СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

Ч78

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

ВЫПУСКЪ ТРЕТІЙ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

2-я типографія
А. И. Снегиревой въ Сергіевомъ Посадѣ Московск. губ.
1893.

1в

СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

ВЫПУСКЪ ТРЕТІЙ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

2-я типографія
А. И. Снегиревой въ Сергіевомъ Посадѣ Московск. губ.
1893.

СОЧИНЕНІЯ В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

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.
1893.

В.
4200
Куд

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

Печатать позволяется. Ноября 7 дня, 1892 г.

Ректоръ Академіи Архимандритъ Антоній.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

Изъ чтеній по философіи религіи (продолженіе).

V. Деизмъ . . . . . 1— 45

VI. Пантеизмъ . . . . . 45—105

VII. Атеизмъ. . . . . 105—155

VIII. Теизмъ. . . . . 156—204

IX. Доказательства бытія Божія. . . . . 205—509

1. Космологическое доказательство бытія Божія. 215 — 238;
2. Телеологическое доказательство бытія Божія. 239 — 272;
3. Онтологическое доказательство бытія Божія. 273 — 306;
4. Гносеологическое доказательство бытія Божія. 307 — 329;
5. Психологическое доказательство бытія Божія. 329 — 364;
6. Историческое доказательство бытія Божія. 364 — 396;
7. Нравственное доказательство бытія Божія. 396—485; 8. Значеніе доказательствъ бытія Божія. 485—509.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ

ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ *).

V.

Деизмъ.

Въ предыдущихъ нашихъ чтеніяхъ по философіи религіи мы разсматривали содержаніе естественнаго религіознаго сознанія на первой, низшей его степени, которую назвали вообще формою представленія. Въ этой гносеологической формѣ мы указали коренную причину того, почему это сознаніе необходимо должно было явиться политеистическимъ, и старались представить главные моменты политеистическаго процесса въ ихъ послѣдовательномъ развитіи. Въ Греко-римской религіи данъ послѣдній изъ этихъ моментовъ, заключившій собою циклъ возможныхъ опредѣленій религіознаго сознанія въ формѣ политеизма. Мы видѣли, почему въ этомъ послѣднемъ цвѣтѣ язычества должно было скрываться и сѣмя его разрушенія и необходимость перехода естественнаго религіознаго сознанія на высшую ступень, — ступень понятія. Миѳологическія представленія должны уступить мѣсто различнымъ раціональнымъ понятіямъ о Богѣ.

*) Продолженіе труда, напечатаннаго во второмъ выпускѣ втораго тома сочиненій В. Д. Кудрявцева-Платонова (стр. 104 и сл.).

Началомъ философскаго движенія мысли въ области религіозныхъ идей и мотивомъ его, конечно, должно было являться сознаніе неудовлетворительности и устраненіе предыдущей формы религіознаго сознанія, — формы представленія. Если же этою формою существенно условливался политеизмъ, то естественнымъ результатомъ устраненія ея должно быть разрушеніе политеизма и затѣмъ свободное возникновеніе мысли о единомъ Богѣ. Философское движеніе мысли вообще должно было выразиться въ замѣнѣ политеизма монотеизмомъ. Дѣйствительно мы видимъ, что характеристическій признакъ всякаго раціональнаго понятія о Богѣ, независимо отъ возможныхъ качественныхъ достоинствъ и недостатковъ его, есть монотеистическое представленіе о Богѣ. Могли быть, конечно, попытки компромисса между философскимъ монотеизмомъ и религіознымъ политеизмомъ въ смыслѣ удержанія низшихъ божественныхъ существъ (миѳологическихъ боговъ) при высшемъ и единомъ Богѣ; но эти многіе подчиненные боги для философской мысли не были богами въ собственномъ смыслѣ. Вообще не было примѣра, чтобы многобожіе, какъ признаніе многихъ абсолютныхъ началъ бытія, было возводимо въ философскій принципъ, принимало видъ философскаго ученія о Божествѣ.

Такой переходъ религіознаго сознанія съ низшей ступени представленія на высшую — понятія, такое преобразованіе религіознаго политеизма въ философскій монотеизмъ окончательно могло совершиться только въ Греціи и Греческой философіи. Причины этого явленія нельзя искать въ одной только особенности богато одареннаго Эллинскаго генія, преимущественно предъ всѣми народами древняго міра владѣвшаго способностью къ философскому мышленію, — способностію, выразившеюся въ цѣломъ рядѣ самостоятельныхъ философскихъ системъ, подобныхъ которымъ не представилъ намъ ни одинъ народъ древности. Эта причина, конечно, могла сильно содѣйствовать возникновенію независимаго отъ религіи философскаго ученія о Богѣ, но она не была ни главною, ни единственною. И въ Индіи мы замѣчаемъ не меньшую можетъ-быть чѣмъ въ Греціи способность къ глубокомысленнымъ философскимъ воззрѣніямъ; однакожь здѣсь философская мысль

никогда не могла отрѣшиться отъ узъ, сковывавшихъ ее съ народною религіею. Самыя, повидимому, антирелигіозныя воззрѣнія всегда старались найти точку опоры въ религіи и удержать нити, связывающія ихъ съ нею. Оттого здѣсь могли образоваться не самостоятельныя философскія школы и системы, но лишь отдѣльныя религіозныя секты съ болѣе или менѣе философскимъ направленіемъ. Главная причина разсматриваемаго нами явленія заключалась въ томъ, что именно въ Греческомъ политеизмѣ выразился послѣдній и окончательный моментъ язычества, и что, по самому существу этого момента, онъ неизбѣжно вызывалъ не новый какой-либо невозможный фазисъ политеизма, но переходъ къ философскому монотеизму. Мы видимъ, какимъ образомъ, не только содержаніе Эллинской религіи, но и самая форма ея, форма художественнаго антропоморфизма, неизбѣжно вызывала сознаніе ея неудовлетворительности, разрушеніе политеизма и возникновеніе философскаго понятія о единомъ Богѣ.

Такое понятіе, конечно, не могло явиться вдругъ какъ единоличное дѣло какого нибудь смѣлаго философа, рѣшившагося прервать связь съ народною религіею и въ замѣнъ разрушеннаго его критикою политеизма поставить новое противоположное понятіе о Богѣ. Смутную неудовлетворенность политеизмомъ, потребность выше многихъ боговъ поставить одно высшее ихъ, истинно божественное начало,—потребность, вызываемую кореняющеюся въ глубинѣ человѣческаго духа идеею о Богѣ, чувствовало и религіозное сознаніе. Но пытаясь удовлетворить ее, невыходя изъ области самаго политеизма, оно, конечно, не могло достигнуть желаемаго результата, такъ какъ это была попытка примирить непримиримое, согласить противорѣчащія понятія единства и множественности божественныхъ началъ.

Всего проще и естественнѣе искомаго единства божественнаго начала религіозное сознаніе, повидимому, могло бы достигнуть путемъ возвышенія одного какого-либо бога изъ среды многихъ другихъ, какъ болѣе совершеннаго и могучаго существа. Насколько бы возвышался мало-по-малу одинъ богъ надъ другими, настолько бы умалялись эти другіе, и такое умаленіе, идя прогрессивно, могло бы дойти до совершеннаго униженія и, наконецъ, уничтоженія ихъ. Такимъ образомъ

монотеизмъ, повидимому, могъ возникнуть естественно въ области самой же религіи.

Дѣйствительно, въ Греціи мы можемъ найти нѣкоторыя слабыя попытки религіознаго сознанія возвыситься надъ политеизмомъ именно этимъ путемъ,—путемъ возвышенія Зевса надъ прочими богами миѳологіи. Онъ называется царемъ, отцемъ боговъ; ему приписываются предикаты, повидимому далеко возвышающіе его надъ сонмомъ прочихъ Олимпійцевъ. Мы встрѣчаемъ даже темные намеки на стремленіе религіознаго сознанія признать его единымъ абсолютнымъ началомъ всего въ пантеистическомъ смыслѣ. „Зевсъ начало всего, Зевсъ средина, изъ Зевса все родилось“ гласитъ „древнее слово“, часто цитуемое Греческими философами *).

Но этому стремленію, возникшему, можетъ быть, не безъ вліянія восточнаго міросозерцанія, не суждено было развиться до ясной и сознательной мысли о единствѣ божества. *Παλαιὸς λόγος* осталось древнимъ забытымъ словомъ, которое вспоминали только философы, когда желали найти традиціонную опору своимъ самостоятельно выработаннымъ философскимъ воззрѣніямъ. Въ дѣйствительномъ религіозномъ сознаніи Зевсъ никогда не могъ возвыситься настолько, чтобы заставить забыть о другихъ богахъ, низвести ихъ въ разрядъ небожественныхъ, низшихъ служебныхъ существъ.

Дѣйствительно, въ такомъ возвышеніи, послѣдовательно проведенномъ, заключалось бы уже разрушеніе самаго политеизма. Какъ скоро въ политеизмѣ принимается одинъ высочайшій богъ, то онъ есть или дѣйствительно высочайшій и безусловный, а другіе имъ условливаются, слѣдовательно, не суть уже и боги; или при этомъ допускается относительная самостоятельность и другихъ низшихъ боговъ и высочайшему принадлежитъ только предпочтеніе между многими, не смотря на частное неравенство равными, однако же, по природѣ богами; но въ такомъ случаѣ нѣтъ уже никакого истинно безусловнаго и высочайшаго существа. Верховный богъ, хотя имѣетъ болѣе силы и значенія, чѣмъ прочіе боги, тѣмъ не менѣе не имѣетъ всего того, что имѣетъ каждый изъ нихъ; слѣдовательно, онъ ограничивается ими. Онъ хотя

*) *Παλαιὸς λόγος*. Плат. Leg. IV, 715.

и имѣетъ власть надъ ними, но власть не безусловную; онъ также, какъ и они, ограниченъ и по своему происхожденію и по своему владычеству. Его отношеніе къ прочимъ богамъ—не отношеніе божества къ сотворенному имъ, но отношеніе царя къ своимъ, хотя низшимъ по достоинству, но равнымъ по природѣ, подданнымъ.

Вотъ почему религіозное сознаніе политеизма не могло найти рѣшительнаго выхода изъ своихъ противорѣчій въ своей же собственной сферѣ, чрезъ окончательное напр. возвышеніе Зевса надъ прочими богами съ уничтоженіемъ ихъ самостоятельности. Оно въ такомъ случаѣ должно бы наложить руку само на себя, но это дѣло могло совершиться не въ области самаго же политеизма, но внѣ ея, въ сферѣ мышленія.

То, что сказано нами по отношенію къ Греческому политеизму вполнѣ можетъ быть примѣнено и ко всему язычеству вообще. Нигдѣ и никогда монотеизмъ не могъ возникнуть путемъ возвышенія одного миѳологическаго бога надъ другими. Въ ученомъ мірѣ не было недостатка въ попыткахъ объяснить такимъ „естественнымъ“ путемъ происхожденіе единобожія. Такъ, по мнѣнію Юма, историческаго начала монотеизма въ средѣ человѣчества мы должны искать не въ какихъ-либо раціональныхъ размышленіяхъ, но въ болѣе простыхъ и менѣе разумныхъ побужденіяхъ и стремленіяхъ. Среди множества ограниченныхъ боговъ у какого либо народа, тотъ или другой изъ нихъ могъ стать предметомъ особеннаго почтенія. Это могло произойти или такъ, что извѣстное племя стало воображать, будто при распредѣленіи міра между частными богами оно досталось въ особенный удѣлъ какому либо одному богу, который и сталъ такимъ образомъ *однимъ* племеннымъ или народнымъ богомъ; или такъ, что по примѣру человѣческихъ обществъ стали думать, будто и міръ боговъ управляется однимъ главою или монархомъ, котораго другіе боги суть какъ бы вассалы и слуги. Въ томъ и другомъ случаѣ, почитался ли верховный богъ покровителемъ одного народа или владыкою міра боговъ, его чтители тѣмъ старались снискать его благорасположеніе, что другъ передъ другомъ соперничали въ присвоеніи ему самыхъ льстивыхъ похвалъ и самыхъ возвышенныхъ преди-

катовъ. Гдѣ въ генеалогіи боговъ имѣло мѣсто престолонаслѣдіе, напр. въ династіяхъ Сатурна, Кроноса, Зевса, тамъ титулы величества съ каждымъ наслѣдникомъ расширялись и раздувались до бо̀льшихъ и бо̀льшихъ размѣровъ, пока не достигли наконецъ до послѣдняго предиката, — безконечности. Такимъ образомъ, заключаетъ Юмъ, „при помощи похвальныхъ одъ и куреній, по мѣрѣ лести и благочестивыхъ гиперболъ, верховный богъ дѣлается существомъ безконечнымъ, существомъ по превосходству, творцемъ и правителемъ вселенной“. Это понятіе въ послѣдствіи, конечно, можетъ совпадать съ результатами истинной философіи и разумнаго мышленія, но тѣмъ не менѣе, не разумное мышленіе въ началѣ привело человѣчество къ этому понятію, но лесть и страхъ самого обыденнаго суевѣрія *).

Вся эта теорія образованія монотеизма очевидно основана на томъ ложномъ и недостойномъ воззрѣніи на религію, которое видитъ въ ней чисто человѣческое, обязанное притомъ своимъ происхожденіемъ самымъ низшимъ мотивамъ нашей природы, произведеніе. Только при такомъ воззрѣніи можетъ возникнуть мысль, будто видоизмѣненія въ религіи, и притомъ такія существенныя, какъ напр. переходъ политеизма въ монотеизмъ, могутъ происходить отъ такихъ внѣшнихъ и случайныхъ мотивовъ, каковы напр. аналогія съ монархическимъ правленіемъ, установившимся въ извѣстномъ народѣ, лесть, страхъ и т. п. Конечно въ религіи, какъ и во всѣхъ прочихъ обнаруженіяхъ человѣческаго духа, къ высшимъ, идеальнымъ мотивамъ и стремленіямъ могутъ примѣшиваться и низшіе мотивы и недостойныя побужденія, вслѣдствіе ограниченности человѣческой природы. Отсюда возможно, что какъ при образованіи религіозныхъ представленій, такъ и въ богопочтеніи (культѣ) могутъ находить себѣ мѣсто и играть нѣкоторую роль низшія, эгоистическія побужденія, даже страсти, напр. лесть, страхъ, даже грубая чувственность и пр. Но это элементъ случайный, объясняющій лишь искаженія и уклоненія отъ нормы религіознаго чувства, но не самую сущность религіи и существенные моменты въ ея развитіи, тѣмъ болѣе такой моментъ, который

*) Natur. hist. of religion. См. Pfleiderer: Die Religion et cet. II B. p. 17—21.

представляетъ несомнѣнное повышеніе, а не пониженіе уровня религіознаго сознанія, какъ напр. переходъ его отъ политеизма къ монотеизму.

Такимъ образомъ, объясненіе Юма происхожденія монотеистической идеи есть ложный результатъ ложной теоріи религіи и падаетъ вмѣстѣ съ нею. Какъ такого рода результатъ, онъ, конечно, неможетъ быть оправданъ и исторіею; и дѣйствительно, авторъ естественной исторіи религій, несмотря на свое желаніе дать своей теоріи историческую основу, не могъ привести въ свою пользу никакихъ историческихъ данныхъ, кромѣ единичныхъ и ничего неговорящихъ фактовъ вліянія въ дѣлѣ религіи низшихъ и естественныхъ мотивовъ, чего конечно отвергать нельзя. За результатъ исторіи онъ выдаетъ свою, чистотеоретическую, гипотезу, и нигдѣ не представляетъ дѣйствительно процесса возникновенія монотеизма путемъ естественнаго возвышенія одного бога надъ другими. Мы увидимъ, что монотеизмъ (по естественному пути) вырабатывался совершенно инымъ путемъ, — путемъ борьбы философской мысли противъ народнаго политеизма. Политеизму никогда не удалось возвысить напр. Зевса на столько, чтобы онъ явился дѣйствительно единымъ богомъ.

Чтобы и при существованіи политеизма сколько-нибудь уничтожить его противорѣчіе и удовлетворить стремленію ума къ единству высочайшаго начала, религіозное сознаніе должно было поискать другаго пути, чѣмъ простое возвышеніе одного бога надъ другими. Оно должно было искать истинно божественнаго и абсолютнаго не въ сферѣ своихъ боговъ, но выше ихъ и надъ тѣмъ, при чемъ бы оставались и они въ своей конкретной опредѣленности. Это, высшее боговъ, единство, это абсолютное начало, объединяющее множественность боговъ и множественность міровыхъ явленій, религіозное сознаніе представляло себѣ какъ верховный, абсолютный, властвующій надъ всѣмъ существующимъ таинственный законъ бытія,—то, что Греки называли *Рокомъ* или *Судьбою* (*Μοῖρα, Εἱμαρμένη*). Понятіе о судьбѣ, властвующей надъ богами и людьми, страшной для тѣхъ и другихъ, съ особенною ясностію выступаетъ у Греческихъ поэтовъ, преимущественно, трагиковъ.

Но эта попытка согласить необходимость признанія истинно

абсолютнаго съ существующимъ политеизмомъ не могла имѣть успѣха; напротивъ идея рока, если бы проведена была послѣдовательно, имѣла бы слѣдствіемъ окончательное разрушеніе политеизма. Съ подчиненіемъ подъ власть судьбы, боги много потеряли въ своемъ достоинствѣ. Если судьба властвуетъ одинаково надъ богами и людьми, то строго говоря, было бы напраснымъ трудомъ искать помощи у такихъ ограниченныхъ и связанныхъ судьбою боговъ. Поэтому почитаніе боговъ, при признаніи господствующей надъ всѣмъ судьбы, въ сущности должно считать непослѣдовательностію и запутанностію религіознаго сознанія, постоянно встрѣчающеюся во всѣхъ почти политеистическихъ религіяхъ. Но такая непослѣдовательность имѣетъ свои уважительныя причины.

Дѣйствительно, если понятіе судьбы разрушительно дѣйствовало на политеизмъ, то и само оно не могло удержаться безъ него въ религіозномъ сознаніи и удовлетворить его. Оно есть произведеніе теоретическаго разума; но какъ такое, оно можетъ дать только одностороннее удовлетвореніе уму, но не религіозному чувству. Для разсудка еще могла быть достаточною абстрактная необходимость (судьба) для завершенія ряда его представленій и для окончательнаго объясненія причинъ явленій. По такая необходимость не есть божество, котораго ищетъ религія. Теоретически человѣкъ можетъ еще успокоиться на мысли, что все зависитъ отъ власти судьбы, но это не есть нравственная зависимость отъ высочайшаго начала бытія, требуемая религіею. Если бы религіозное сознаніе остановилось на этой мысли, то въ религіозномъ отношеніи оно было бы еще бѣднѣе, еще нерелигіознѣе, такъ-сказать, чѣмъ на ступени политеизма. По отношенію къ судьбѣ невозможно никакое благочестіе, никакая религіозность. Напротивъ, сопротивленіе и борьба противъ силы рока есть дѣло столько же благородное и величественное, сколько и преступное: такою и представляется эта борьба у Греческихъ трагиковъ. Но высшая сила, въ отношеніи къ которой была бы возможна религія, должна допускать нравственное отношеніе между собою и тѣмъ, кто отъ нея зависитъ. Въ сущности, судьба образуетъ самое рѣзкое противорѣчіе божественному, поелику ни сама она не есть что-либо божественное, ни надъ собою не терпитъ самобытности чего-

либо божественнаго; она есть рѣшительное отрицаніе послѣдняго. Если при такомъ образѣ воззрѣнія на абсолютное еще удерживается живое религіозное чувство, то это отъ того, что оно твердо привязано къ своимъ древнимъ богамъ и сохраняетъ, такимъ образомъ, цѣною непослѣдовательности разсудка религіозное сознаніе.

Установить религіозное отношеніе ума и воли къ требуемому мыслію единству абсолютнаго начала бытія можно не иначе, какъ придавъ этому отвлеченному единству живыя черты. Нужно, чтобы оно было живымъ, дѣятельнымъ единствомъ, которое могло бы вступить въ отношеніе съ человѣкомъ и съ которымъ и человѣкъ въ свою очередь могъ бы находиться въ религіозномъ отношеніи. Первоначальное единство должно быть мыслимо слѣдовательно какъ нѣчто живое и дѣятельное, какъ *существо* или Богъ, а не какъ всевластный надъ всѣмъ существующимъ слѣпой законъ бытія. Только съ такимъ существомъ мыслимо живое отношеніе человѣка; съ абсолютнымъ закономъ, съ судьбою мы не можемъ представить такого рода отношенія, существенно требуемаго религіею.

Такимъ образомъ и въ возвышеніи Зевса надъ другими богами и въ попыткѣ возвысить надъ самымъ Зевсомъ и однородными по существу съ нимъ богами высшій міроправящій законъ, несомнѣнно высказалось естественное на послѣдней стадіи язычества темное сознаніе имъ своей несостоятельности и необходимости искать выхода изъ противорѣчій политеизма въ признаніи единаго абсолютнаго начала бытія. Но это сознаніе не могло имѣть никакого результата, пока не выходило изъ области политеизма и искало удовлетворенія путемъ невозможнаго компромисса противорѣчащихъ понятій единства и множественности божественнаго начала.

Первымъ шагомъ впередъ на этомъ пути очевидно должно быть разрѣшеніе стремящейся къ единству мысли отъ узъ, которыми спутывало и задерживало ее политеистическое міросозерцаніе. Нужно было отрицательное отношеніе къ политеизму и освобожденіе мысли отъ религіознаго воззрѣнія. Такую задачу приняла на себя и послѣдовательно разрѣшила Греческая философія.

Независимый, болѣе или менѣе враждебный, иногда явно

полемическій характеръ Греческой философіи по отношенію къ народной религіи опредѣляется почти на первыхъ порахъ ея исторіи. Въ этомъ въ сущности были согласны двѣ главныя, по направленію противоложныя, школы архаической философіи: Іонійская и Элейская (къ которой примыкаетъ и Пиѳагорейская). Древнѣйшая изъ нихъ Іонійская, носившая сенсуалистическій характеръ, не смотря на внутреннее противорѣчіе такого направленія духу религіи, сначала оказывалась повидимому не столь враждебною ей, какъ Элейская. Она ограничивалась тѣмъ, что, не вступая въ полемику съ народными вѣрованіями, только подкладывала подъ миѳологическія представленія свои идеи. Въ стихійныхъ началахъ природы она думала находить боговъ народной вѣры: Зевса, Геру и др. Но за то въ послѣдствіи несовмѣстимость сенсуалистическаго принципа съ религіозными вѣрованіями высказалась тѣмъ рѣшительнѣе. Философія атомистовъ Левкиппа и Демокрита совершенно исключало божество при объясненіи происхожденія міра. И если Демокритъ, опасаясь сдѣлать рѣшительный шагъ въ разрывѣ съ религіею, говоритъ еще о богахъ, какъ о какихъ-то высшихъ человѣка, но подобно ему сложенныхъ изъ атомовъ и носящихся въ промежуткахъ между мірами, существахъ, то его послѣдователи, не стѣсняясь, отвергли эти ненужныя существа. Изъ школы Демокрита явились первые извѣстные намъ атеисты.

Съ большею ясностію и сознательностію мысли выступила противъ политеизма другая архаическая школа, — Элеатовъ. Элеаты, склонявшіеся къ идеализму, отвергавшіе истину бытія множественнаго и признававшіе истинно и абсолютно сущимъ бытіе простое, единое и себѣ равное, по этому самому не могли примириться съ религіознымъ представленіемъ о множествѣ боговъ. Ни у кого можетъ-быть изъ греческимъ философовъ не высказываются такъ ясно поводы недовольства политеизмомъ, какъ у Элеата Ксенофана, названнаго „поносителемъ Гомера“, отца Греческой миѳологіи.

Гомеръ и Гезіодъ (говоритъ онъ въ своей философской поэмѣ) богамъ
такія дѣла усвояютъ
„Какія и людямъ вмѣняются въ стыдъ и въ безчестье,—
„Прелюбодѣянье, хищенье, обманы“.

Но Ксенофанъ возстаетъ не только противъ какихъ-либо истинныхъ недостатковъ миѳологіи, противъ недостойнаго представленія о богахъ, но противъ самой идеи политеизма, — чувственнаго понятія о божествѣ.

„Люди себѣ представляютъ (говоритъ онъ), будто бы боги родились,
„Что нашу одежду они, нашъ голосъ и образъ имѣютъ;
„Но еслибы львы и быки получили такія же руки,
„Могли бы ими писать и дѣлать, что дѣлаютъ люди,
„То лошадь и быкъ идею боговъ по себѣ-бъ выражали
„И тѣло богамъ придавали, какое сами имѣютъ“ *).

За сознаніемъ несостоятельности чувственной формы представленія о божествѣ необходимо должно было послѣдовать сознаніе несостоятельности и другаго элемента въ политеизмѣ, представленія о множествѣ боговъ. Мы видѣли, что чувственная форма представленія есть главное опредѣляющее начало политеизма; представленіе о множествѣ боговъ есть прямое слѣдствіе этой гносеологической формы религіознаго сознанія. Устраненіе этой формы само собою облегчало для мышленія возникновеніе понятія о единствѣ божественнаго начала. Но къ этому именно понятію велъ и логическій процессъ освобожденнаго отъ миѳологическихъ узъ мышленія. Неудовлетворительность многобожія для мышленія оказалась прежде всего въ томъ, что оно прямо противорѣчило основному признаку божественнаго начала, въ его отличіи отъ небожественнаго, міроваго бытія, — его безусловности или неограниченности. Такая безусловность исчезаетъ, какъ скоро въ понятіе о божествѣ вносится представленіе множественности. Когда допускается много боговъ, то каждый изъ нихъ ограниченъ уже самымъ бытіемъ другаго, такъ какъ каждый изъ нихъ не обладаетъ всѣмъ бытіемъ и всѣмъ могуществомъ, по крайней мѣрѣ не есть то и не имѣетъ того, чѣмъ обладаетъ другой. Кромѣ того, по политеистическому представленію, одни были подчинены другимъ; на это подчиненіе указываетъ какъ происхожденіе или рожденіе ихъ одного отъ другаго, такъ и дѣйствительное различіе ихъ по силамъ и совершенствамъ. Но чрезъ такое ограниченіе ихъ взаимнымъ подчи-

*) Стихи изъ поэмы Ксенофана приведены по переводу Карпова. Исторія философіи Риттера. I, 387.

неніемъ они унижаются до конечныхъ существъ; но какъ конечныя и ограниченныя, они не могутъ быть и истинно божественнымъ существомъ. Условное въ одномъ какомъ-либо отношеніи не можетъ быть истинно безусловнымъ; истинно божественное достоинство принадлежитъ только во всѣхъ отношеніяхъ безусловному.

Какъ скоро религіозное сознаніе съ достаточною ясностію дошло до этой истины, какъ скоро оно достигло убѣжденія, что божественное должно быть высочайшимъ и безусловнымъ, необходимо должно было рушиться и политеистическое представленіе. Высочайшее и абсолютное должно быть только *единымъ*. Не только потому, что разумъ повсюду ищетъ единства, какъ въ причинахъ, такъ и въ совершенствахъ, но и по самому понятію высшее и совершеннѣйшее существо есть необходимо единое. Если бы было много равно высокихъ и могущественныхъ существъ, то ни объ одномъ изъ нихъ нельзя бы сказать, что оно есть высшее, всемогущее или безусловное, потому что и другія были бы равно высоки и могущественны и каждое изъ нихъ было бы ограничено другимъ, такъ что бытіе и сила одного простирались бы только до того предѣла, гдѣ беретъ начало, бытіе и сила другаго. Изъ числа многихъ равно высокихъ силъ ни одна не была бы истинно божественною; такой мы бы должны искать опять выше ихъ.

Вотъ ходъ мыслей, который долженъ привести Греческихъ философовъ къ признанію единства абсолютнаго начала бытія. Это признаніе есть такая же характеристическая черта Греческой философіи съ древнѣйшихъ временъ, какъ и отрицаніе антропоморфизма въ представленіи о божествѣ. Оно ясно выражается какъ въ стремленіи Іонійскихъ философовъ найти единое начало всего, которое они называли огнемъ, водою, воздухомъ, безграничнымъ (ἄπειρον), такъ и въ понятіи Элеатовъ о единомъ истинно сущемъ бытіи. Что въ этомъ единомъ абсолютномъ началѣ философы думали видѣть не простое только, безразличное для религіознаго сознанія, начало бытія, но именно единое божество, котораго недоставало политеизму, это видно какъ изъ предикатовъ приписываемыхъ ему (Іонійскіе философы называли его Умомъ, Зевсомъ, находили въ немъ разумъ, волю), такъ и изъ прямаго противоположенія

его многимъ богамъ народной религіи. Такъ Ксенофанъ, опровергнувъ антропоморфическій политеизмъ, продолжаетъ:

Одинъ есть Богъ превыше боговъ и людей;
„Ни тѣломъ, ни духомъ своимъ намъ смертнымъ онъ не подобенъ;
„Онъ безъ труда мыслію духа всѣмъ управляетъ.
„Въ Богѣ (говоритъ Эмпедоклъ) ни органовъ нѣтъ, ни головы человѣка,
„Ни вѣтвевидныхъ двухъ рукъ отъ спины,
„Въ Богѣ ни ногъ, ни бедръ быстроходныхъ:
„Онъ есть умъ всесвятой и незримый; онъ мыслью одною
„Всю обтекаетъ вселенную и наполняетъ ее.

И, однакоже, несмотря на возвышенные предикаты, приписываемые архаическими философами своимъ „началамъ“, они не могли удовлетворить ни религіознаго сознанія, ни философской мысли. Виною тому въ Іонійской философіи былъ гилозоизмъ, смѣшеніе въ понятіи о единомъ началѣ чувственныхъ и духовныхъ предикатовъ. Такое смѣшеніе для устраненія заключающагося въ немъ противорѣчія, легко могло привести къ признанію чисто матеріальныхъ началъ бытія, что мы и видимъ въ атомизмѣ. Богъ перваго Элеата Ксенофана скоро и послѣдовательно превратился въ простое, безличное „бытіе“ Парменида. Богъ Эмпедокла ясно сливается съ его сферосомъ, съ цѣлостію міра, вѣчно существующаго. Религіозное сознаніе скоро должно было угадать въ единыхъ „началахъ“ бытія, предлагаемыхъ философами, не живаго и дѣйствительнаго Бога, но или стихійныя начала природы, или безличное, пантеистическое абсолютное. Въ сущности, незамаскированныя названіями: Ума, Зевса, Бога, эти начала были не признаніемъ Бога религіи, а отрицаніемъ его.

Это и высказалось ясно въ завершившемъ архаическую философію религіозномъ скептицизмѣ и атеизмѣ. Какъ тотъ, такъ и другой нашли свое выраженіе въ школѣ софистовъ, одинаково враждебныхъ и прежней философіи и религіи. Такъ одинъ изъ нихъ (Протагоръ) отказывается говорить и знать что-либо о богахъ, даже о томъ, существуютъ ли они или нѣтъ, такъ какъ этому, по его словамъ, препятствуетъ многое, особенно сомнительность предмета и краткость человѣческой жизни. Другой (Продикъ) старается показать, какъ

люди посредствомъ почитанія полезныхъ предметовъ дошли до вѣры въ боговъ. Критій смотритъ на религію, какъ на изобрѣтеніе мудрыхъ законодателей, которые страхомъ предъ вымышленнымъ ими божественнымъ правосудіемъ думали дать опору для дѣйствія своихъ собственныхъ законовъ.

Но движеніе философской мысли не могло остановиться на томъ отрицательномъ и враждебномъ религіозной идеѣ результатѣ, до котораго дошли софисты. Такъ какъ этотъ результатъ былъ вызванъ главнымъ образомъ недостаточностію тѣхъ понятій о единомъ абсолютномъ началѣ, которыми архаическая философія думала замѣнить политеистическое представленіе, то дальнѣйшая задача философіи должна была состоять въ томъ, чтобы выработать болѣе удовлетворительное для религіознаго сознанія понятіе объ этомъ началѣ.

Главнымъ опредѣляющимъ началомъ для установленія болѣе состоятельнаго, чѣмъ архаическое, понятія о единомъ верховномъ началѣ бытія должна была, конечно, служить коренящаяся во глубинѣ человѣческаго духа идея о Богѣ. Подъ неотразимымъ вліяніемъ этой идеи скоро сказались и тѣ недостатки, которыми страдали представленія о божествѣ прежнихъ философовъ и тѣ черты, которыми должно быть дополнено выработанное уже понятіе о единствѣ высочайшаго начала.

Идея Бога есть идея *Существа* всесовершеннаго. Понятіе о Богѣ, какъ о Существѣ живомъ, есть необходимое требованіе религіознаго сознанія, какъ сознанія взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ, безъ чего невозможна религія. Къ абсолютному закону бытія, къ матеріальному безжизненному началу природы, къ абсолютной безличной субстанціи не возможно никакое религіозное отношеніе. Съ этой стороны „начала“ архаическихъ философовъ оказывались очевидно несостоятельными, антирелигіозными. Итакъ задача философіи въ ея дальнѣйшемъ развитіи должна была состоять въ томъ, чтобы оживить такъ-сказать единое начало всего, внести въ него недоставшее понятіе личности и сдѣлать его религіознымъ понятіемъ о Богѣ.

Идея о Богѣ есть затѣмъ идея о Существѣ *всесовершенномъ*. Мысль объ абсолютномъ совершенствѣ верховнаго Существа есть опять необходимая принадлежность религіознаго сознанія

на всѣхъ стадіяхъ его развитія, хотя эта мысль и не могла быть выражена со всею ясностію этимъ сознаніемъ, пока оно находилось на ступени миѳологическаго представленія. Но удовлетворяла ли этому требованію абсолютнаго совершенства верховнаго Существа архаическая философія своими понятіями о единомъ началѣ бытія? Очевидно нѣтъ. Ея начала были отчасти гилозоическія, отчасти абстрактныя начала. Если и можно назвать ихъ совершенными, то только по силѣ и могуществу надъ всѣмъ конкретно существующимъ. Но этого рода динамическое совершенство есть очень одностороннее совершенство, если только можно назвать его совершенствомъ. Идея совершенства гораздо шире и полнѣе. Въ области бытія частнаго и условнаго встрѣчаемъ много предметовъ и явленій, которые справедливо называемъ совершенными, независимо отъ ихъ относительнаго могущества въ опредѣленіи другихъ предметовъ и явленій. Абсолютное не было-бы абсолютнымъ по совершенству, еслибы допускало внѣ себя какое-либо совершенство, котораго само не имѣло-бы. Для ума человѣческаго невозможно высочайшее начало всего представлять чѣмъ-нибудь меньшимъ и худшимъ въ сравненіи съ чѣмъ-либо происшедшимъ изъ него. А такъ какъ самое совершенное во всемъ существующемъ человѣкъ находилъ въ себѣ самомъ, въ свойствахъ своего сознанія, мышленія, воли, то не могъ не признать онъ такихъ же совершенствъ и въ высочайшемъ началѣ всего. Такимъ образомъ, увѣренность въ духовности Божества, какъ единаго и безусловнаго начала всего, основывается на увѣренности, какую нашъ духъ имѣетъ о высшей реальности и превосходствѣ своей собственной природы, вслѣдствіе чего онъ не можетъ уже духовную жизнь подчинять неживому и недуховному началу или производить ее отъ него. Потому что высшее и духовное, къ области котораго духъ нашъ сознаетъ себя принадлежащимъ, было-бы произведеніемъ низшаго и не духовнаго, еслибы высочайшее начало не было духомъ. Духовное есть превосходнѣйшее въ ряду дѣйствительнаго, а божественное не можетъ быть меньшимъ и худшимъ отдѣльныхъ существъ, слѣдовательно оно должно быть духомъ. Правда, и гилозоическія представленія древнихъ философовъ, повидимому, старались удовлетворить этому требованію отъ абсолютнаго начала, приписывая ему на ряду съ

физическими свойствами и духовныя, называя его умомъ, мыслію и пр. Но не говоря о внутреннемъ противорѣчіи подобнаго смѣшенія противоположныхъ предикатовъ, гилозоическое представленіе о верховномъ началѣ не могло выразить идеи абсолютнаго совершенства уже потому, что на ряду съ предикатами дѣйствительнаго совершенства ставило, и притомъ на первый планъ, предикаты бытія низшаго, несовершеннаго, матеріальнаго. Высочайшее Существо было не абсолютнымъ совершенствомъ, но смѣшеніемъ, такъ-сказать, совершеннаго и несовершеннаго и потому, въ сущности, несовершеннымъ.

Итакъ, единое верховное начало бытія, до котораго достигла, но котораго не сумѣла правильно опредѣлить архаическая философія есть высочайшій, всесовершенный духъ. Вотъ понятіе о Богѣ, которое выработала Греческая философія въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей—Анаксагора, Сократа, Платона, Аристотеля.

Анаксагору принадлежитъ несомнѣнная заслуга въ томъ, что онъ первый во всей ясности противоположилъ понятія духа и матеріи и устранилъ изъ представленія о высочайшемъ началѣ всего гилозоическіе предикаты прежнихъ философовъ. Богъ, котораго онъ назвалъ Умомъ, есть Существо совершенно отличное отъ міра. Матерія есть нѣчто страдательное, безконечно множественное и по дѣлимости, и по качествамъ (оміомеріи). „Умъ же простъ, безконеченъ, владычествуетъ собственнымъ могуществомъ, не смѣшиваясь ни съ какою вещію. Онъ есть причина всего добраго и справедливаго“. Онъ устроитель міра, „давшій стройный порядокъ *(διεκόσμησε)* всему, что было, есть и будетъ“. Но, несмотря на такое приписываемое имъ значеніе верховному Уму, Анаксагоръ не сдѣлалъ изъ этого понятія никакого почти приложенія въ своей системѣ. Умъ нуженъ для него только въ началѣ, для объясненія перваго движенія, возбуждавшаго образованіе міра, которое за тѣмъ идетъ само собою. Аристотель справедливо замѣтилъ по этому, что Анаксагоръ пользуется своимъ Умомъ какъ механическою причиною, нужною только для объясненія начала міра, а потомъ бросаетъ ее, какъ бы не видя въ ней нужды.

Истиннымъ основателемъ философскаго деизма въ Греціи долженъ быть признанъ Сократъ, котораго Ксенофонтъ назы-

ваетъ благочестивѣйшимъ изъ людей. Осужденный по недоразумѣнію за чужую вину, за безбожіе лжефилософовъ-софистовъ, онъ въ дѣйствительности былъ первымъ виновникомъ разрушенія софистики и утвержденія религіозной истины на началахъ разума. До своего понятія о Богѣ, онъ, подобно Канту, дошелъ не посредствомъ метафизическихъ изслѣдованій о началѣ сущаго (путь, которымъ шла предыдущая философія), которыя онъ отвергалъ въ принципѣ, какъ безполезныя, но посредствомъ углубленія въ нравственное самосознаніе. Вопросъ о послѣдней цѣли всего существующаго, которую онъ полагалъ въ благѣ человѣка, привелъ его къ убѣжденію, что міръ можетъ быть только дѣломъ всемогущаго, всеблагаго и всевѣдущаго Существа, — Существа, Котораго разумъ во столько разъ превосходитъ нашъ разумъ, восколько величина міра величину нашего тѣла, Котораго глазъ все прозираетъ и попеченіе (промыслъ) котораго объемлетъ все, какъ самое великое, такъ и самое малое. Онъ не отрицаетъ при этомъ прямо многихъ боговъ народной религіи, но только возвышаетъ надъ ними единый мірообразующій разумъ такъ рѣшительно какъ въ дѣлѣ образованія міра, такъ и въ достиженіи человѣкомъ своей нравственной задачи, что боги эти остаются почти безъ значенія. Главное для него заключается въ убѣжденіи, что все въ мірѣ и въ человѣческой жизни устроено по наилучшимъ цѣлямъ, съ совершеннѣйшею разумностію. Это необходимо предполагаетъ высочайшее Божество, отъ котораго происходитъ этотъ мудрый порядокъ, но не исключаетъ той мысли, что это высочайше Божество можетъ имѣть подъ собою другія низшія божественныя существа, какъ помощниковъ; такимъ образомъ, народный политеизмъ можетъ быть примиренъ съ философскимъ монотеизмомъ.

Болѣе сильное вліяніе на развитіе религіознаго сознанія имѣлъ ученикъ Сократа Платонъ. Его вѣра въ Бога есть чисто духовный и вмѣстѣ глубоко нравственный монотеизмъ, такъ какъ у него понятіе о Богѣ постоянно опредѣляется идеею блага. Благо есть самое существенное свойство Божества; по благости оно образовало міръ; съ благостію и мудростію оно правитъ судьбами человѣка. Кто чистотою жизни подражаетъ его благости и совершенствамъ, тому въ концѣ всѣ вещи служатъ во благо. Идеею блага должны быть измѣряемы

наши представленія о Божествѣ; по ней должны быть обсуждаемы наши обязанности къ нему. Божество не завистливо къ человѣческому счастію, какъ представляли боговъ древнія вѣрованія; ибо благой не можетъ быть завистливымъ. Оно не можетъ ни измѣняться, ни показывать себя инымъ чѣмъ оно есть, потому что совершенное неизмѣнно и ложь чужда ему. Оно должно быть совершенно духовной природы, возвышено надъ чувственными удовольствіями и неудовольствіями, неприкосновенно ни для какого бѣдствія (зла) и страданія. О его величіи, благости, мудрости, святости, мы должны имѣть только самыя высокія и чистыя представленія; миѳы, которые говорятъ о слабостяхъ, страстяхъ и преступленіяхъ боговъ, должны быть отвергнуты, какъ недостойныя басни. Точно также и истинное богопочтеніе должно состоять въ чистомъ образѣ мыслей и въ добродѣтельной жизни, а не въ молитвахъ и дарахъ, которыми неразуміе чтитъ боговъ, а порочность думаетъ подкупить ихъ въ свою пользу. Платонъ, впрочемъ, не отвергаетъ при этомъ необходимости внѣшняго, общественнаго культа даже съ лежащею въ основаніи его миѳологіею. Но онъ видитъ въ немъ только средство воспитанія народа; сначала, говоритъ онъ, люди должны быть воспитаны посредствомъ лжи, а потомъ посредствомъ науки,—и кто не можетъ дойти до послѣдней, пусть остается при первой. Но тѣмъ серьёзнѣе настаиваетъ онъ на томъ, чтобы самые миѳы были очищены съ нравственной и философской точки зрѣнія, чтобы все вредное для нравовъ и недостойное Божества было устранено изъ религіознаго преданія и культа. Онъ согласенъ со многими предшествующими философами въ осужденіи Гомера и Гезіода, на что, съ единственно опредѣляющей здѣсь точки зрѣнія, — нравственно-религіозной, конечно имѣетъ полное право. Итакъ собственно вѣра Платона есть очень чистый монотеизмъ, который не терпитъ ограниченія въ его мнѣніи о высшей, божественной натурѣ звѣздъ, потому что эти „видимые боги“ находятся въ отношеніи зависимости какъ человѣкъ и другія конечныя существа.

На той же монотеистической точкѣ зрѣнія стоитъ и Аристотель. Но принципъ, изъ котораго онъ исходитъ въ своемъ опредѣленіи понятія о Богѣ, есть не идея высочайшаго блага

(какъ у Сократа и Платона), но чисто метафизическое понятіе о первой причинѣ бытія. Сущность міроваго бытія состоитъ въ постоянномъ переходѣ отъ возможности къ дѣйствительности, въ измѣненіи или движеніи *(κίνησις)*. Но каждое движеніе предполагаетъ дѣйствительную движущую причину, поэтому и міръ вообще, какъ совокупность движимаго, предполагаетъ безусловно первое начало движенія, которое образуетъ недѣятельную саму по себѣ матерію. Это начало движенія *(πρῶτον κινοῦν)* должно быть, поэтому, мыслимо существомъ нематеріальнымъ, потому что въ немъ нѣтъ ничего только возможнаго, страдательнаго, но все есть самая дѣйствительность. Такъ какъ первому двигателю чужда матеріальная множественность и дѣлимость, то онъ есть единый чистый духъ или умъ. Но такъ какъ движеніе или измѣненіе есть признакъ конечнаго или міроваго бытія, то Богъ, какъ премірное, абсолютно неподвижное, поэтому, начало, не можетъ быть дѣятельнымъ; дѣятельность предполагала бы переходъ отъ возможнаго къ дѣйствительному, измѣнчивость. Жизнь Божества есть чисто созерцательная и состоитъ въ мышленіи о себѣ самомъ; она есть *νόησις νοήσεως*. И на міръ, поэтому, Богъ дѣйствуетъ не активно, принимая непосредственное участіе въ мірообразованіи, но только какъ благо или цѣль, къ которой само собою все стремится, посредствомъ притяженія подобнаго тому, которое каждый любимый оказываетъ на любящаго. Образованіе міра условливается уже тѣмъ однимъ, что Богъ существуетъ какъ самое совершенное бытіе, къ которому, какъ къ послѣдней цѣли и высочайшему совершенству, все стремится. Но, тѣмъ не менѣе, Богъ, какъ начало дѣйствительное, не есть только одна цѣль или послѣдній продуктъ и конецъ развитія міра. Онъ есть вѣчное, единое начало, предшествующее всякому развитію. Какъ Существу отрѣшенному отъ міра, Богу, потому самому, свойственно и высочайшее блаженство; потому что въ немъ нѣтъ процесса движенія отъ возможнаго къ дѣйствительному, нѣтъ слѣд. ничего недостигнутаго, желаемаго только, въ чемъ заключается источникъ страданія. Въ немъ полнота всякой дѣйствительности и совершенство.

Такое ограниченіе природы божества однимъ мышленіемъ, съ строгимъ отстраненіемъ отъ него всего чувственнаго и

измѣнчиваго (Аристотель отстраняетъ отъ него даже такое возвышенное чувство, какъ любовь; Богъ, говоритъ онъ, не любитъ, но только бываетъ любимъ), — ограниченіе, доходящее до отрицанія активнаго участія Бога въ мірообразованіи и міроправленіи, изъ опасенія внести въ понятіе о немъ черты измѣнчивости, дѣлаетъ ученіе Аристотеля о Богѣ менѣе удовлетворительнымъ для религіознаго сознанія, чѣмъ ученіе Сократа и Платона. Что касается до народной вѣры въ боговъ, то Аристотель, повидимому, относится къ ней еще строже, чѣмъ Платонъ. Нѣкоторая доля истины, которая лежитъ въ ея основѣ, относится, по его мнѣнію, къ звѣздамъ, на которыя и онъ, какъ Платонъ, смотритъ какъ на вѣчно живыя существа, а все прочее „составляетъ миѳическій придатокъ, который присоединенъ для цѣлей законодательства и для общей пользы“.

Мы представили понятія о Богѣ, до которыхъ достигла Греческая мысль въ лицѣ своихъ первоклассныхъ философовъ. Богъ является въ нихъ какъ единый всесовершенный духъ. Понятіе правильное и, повидимому, удовлетворительное. Но исторія показываетъ однакожъ, что это понятіе не было ни окончательнымъ для философскаго мышленія, ни удовлетворительнымъ для религіознаго сознанія даже древняго, языческаго міра. Видимое доказательство его неудовлетворительности уже то, что оно не могло сдѣлаться господствующимъ религіознымъ понятіемъ, что оно не могло ни замѣнить политеизма, хотя онъ самъ уже начиналъ чувствовать свою несостоятельность, ни противоборствовать христіанскому ученію о единомъ Богѣ, хотя, повидимому, язычникамъ, когда пришла пора разставаться съ явно несостоятельными народными вѣрованіями и усвоить понятіе о единомъ Богѣ, всего естественнѣе было обратиться къ своимъ же философамъ, у которыхъ это понятіе было уже выработано, чѣмъ заимствовать его отвнѣ, отъ народа, притомъ, во мнѣніи язычниковъ, стоявшаго очень низко въ культурномъ отношеніи. Однакоже этого не случилось. Понятіе о единомъ Богѣ, находившееся въ системахъ философовъ, не выходило за

предѣлы школы или тѣснаго кружка философски образованныхъ лицъ, не могло сдѣлаться собственно религіознымъ понятіемъ. Значитъ, былъ въ этомъ понятіи какой-либо важный недостатокъ, по которому оно не могло удовлетворить ни религіознаго чувства, ни болѣе глубокаго мышленія, которое въ дальнѣйшемъ движеніи философіи не переставало искать новыхъ, болѣе точныхъ опредѣленій божества.

Въ чемъ же теперь могъ состоять этотъ недостатокъ монотеизма Греческихъ философовъ? Конечно, не въ той его сторонѣ, которою онъ возвысился надъ несостоятельностію политеизма и гилозоизма, т.-е. не въ томъ, что онъ призналъ Бога единымъ и свободнымъ отъ ограниченій чувственными формами бытія духомъ. Слѣдовательно недостатокъ его могъ заключаться только въ положительной его сторонѣ, въ тѣхъ предикатахъ, которые онъ приписалъ Божеству въ замѣнъ оказавшихся неудовлетворительными. Но эти положительные предикаты Греческая мысль, какъ мы видѣли, нашла въ понятіи духа, ближайшее и непосредственное сознаніе котораго человѣкъ имѣлъ въ своемъ собственномъ духѣ, какъ совершеннѣйшей формѣ дѣйствительнаго бытія. Итакъ мы должны обратиться къ этому понятію духа и посмотрѣть, не заключалось ли въ немъ какой либо опасности для истиннаго понятія о Богѣ? Возвысившись надъ антропоморфизмомъ народной религіи, не могла ли Греческая философія допустить другой, болѣе тонкій антропоморфизмъ, чрезъ опредѣленіе Бога чертами и свойствами если не тѣла, то духа человѣческаго,—сущности хотя высшей чувственной природы, но то-же ограниченной, и чрезъ то ограничить и самое понятіе о Богѣ?

Дѣйствительно, возьмемъ понятіе духа человѣческаго, идеальныя черты котораго служатъ къ положительному опредѣленію духа безконечнаго, и мы увидимъ, что, при неосторожномъ перенесеніи предикатовъ его на абсолютное начало бытія, можетъ легко возникнуть невѣрное понятіе о немъ.

Прежде всего, духъ человѣческій не есть существо абсолютно самобытное, развивающее все изъ себя самаго. Его жизнь условливается существованіемъ предметовъ внѣ его находящихся. Въ человѣкѣ духъ является въ соединеніи съ организмомъ, съ веществомъ и въ своемъ развитіи необхо-

димо предполагаетъ его. Духу существенно принадлежитъ разумъ; но дѣятельность разума предполагаетъ внѣ его находящееся познаваемое, — множественные, чувственные предметы. Духъ имѣетъ волю; но для воли опять нуженъ субстратъ дѣйствованія, независимые отъ нея, разнообразные внѣшніе объекты. Вообще, понятіе человѣческаго духа необходимо предполагаетъ понятіе внѣ его находящейся дѣйствительности, отъ него не зависящей, самостоятельной; въ этомъ и состоитъ ограниченность духа, иначе,—существеное свойство его какъ духа конечнаго. Это ограничивающее начало является въ человѣкѣ какъ его тѣло, чрезъ которое и подъ условіемъ котораго только и проявляетъ на опытѣ свое бытіе духовное начало; далѣе,—какъ внѣшняя природа, которая условливаетъ проявленія духа человѣческаго чрезъ организмъ,—вообще, какъ бытіе матеріальное, недуховное, которое противоположно духу и независимо отъ него, но тѣмъ не менѣе составляетъ существенное условіе его жизни. Если теперь мы станемъ мыслить Божество по аналогіи съ человѣческимъ духомъ, даже взявъ его въ абстракціи отъ возможныхъ частныхъ несовершенствъ, съ какими онъ обнаруживается въ томъ или другомъ индивидуумѣ, то естественно должны будемъ признать внѣ Бога нѣчто самобытное, бытіе котораго составляетъ необходимое условіе для проявленія божественной жизни и дѣятельности. Какъ человѣческій духъ имѣетъ подлѣ себя и внѣ себя нѣкоторое чуждое ему бытіе, чрезъ которое и въ которомъ только онъ можетъ выражать свою жизнь, такъ и Духъ Высочайшій долженъ имѣть подлѣ себя и внѣ себя нѣчто чуждое и противоположное себѣ, въ чемъ и чрезъ что онъ проявляетъ свои свойства, что составляетъ матеріалъ для проявленія его разума и воли. Чуждое и противоположное духу человѣческому начало есть вообще вещество, которое является однакожъ необходимымъ условіемъ его жизни, то какъ собственное его тѣло, то какъ окружающій его матеріальный міръ. То же самое вещество, въ его самомъ общемъ и отвлеченномъ понятіи, и есть то чуждое и не зависимое отъ Высочайшаго Духа бытіе, въ которомъ и чрезъ которое обнаруживается его жизнь. Итакъ кромѣ Бога и внѣ Бога есть самобытная матерія, нѣчто совершенно противоположное ему по сущно-

сти, но необходимое для обнаруженія его свойствъ,—разума и воли. Это обнаруженіе состоитъ въ свободномъ образованіи вещества по разумнымъ планамъ божественнаго ума, — въ устроеніи міра изъ первобытной матеріи.

Такимъ образомъ, опредѣляя Божество чертами, заимствованными изъ понятій духа ограниченнаго, мы пришли къ тому представленію о Богѣ, которое можно назвать дуалистическимъ деизмомъ, такъ какъ здѣсь кромѣ Бога признается существованіе другаго начала,—самосущей матеріи.

Такой дуализмъ есть характеристическая принадлежность всей Греческой философіи, въ какой мѣрѣ она признавала бытіе отличнаго отъ міра, единаго, верховнаго виновника его. Невыясненные задатки этого дуализма мы находимъ уже въ архаической философіи, несмотря на утверждаемый ею, повидимому, монизмъ абсолютнаго начала бытія. Гилозоизмъ Іонійскихъ философовъ, гдѣ этому началу совмѣстно приписываются и матеріальные и духовные предикаты, есть ничто иное какъ прикрытый и несознавшій еще себя дуализмъ. Послѣдовательное мышленіе должно было замѣтить несовмѣстимость этихъ предикатовъ въ одномъ началѣ и отнести ихъ къ двумъ противоположнымъ принципамъ бытія: это и сдѣлалъ философъ Іонійской же школы Анаксагоръ, который разложилъ неопредѣленный Іонійскій монизмъ на составные его элементы и получилъ въ результатѣ Божество и матерію. Элеаты, не смотря на рѣшительно повидимому монистическій характеръ ихъ философіи, также не могли совершенно устранить представленія о противоположномъ чистому единому бытію чувственномъ и множественномъ бытіи. Оно является для нихъ какъ необъяснимый, загадочный фактъ призрачнаго, неистиннаго бытія. Хотя это бытіе составляетъ предметъ низшаго, неистиннаго вѣдѣнія, тѣмъ не менѣе, оно существуетъ для ихъ философіи и отношеніе его къ истинному бытію и истинному познанію остается у нихъ неразъясненнымъ *). У Платона, у котораго мы находимъ наиболѣе удовлетворительное, для религіознаго сознанія,

*) „Теперь прекращаю объ истинѣ рѣчь и мысли о вѣрномъ;
Пусть смертное мнѣніе будетъ отселѣ предметомъ науки".
Такъ начинаетъ Парменидъ свое ученіе о природѣ и затѣмъ разсуждаетъ о началахъ природы (свѣтѣ и мракѣ) какъ о чемъ-то реальномъ.

ученіе о Богѣ, принципъ дуализма является въ наиболѣе смягченномъ видѣ. Его матерія не есть оміомеріи Анаксагора, обладающія разнообразными качественными свойствами; она утончается у него почти до небытія; она называется у него *μὴ ὄν*. Однакоже это несущее не есть то же, что несуществующее, а не сущее только по противоположности истинно сущему. Оно имѣетъ достаточно реальности для того, чтобы дѣйствію разума оказывать сопротивленія настолько, что идеи его могутъ осуществляться только несовершеннымъ образомъ, такъ какъ въ естественной необходимости матеріи онѣ находятъ для себя никогда вполнѣ не сокрушимую преграду. Отсюда и міръ не есть вполнѣ совершенное цѣлое, но лишь настолько, насколько Божество могло сдѣлать его совершеннымъ, будучи связано въ своемъ дѣйствованіи матеріею. Это, ограничивающее дѣятельность Бога, начало (*ὕλη*) иначе называется у Платона необходимостію *). По ученію Аристотеля для объясненія міра также необходимо допустить два начала вещей: съ одной стороны, безформенную матерію, съ другой, нематеріальную форму; между ними находится все, что представляетъ соединеніе формы и матеріи,—т.-е. реально существующія конкретныя вещи, природа. Абсолютное начало всѣхъ формъ, форма формъ есть Божество. Такъ какъ матерія, не соединенная съ формою, не есть еще дѣйствительное бытіе, но только одно изъ условій его, то она есть бытіе, только возможное или въ возможности. Въ этомъ отношеніи, какъ противуположность реальному бытію, она можетъ быть названа несущимъ (*μὴ ὄν*), хотя это несущее не есть то же, что несуществующее; она есть только несуществованіе еще опредѣленнаго бытія. Такъ какъ Богъ есть чистая дѣйствительность, а матерія чистая возможность, то Богъ, по мнѣнію Аристотеля, можетъ быть названъ причиною или условіемъ матеріи, такъ какъ всякая возможность существуетъ только подъ условіемъ дѣйствительности, безъ которой не было бы никакой возможности. Но это не значитъ того, чтобы матерія была произведена Богомъ: она обусловлена самымъ существованіемъ Божества независимо

*) Такъ въ Тимеѣ Умъ и Необходимость (*ἀνάγκη*) изображаются какъ два начала міра. 48, a, 68, e.

отъ Его воли. Въ слѣдствіи того, что матерія не зависитъ отъ воли Божества, а есть простой результатъ его существованія, она, по своему бытію, совѣчна Богу, такъ же существуетъ отъ вѣчности, какъ и само Божество.

При предположеніи самобытной матеріи явленіе дѣйствительнаго міра есть естественное слѣдствіе взаимоотношенія Бога и матеріи, какъ двухъ противоположностей. Если Богъ есть Существо безконечно разумное и свободное, и матерія есть нѣчто совершенно неустроенное и пассивное, то какъ въ понятіи Бога, такъ и въ понятіи матеріи одинаково лежитъ необходимость явленія міра. Богъ по своему разуму и благости не могъ допустить, чтобы внѣ его оставалось что-либо безпорядочное и неустроенное; онъ необходимо долженъ былъ дать этому безпорядочному бытію возможно стройный видъ и порядокъ, — образовать κόσμος, стройный міръ. Матерія, по своей инерціи, не могла оказать никакого препятствія къ своему образованію. Но поелику какъ Богъ, такъ и матерія равно вѣчны, точно также какъ вѣчно должно быть въ Божествѣ дѣйствіе его свойствъ, то очевидно и образованіе міра должно быть вѣчнымъ; Богъ отъ вѣка долженъ образовать и устроять матерію. Итакъ, не только Богъ и матерія вѣчны и взаимно себя предполагаютъ, но Божество предполагаетъ теперь уже не просто матерію, но матерію образуемую, міръ. Такимъ образомъ, Богъ и міръ оказываются тѣсно связанными и взаимно условливающими себя понятіями; Богъ не мыслимъ безъ міра и на оборотъ.

Но если теперь понятіе о Богѣ въ дѣйствительности предполагаетъ не просто понятіе о матеріи, но о матеріи постоянно образуемой, т.-е. о мірѣ, то отношеніе между ними, при дальнѣйшемъ проведеніи дуалистическаго принципа, можетъ представиться совершенно въ иной и новой формѣ, чѣмъ было прежде. Абсолютная противоположность между Богомъ и матеріею, выступающая во всей рѣзкости, какъ скоро мы беремъ ихъ въ отвлеченіи и раздѣльности, начинаетъ сглаживаться, какъ скоро вмѣсто чистой матеріи мы беремъ матерію организованную, т.-е. міръ. Міръ находится въ болѣе близкомъ и тѣсномъ отношеніи къ Богу и не представляетъ столь рѣзкаго противорѣчія ему, какъ нестройная матерія. Чтобы опредѣлить это болѣе тѣсное отношеніе,

философская мысль обратилась къ тому же понятію человѣческаго духа, которое, какъ мы видѣли, послужило источникомъ дуалистическаго міросозерцанія вообще. Для нашего духа такая, постоянно имъ организуемая и оживляемая, матерія, съ которою онъ существенно соединенъ, есть его собственное тѣло, въ которомъ онъ живетъ и дѣйствуетъ. На основаніи аналогіи можно теперь предположить, что и міръ къ Духу Высочайшему находится точно въ такомъ же отношеніи, какъ нашъ организмъ къ нашей душѣ. Вселенная въ сущности есть не что иное, какъ организмъ, оживляемый Высочайшимъ духовнымъ Началомъ и столько же тѣсно и существенно связанный съ нимъ, какъ наше тѣло съ душею. Эту, послѣдовательно вытекающую изъ дуализма, мысль усвоила и развила стоическая философія, назвавъ Бога душею міра, а вселенную въ ея существенномъ соединеніи съ Божествомъ,—одушевленнымъ живымъ существомъ (ζῶον ἔμψυχον).

Мы замѣтили, что монотеизмъ Греческихъ философовъ, въ которомъ философская мысль возвысилась надъ миѳологическими представленіями народной религіи, оказался однакоже неудоволетворительнымъ для религіознаго сознанія. Онъ не могъ ни окончательно устранить народной религіи, ни замѣнить для Грековъ христіанскаго понятія о единомъ Богѣ.

Теперь, когда нами указана основная, исходная точка этого монотеизма въ аналогическомъ перенесеніи на Божество свойствъ ограниченнаго, человѣческаго духа, не трудно найти и главную причину его неудовлетворительности.

Основная идея Эллинскаго политеизма состояла въ представленіи божественнаго начала въ идеальныхъ чертахъ человѣка. Но тотъ человѣкъ, высшее достоинство котораго сравнительно съ природою и ея силами признало религіозное сознаніе и въ которомъ, поэтому, думало найти идеальныя черты для опредѣленія абсолютно совершеннаго начала, былъ однакоже естественный человѣкъ въ неразрывномъ единствѣ духовной и чувственной сторонъ его природы. Поэтому и въ представленіе о божественномъ началѣ неизбѣжно должны были войти не только высшія, чисто духовныя качества и совершенства человѣка, но и тѣ явленія его природы, кото-

рыя условливаются соединеніемъ въ немъ духовнаго начала съ чувственностію. Въ видѣ боговъ были идеализированы и возведены на степень божественнаго достоинства и такія стороны человѣческой натуры, которыя не только не могли быть возвышены до уровня божественнаго начала, но, напротивъ, уничтожали это начало, низводя его до уровня человѣческихъ недостатковъ. Въ мірѣ боговъ явились олицетворенія не только добродѣтелей и совершенствъ, но и пороковъ и страстей.

Философія, какъ мы видѣли, согласно съ своею задачею, возвысившись надъ чувственною формою богопознанія, устранила какъ понятіе множества боговъ, такъ и чувственно-антропоморфическій элементъ въ представленіи о Богѣ. Но за устраненіемъ этихъ сторонъ, исчезла-ли въ ней совершенно основная идея Эллинскаго политеизма? Очевидно, нѣтъ. Изъ понятія идеальнаго человѣка изчезла конкретная множественность и чувственная сторона его природы; но высшая сторона, духовная осталась неприкосновенною; миѳологическій идеальный человѣкъ, съ его чувственно-духовною природою, превратился въ идеальный духъ, но духъ человѣческій, ограниченный внѣ его лежащею дѣйствительностію. Задача философіи по отношенію къ религіи состояла собственно въ томъ, что она отвлекла идею духа, или духовнаго начала вообще, отъ индивидуальныхъ обнаруженій его въ человѣкѣ. Отсюда видно, что Греческая философія, несмотря на внѣшнее враждебное отношеніе ея къ народной религіи, въ сущности, находится съ нею въ родственной связи. Она выражаетъ въ области философской мысли ея же завитую въ чувственныя формы идею и продолжаетъ ея дѣло. Въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей она высказываетъ ясно и отчетливо въ формѣ понятій то, что смутно и инстинктивно чувствовала и безуспѣшно старалась выразить религія. Вражда между ними касалась болѣе формъ пониманія чѣмъ сущности дѣла. Деизмъ Греческихъ философовъ въ сущности тотъ же антропоморфизмъ, только болѣе тонкій, чѣмъ грубый антропоморфизмъ религіи.

Но, находясь такимъ образомъ въ родствѣ съ народною религіею, а чрезъ нее и со всѣмъ язычествомъ, такъ какъ Эллинскій политеизмъ былъ только послѣдовательнымъ завер-

шеніемъ всего миѳологическаго процесса, деизмъ Греческихъ философовъ долженъ былъ раздѣлять и его коренной недостатокъ,—ограниченіе природы Божества, при чемъ утрачивалось понятіе объ его абсолютности.

Мы видѣли, что главный недостатокъ политеизма, независимо отъ представленія божества въ чувственной формѣ, состоялъ въ томъ, что чрезъ признаніе многихъ боговъ и ограниченіе одного другимъ, въ немъ ограничивалось божественное начало и уничтожалось понятіе объ его абсолютности. Но то же самое ограниченіе, только въ иной формѣ, не осталось ли и въ монотеизмѣ Греческихъ философовъ? Противополагая Богу самобытную матерію или міръ, въ основѣ котораго лежитъ самобытная матерія, мы ограничиваемъ божество почти также, какъ, по политеистическому представленію, каждый изъ многихъ боговъ ограничиваетъ находящагося подлѣ него другаго. Положимъ, что единое божественное существо стоитъ несравненно выше надъ совокупностію всего міроваго бытія, чѣмъ Зевсъ надъ всѣми Олимпійскими богами; но тѣмъ не менѣе и о немъ по отношенію къ самостоятельности міроваго бытія можно сказать то же, что прежде сказано нами о многихъ богахъ; его сила прекращается тамъ, гдѣ начинается самостоятельность матеріи. Но, при такомъ противоположеніи обоихъ, уже не выдерживается идея истинно абсолютнаго, каковымъ должно быть истинно божественное.

Въ самомъ дѣлѣ, понятіе о Богѣ, какъ о Существѣ абсолютномъ не только по бытію, но и по совершенствамъ, само собою устраняетъ мысль о самостоятельности матеріи, какъ другаго начала бытія. Допуская такое самостоятельное начало кромѣ Бога, признавая два начала, мы ограничиваемъ одно другимъ, такъ что ни одно изъ нихъ не можетъ быть истинно абсолютнымъ. Притомъ, Богъ будетъ ограниченъ не только по своему бытію, но и по своимъ свойствамъ. Если существуетъ вѣчная матерія, то Богъ не будетъ абсолютно свободенъ; его дѣйствія будутъ условливаться или ограничиваться матеріею. Его произведенія не могутъ быть такъ совершенны, какъ того требовала бы его премудрость и благость, и несовершенства ихъ онъ предотвратить не въ

силахъ. Его всемогуществу положены границы, точно также какъ его благости и разуму.

Нельзя сказать, чтобы это затрудненіе, — согласить бытіе матеріи какъ самостоятельнаго начала съ идеею абсолютнаго, не предносилось уму Греческихъ философовъ. Это затрудненіе и было причиною того, что они старались какъ можно бо́лѣе утончить, ограничить понятіе о матеріи, такъ чтобы она по отношенію къ божеству представляла какъ можно меньше реальности, какъ можно меньше ограничивающихъ свойствъ. Мы видѣли что у Платона матерія по отношенію къ Божеству, какъ истинно сущему, опредѣляется какъ μὴ ὄν, несущее, хотя это несущее не есть тоже, что несуществующее; у Аристотеля она есть бытіе только возможное. Но, съ одной стороны, подобныя представленія только маскировали затрудненіе, а не устраняли его, потому что, какъ бы мало мы ни придавали реальности матеріи, если она есть *что-нибудь*, а не чистое *ничто*, то она всегда окажется началомъ, ограничивающимъ абсолютное. Съ другой—такого рода представленія уничтожаютъ и самое понятіе о матеріи, какъ началѣ самостоятельномъ. Мы напрасно старались бы мыслить вмѣстѣ напр. съ Платономъ матерію какъ нѣчто совершенно безформенное (ἄμορφον), какъ нѣчто несущее, но въ тоже время и существующее. Мы не иначе можемъ представить себѣ матерію, какъ бытіемъ имѣющимъ какое-либо качество, какую-либо форму, въ видѣ ли то атомовъ или сплошь протяженнаго вещества (continuum), смѣшенія элементовъ и т. п. Бытіе, не имѣюще никакой опредѣленности, никакихъ качествъ, не мыслимо. Но если мы представляемъ матерію съ какимъ-либо качествомъ, формою или свойствами, то раждается вопросъ: откуда же въ ней эти свойства, эта форма? По самому понятію о матеріи, какъ началѣ абсолютно пассивномъ, мы должны будемъ искать причины самыхъ свойствъ матеріи въ существѣ активномъ, въ Богѣ. Такимъ образомъ самое понятіе о матеріи (если только мы желаемъ имѣть дѣйствительное, положительное понятіе, а не нѣчто немыслимое) уже уничтожаетъ ея самостоятельность. Если и можно допустить существованіе матеріи, то не какъ начала самобытнаго, а какъ произшедшей, сотворенной субстанціи. Такимъ образомъ дуализмъ уничтожается.

Далѣе, дуализмъ не достигаетъ и той цѣли, которая вызвала его. Философскій мотивъ признанія вѣчной матеріи состоитъ въ томъ, что существованіемъ ея удобно объясняется ограниченность, несовершенство и самое зло въ мірѣ. Но эти свойства не могутъ зависѣть отъ матеріи какъ матеріальности предметовъ. Сама по себѣ матерія есть безкачественное бытіе и къ ней не могутъ быть прилагаемы предикаты совершенства и несовершенства, добра и зла. Явленіе различныхъ степеней совершенства, и если этимъ условливается добро и зло, то и этихъ качествъ, зависитъ отъ той причины, которая формируетъ матерію и сообщаетъ ей различные виды бытія. Поэтому ограниченность и степени совершенства мы находимъ и въ тѣхъ обнаруженіяхъ бытія, которыя не могутъ быть названы матеріальными, напр. въ мірѣ духовномъ. Такъ и самый идеальный міръ у Платона, въ его отрѣшенности отъ чувственнаго проявленія, представляетъ однакоже множественность идей и относительныя степени совершенства, по которымъ одна идея въ сравненіи съ другою можетъ быть названа менѣе совершенною. Вообще, полагая въ матеріи причину ограниченности и несовершенства предметовъ міра, мы должны бы признать всѣ предметы, кромѣ Бога, болѣе или менѣе матеріальными, такъ какъ всѣ они болѣе или менѣе несовершенны; но это значило бы допустить мысль явно несостоятельную и нераздѣляемую даже тѣми философами, которые видятъ въ матеріи начало зла и несовершенства. Такъ напр. у Платона не только идеальный міръ, но и духовное начало въ человѣкѣ признаются нематеріальными.

Но какъ скоро допускается возможность созданія Богомъ чисто нематеріальныхъ предметовъ и притомъ, если эти предметы представляются намъ болѣе совершенными, чѣмъ матеріальные, то этимъ уже устраняется и необходимость признанія матеріи, какъ начала самосущаго для объясненія возможности божественной дѣятельности. Богъ могъ создать и притомъ лучшее и совершеннѣйшее въ мірѣ и безъ посредства матеріи. Если же и можно допускать ея существованіе для объясненія особенностей предметовъ и явленій міра физическаго, то нѣтъ никакой необходимости признавать ее и самобытною и вѣчною. Если Богъ въ состояніи былъ произвести идеальные типы и

формы вещей, если онъ могъ образовать въ стройный міръ матерію, то онъ могъ и создать ее. Послѣднее не только не труднѣе перваго, но во столько разъ удобнѣе, во сколько легче произвести болѣе простое и однообразное, какова матерія, чѣмъ болѣе сложное и совершенное, каковъ міръ устроенный изъ матеріи.

Дуалистическій деизмъ, въ болѣе совершенномъ и философски развитомъ видѣ, составляетъ принадлежность Греческой философіи. Здѣсь онъ носитъ, по преимуществу, отвлеченный, метафизическій характеръ противоположенія Бога и матеріи. Но съ пониженіемъ уровня философской мысли, съ упадкомъ Греческой философіи и съ вторженіемъ въ ея область инородныхъ, восточныхъ элементовъ, этотъ дуализмъ въ религіозномъ сознаніи могъ принять своеобразный оттѣнокъ. Удовлетворительное болѣе или менѣе для философской мысли понятіе о матеріи, особенно въ столь отвлеченной формѣ, какъ Платоново представленіе о ней, какъ о бытіи несущемъ или Аристотеля, какъ о бытіи возможномъ, не годилось для религіознаго сознанія, которое естественнѣе должно было стремиться дать этому понятію болѣе живую, конкретную форму. Матерія въ этомъ сознаніи должна была явиться не въ видѣ абстрактнаго нѣчто, но какъ живое, дѣятельное, противоположное Божеству начало. Это и имѣло мѣсто въ различныхъ гностическихъ сектахъ первыхъ вѣковъ христіанства, ученіе которыхъ составляло смѣсь идей Греческой философіи, понятій христіанскихъ и религіозныхъ представленій Востока. Но съ особенною ясностію и рѣшительностію это воззрѣніе выразилось въ Манихействѣ, возникшемъ не безъ вліянія древнѣйшаго Персидскаго религіознаго дуализма. Древне-персидское представленіе объ Ариманѣ, какъ зломъ, противоположномъ Ормузду началѣ, здѣсь слилось съ Греческимъ представленіемъ о матеріи и христіанскимъ о діаволѣ. Такъ какъ для религіознаго сознанія въ дуализмѣ преобладающій интересъ имѣетъ не метафизическая, а нравственная сторона, то она и выступила здѣсь на первый планъ въ опредѣленіи предикатовъ двухъ абсолютныхъ началъ. Они явились въ видѣ двухъ верховныхъ боговъ: добраго и злаго. Дуализмъ этого рода въ отличіе отъ Греческаго метафизическаго можетъ быть названъ иѳическимъ дуализмомъ.

Несмотря на особенности метафизическаго и иѳическаго дуализма, коренной недостатокъ того и другаго одинъ и тотъ же. Это стремленіе разума опредѣлять идею Бога, какъ духа высочайшаго, по аналогіи съ человѣческимъ, ограниченнымъ духомъ. Различіе здѣсь также въ томъ, что Греческая философія обратила вниманіе на активную и пассивную стороны въ жизни духа, на самодѣятельность нашего я и на ограниченіе этой самодѣятельности, внѣ меня находящимся и отъ меня независимымъ бытіемъ,—что̀ по аналогіи въ примѣненіи къ духу абсолютному привело къ представленію Бога, какъ абсолютно активнаго, и матеріи, какъ пассивнаго начала. Гностико-манихейскій дуализмъ обратилъ, напротивъ, вниманіе на иѳическія противоположности человѣческой натуры, на добрую и худую стороны въ ней, что̀ по аналогіи, въ примѣненіи къ абсолютному началу бытія, привело къ представленію добраго и злаго божества.

Теорія иѳическаго дуализма не получила дальнѣйшей философской обработки и не вышла изъ предѣловъ религіознаго ученія. Философская несостоятельность этой теоріи очевидна. При сколько-нибудь внимательномъ взглядѣ на міръ и его явленіе не трудно замѣтить, что цѣлесообразный строй и единство вселенной, гармонія ея частей и предметовъ, указываютъ на единство творческаго начала и никакъ не могутъ быть результатомъ борьбы двухъ активныхъ началъ. Далѣе, легко замѣтить и то, что иѳическая противоположность добра и зла имѣетъ мѣсто только въ приложеніи къ практическимъ дѣйствіямъ человѣка и не можетъ быть переносима внѣ его, на предметы и явленія природы, которыя не могутъ быть ни добрыми, ни злыми. Если именами добра и зла назвать совершенство и несовершенство предметовъ, то и здѣсь опять, съ одной стороны, нельзя рѣзко разграничить ихъ на совершенныя и несовершенныя, такъ какъ одинъ и тотъ же предметъ можетъ быть и совершеннымъ относительно другаго, ниже его лежащаго, и несовершеннымъ въ сравненіи съ высшимъ; съ другой, самая оцѣнка совершенства и несовершенства предметовъ неизбѣжно будетъ принимать субъективный характеръ; мы будемъ разцѣнивать ихъ по отношенію къ личной пользѣ или вреду для человѣка, что̀ и имѣло мѣсто въ религіи Зороастра. Не говоримъ о капитальномъ недостаткѣ иѳиче-

скаго дуализма, общемъ ему съ дуализмомъ метафизическимъ, объ ограниченіи абсолютнаго или, лучше сказать, двухъ абсолютныхъ одного другимъ, причемъ ни одно не заслуживаетъ имени истинно абсолютнаго. Здѣсь этотъ недостатокъ выступаетъ съ гораздо большею рѣзкостію и очевидностью, чѣмъ въ Греческой философіи, такъ какъ здѣсь вмѣсто чисто пассивнаго, наименѣе ограничивающаго, поэтому, дѣятельность Божества начала, матеріи, мы имѣемъ представленіе о личномъ, дѣятельно противоборствующемъ Божеству, началѣ зла.

Какъ иѳическій, такъ и метафизическій дуализмъ есть міросозерцаніе, принадлежащее, по преимуществу, древней философіи. Въ новой философіи послѣдователемъ иѳическаго или манихейскаго дуализма почитали иногда Бэля, автора знаменитаго въ свое время: Dictionnaire historique et critique (1702. 2 ed.). Но это невѣрное мнѣніе о немъ сложилось кажется потому, что въ статьѣ о манихействѣ онъ съ особеннымъ сочувствіемъ говорилъ въ пользу этого воззрѣнія. Въ дѣйствительности, Бэля скорѣе должно назвать скептикомъ. Что касается до метафизическаго дуализма, то изъ новѣйшихъ философовъ, раздѣляющихъ это воззрѣніе, мы можемъ указать на Дробиша, послѣдователя Гербарта, и на извѣстнаго Милля.

Гербартъ, какъ извѣстно, въ своей философіи не высказалъ ясно своего понятія о Богѣ и его отношеніи „къ простымъ реальностямъ“, составляющимъ основу бытія; дополнить и развить его систему въ этомъ отношеніи приняли на себя его ученики. По ученію этого философа, абсолютное бытіе не есть нѣчто абсолютно единое, но безконечная множественность простыхъ, нематеріальныхъ, конечно, реальностей. Но въ то же время онъ допускаетъ существованіе Божества, какъ высочайшей, разумной причины стройнаго объединенія этихъ простыхъ реальностей въ цѣлесообразное міровое цѣлое. Какъ относятся эти реальности къ высочайшему Существу, Гербартъ не опредѣлилъ точно. Вотъ какъ объясняетъ это Дробишъ въ своей Философіи религіи: „Богъ можетъ творить только то, что способно *происходить* или возникать, т.-е. бытіе разнообразное и измѣнчивое, а не простое и неизмѣнно сущее. Простые элементы вещей, реальныя сущности, монады не могутъ быть сотворенными. Въ понятіи просто сущаго

заключается то, что оно не можетъ произойти или возникнуть или быть произведеннымъ другимъ; сущее стоитъ на своихъ собственныхъ ногахъ и не опирается на что-либо иное; для бытія не можетъ быть причины или производящей его силы. Но должно имѣть въ виду, что мы говоримъ здѣсь объ элементахъ, о простыхъ реальностяхъ; да не подумаетъ кто-либо, что мы защищаемъ мысль о несозданности матеріи. Нѣтъ; матерія есть уже нѣчто сложенное изъ этихъ простыхъ элементовъ... Мысль о твореніи изъ абсолютнаго *ничто* должна быть оставлена; но можетъ и должно быть допущено твореніе изъ *простаго нѣчто*“ *). Этого отрывка вполнѣ достаточно, чтобы видѣть, что понятіе о Богѣ Гербартовской школы рѣшительно дуалистическое со всѣми недостатками дуализма. То обстоятельство, что независимыя по бытію отъ Бога простыя реальности или монады не суть матерія, такъ какъ матерія уже изъ нихъ слагается, не только не помогаетъ дѣлу, но еще болѣе ограничиваетъ Божество, чѣмъ такъ называемая самобытная матерія древнихъ философовъ. Утонченная до послѣдней возможности, до несущаго, матерія Платона и Аристотеля по своей пассивности и безформенности представляла minimum самостоятельности и minimum ограничивающихъ свойствъ. Но не таковы простыя реальности Гербарта и Дробиша; они суть нѣчто совершенно положительное и владѣющее самобытнымъ характеромъ. И дѣйствительно, изъ дальнѣйшихъ разъясненій Дробиша оказывается, что всю дѣятельность Бога по отношенію къ простымъ реальностямъ онъ склоненъ ограничить произведеніемъ только цѣлесообразныхъ явленій въ мірѣ.

Съ большею ясностію и откровенностію, чѣмъ у Дробиша, высказывается дуалистическое воззрѣніе у Д. С. Милля въ изданныхъ послѣ его смерти: „трехъ опытахъ о религіи“. Онъ почитаетъ Бога не всемогущимъ творцемъ міра, а только образователемъ данной міровой матеріи, сила котораго ограничивается тѣми условіями, которыя заключаются въ природѣ этой матеріи. Въ этой ограниченности его силы и заключается причина разнообразныхъ несовершенствъ его творенія, которое, при неоспоримыхъ слѣдахъ мудрости и благости своего

*) Drobisch: Grundlehren d. Religionsphilosophie. 1840. p. 202. 203.

устроителя, заключаетъ въ себѣ такъ много зла всякаго рода, что не можетъ быть мыслимо какъ дѣло абсолютнаго всемогущества, мудрости и благости. Только съ признаніемъ метафизической ограниченности Божества можно удержать понятіе его нравственной чистоты и возвышенности, потому что только такимъ образомъ причина недостатковъ и зла можетъ быть не относима на счетъ Бога. Многіе нравственные недостатки и противорѣчія въ обыкновенной идеѣ о Богѣ происходятъ частію отъ нечистыхъ нравственныхъ представленій болѣе грубыхъ временъ, а частію именно отъ того, что вслѣдствіе привычнаго предположенія, будто благому началу должно приличествовать и безконечное всемогущество, мы необходимо должны вносить въ идею о Богѣ неразрѣшимыя противорѣчія. Но какъ скоро съ устраненіемъ предиката всемогущества на Богѣ не будетъ тяготѣть отвѣтственность за теченіе дѣлъ въ мірѣ, то мы будемъ въ состояніи составить себѣ болѣе чистое и соотвѣтственное понятіе божественнаго идеала. Конечно, и при этомъ послѣдняя цѣль его творческой дѣятельности, послѣдняя міровая цѣль, будетъ отъ насъ закрыта. Согласно съ опытомъ здѣсь мы можемъ допустить только то, что счастіе твореній лежало въ его намѣреніяхъ при мірообразованіи, хотя ни въ какомъ случаѣ не было его единственною и исключительною цѣлью. Что касается до дѣятельнаго отношенія Бога къ созданному или, точнѣе, образованному Имъ міру, то Милль скорѣе склоненъ отвергнуть, чѣмъ признать его. Что несовершенно задуманное или несовершенно удавшееся вслѣдствіе условій, налагаемыхъ матеріею, произведеніе подобно не вполнѣ хорошо устроенной машинѣ, то тамъ, то здѣсь можетъ нуждаться въ помогающей и исправляющей рукѣ, это хотя само по себѣ и не невозможно, но, въ частности, на самомъ дѣлѣ ничѣмъ и никогда не можетъ быть доказано, потому что, какъ бы необычайнымъ ни казалось намъ какое-либо явленіе въ природѣ, мы не можемъ считать себя въ правѣ производить его отъ сверхъ-естественной причины до тѣхъ поръ, пока не узнаемъ вполнѣ всѣхъ возможныхъ естественныхъ причинъ,— отъ чего мы далеки въ настоящемъ случаѣ. Но скептически относясь къ возможности дѣятельнаго отношенія Бога къ міру, Милль, тѣмъ не менѣе, готовъ допустить нѣкоторое религіозное отношеніе человѣка къ Богу въ довольно своеобразной формѣ,—

формѣ содѣйствія Богу въ выполненіи имъ своихъ цѣлей созданія міра. Понятіе Бога ограниченнаго матеріею, поэтому не всемогущаго, „допускаетъ одно такое высокое чувство, которое недоступно вѣрующимъ во всемогущество добраго начала вселенной,— это чувство того, что мы помогаемъ Богу, воздавая Ему за полученное отъ него благо, добродѣтельнымъ содѣйствіемъ Ему, въ чемъ Онъ, не будучи всемогущимъ, дѣйствительно нуждается и чѣмъ нѣсколько скорѣе достигается осуществленіе его плановъ. Условія человѣческаго бытія въ высшей степени благопріятны для возрастанія, усиленія такого чувства; потому что постоянно идетъ борьба между силой добра и силой зла, борьба, въ которой можетъ принять нѣкоторое участіе самое слабое человѣческое существо и въ которой даже малѣйшее пособіе правой сторонѣ, правда медленно и часто совсѣмъ незамѣтно, но ведетъ къ прогрессу, къ преобладанію добра надъ зломъ, обѣщаетъ, хотя и не близкое, но и не невѣрное, окончательное торжество добра“. Милль полагаетъ, что этой именно мысли о союзѣ человѣка съ Богомъ для достиженія общей цѣли „предназначено, съ сверхъестественной санкціей или безъ оной, быть религіей будущаго *).

Характеристическая черта и вмѣстѣ коренной недостатокъ деизма въ тѣхъ формахъ, въ какихъ мы до сихъ поръ его разсматривали, есть ограниченіе Божества внѣ его находящимся, самостоятельнымъ и независимымъ отъ него по происхожденію, бытіемъ,—будетъ ли то самосущая матерія древнихъ Греческихъ философовъ и Д. С. Милля, личное, противоборствующее благому Богу начало Гностиковъ и Манихеевъ или простыя реальности Гербарта. Но этими формами не исчерпывается понятіе деизма. Въ новой философіи подъ именемъ деизма большею частію разумѣется то представленіе о Богѣ, которое было господствующимъ у Англійскихъ и Французскихъ философовъ конца XVII и XVIII вѣка и которыхъ спеціально обозначаютъ именемъ деистовъ (англичане: Гербертъ, Болингброкъ, Толандъ, Коллинсъ, Тиндаль и др.; французскіе энциклопедисты: Вольтеръ, Руссо и др.). Если мы оставимъ въ сторонѣ тѣ отрицательные признаки этого

*) О Миллѣ см. Pfleiderer, Religionsphilosophie. 1878. 190. 191. А. Волкова, статья: „Три опыта о религіи“—Милля. Правосл. Собесѣдникъ. 1879.

рода деизма, по которому онъ противополагается собственно христіанскому ученію о Богѣ (отрицаніе возможности сверхъестественнаго Откровенія и чудесъ и авторитета положительной религіи въ дѣлѣ знанія), и обратимъ исключительное вниманіе на его положительное понятіе о Богѣ, то характеристическимъ признакомъ его въ отличіе отъ другихъ представленій о Богѣ должны будемъ признать ограниченіе божественной дѣятельности однимъ твореніемъ міра и отрицаніе затѣмъ живаго отношенія его къ міру, того отношенія, которое мы называемъ Промысломъ. Эта черта въ ученіи о Богѣ деистовъ есть самая выдающаяся; она выступаетъ на первый планъ то въ формѣ возраженій противъ Промысла, то въ видѣ положительнаго утвержденія самостоятельности міра, неизмѣнности его законовъ и независимости теченія міровой жизни отъ высшаго, сверхъестественнаго „вмѣшательства“. Смыслъ, какъ этой полемики противъ Промысла, такъ и усиленнаго отстаиванія независимости міра отъ вліянія Божества, по отношенію къ понятію о Богѣ, которое должно отсюда возникнуть, понятенъ. Задача деизма—утвердить полную самостоятельность и независимость міра отъ Бога, кромѣ момента его творенія. За исключеніемъ этого момента, Богъ и міръ противополагаются какъ двѣ самостоятельныя и независимыя субстанціи. Богъ остается въ неизмѣримой дали празднымъ и безучастнымъ зрителемъ сотвореннаго имъ міра; въ мірѣ все существуетъ и совершается по своимъ, хотя въ началѣ и даннымъ Богомъ, но затѣмъ абсолютно независимымъ отъ Него, естественнымъ законамъ.

Этого опредѣленія основной идеи деизма XVII—XVIII ст. достаточно, чтобы видѣть, почему мы пріурочиваемъ это возрѣніе къ прежде изложеннымъ нами формамъ понятія о Богѣ. Между ними нельзя не видѣть существеннаго сходства и по основному ихъ характеру и вмѣстѣ по коренному ихъ недостатку. Этотъ основной характеръ состоитъ въ ограниченіи Бога внѣ его лежащимъ бытіемъ, а коренной отсюда недостатокъ, — въ противорѣчіи подобнаго представленія о Богѣ понятію объ Его абсолютности. Различіе между древнимъ и новымъ деизмомъ, конечно, въ томъ, что въ первомъ причина этого ограниченія (матерія) признается независимою отъ Бога по происхожденію, а въ послѣднемъ міръ въ своемъ происхожденіи вполнѣ зависитъ отъ него. Но затѣмъ міръ по отно-

шенію къ Творцу получаетъ такое же самостоятельное положеніе, какъ и самостоятельная матерія и одинаково полагаетъ предѣлъ дѣятельности Божества. Нельзя не отмѣтить и другой черты сходства между древнимъ и новымъ деизмомъ. Какъ тамъ ограниченіе Бога матеріею являлось естественнымъ результатомъ аналогіи между конечнымъ духомъ человѣческимъ, ограниченнымъ въ своемъ проявленіи внѣ его лежащимъ бытіемъ, такъ и здѣсь ограниченіе Бога міромъ отъ него отдѣльнымъ мыслится также по аналогіи съ производительною дѣятельностію человѣка, для котораго продуктъ его дѣятельности есть нѣчто внѣшнее, отдѣльно и самостоятельно существующее. Богъ въ деизмѣ представляется въ видѣ мудраго механика, создавшаго міръ такъ хорошо, что онъ можетъ и долженъ существовать независимо, не нуждаясь въ дальнѣйшей помощи руки его устроившей. Богъ новѣйшихъ деистовъ такимъ образомъ напоминаетъ и мудраго архитектона Платона и еще болѣе перваго двигателя Аристотеля со всѣми его недостатками; онъ, подобно послѣднему, сообщаетъ лишь первое начало, первый толчекъ мірообразованію; затѣмъ все идетъ само собою безъ его помощи, а онъ остается праздным созерцателемъ находящагося предъ нимъ міра *).

---

*) Указанныя нами черты сходства между новѣйшимъ деизмомъ и ученіемъ о Богѣ древнихъ Греческихъ философовъ объясняютъ, почему мы сочли себя вправѣ соединить то и другое воззрѣніе подъ общимъ названіемъ *деизмъ*. Слово: *деизмъ* одно изъ самыхъ неопредѣленныхъ въ философской терминологіи. Оно неизвѣстно было ни въ древности, ни въ средніе вѣка: впервые деистами стали называть социніанъ или новыхъ аріанъ, отрицавшихъ божественность Іисуса Христа. Затѣмъ деистами стали называть тѣхъ, кто признавалъ только истины бытія Божія, безсмертія души и идеи нравственнаго долга; кто въ дѣлѣ религіи старался стоять независимо отъ христіанскаго и вообще положительнаго вѣроученія и признавалъ лишь тѣ понятія о Богѣ, которыя основаны на началахъ разума. Но очевидно это понятіе деизма слишкомъ широкое, такъ какъ подъ него могли бы подойти почти всѣ философскія системы древняго и новаго міра. Деизмъ былъ бы тождественъ съ каждымъ самостоятельнымъ философскимъ ученіемъ о Богѣ. Кромѣ этихъ общихъ признаковъ деизма, спеціальною чертою деизма XVII—XVIII столѣтія служитъ, какъ мы видѣли, отрицаніе живаго и дѣятельнаго участія Божества въ міроправленіи, въ отличіе отъ теизма признающаго такое участіе. Мы, какъ видно изъ нашего изслѣдованія, разумѣемъ подъ именемъ деизма такое понятіе о Богѣ, въ которомъ Божество ограничивается внѣ его находящимся бытіемъ (будетъ-ли то матерія или созданный

Но находясь по своей основной идеѣ въ родствѣ съ древнимъ Греческимъ деизмомъ, новѣйшій деизмъ не только не представляетъ собою никакого дальнѣйшаго усовершенія понятія о Богѣ въ этомъ направленіи, но далеко ниже древняго своего прототипа и по своему значенію въ исторіи философіи и по своей дѣйствительной цѣнности. Собственно въ философскомъ мірѣ ученіе деистовъ XVII—XVIII вѣка никогда не пользовалось особеннымъ уваженіемъ и не имѣло вліянія на ходъ новѣйшей философской мысли въ раскрытіи понятія о Богѣ. Имена указанныхъ нами деистовъ принадлежатъ къ второстепеннымъ и малозначительнымъ именамъ въ исторіи философіи. Болѣе публицисты и литераторы чѣмъ строгіе философы, они не могли дать и строго философской оригинальной постановки ученія о Богѣ съ своей деистической точки зрѣнія. При томъ же, въ своемъ деистическомъ воззрѣніи они руководились не однимъ научнымъ, философскимъ интересомъ; ихъ деизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ не столько какой-либо дѣйствительной, хотя и односторонне понятой, потребности философскаго мышленія, сколько ожесточенной враждѣ противъ такъ-называемаго ими супранатурализма христіанской религіи. Поэтому и вся сила его въ многочисленныхъ и разнообразныхъ возраженіяхъ противъ возможности и дѣйствительности Промысла, чудесъ, откровенія и пр. Что касается положительнаго

имъ самимъ міръ). Мы бы могли назвать возрѣніе по существенной его идеѣ,—дуализмомъ, еслибъ этотъ терминъ не имѣлъ еще болѣе неустановившагося въ философіи значенія чѣмъ слово: деизмъ. Извѣстно, что смыслъ слова: дуализмъ то съуживается до названія имъ только того воззрѣнія, которое мы обозначили именемъ иѳическаго дуализма (ученіе Зороастра, Манихеевъ), то расширяется (въ идеалистической философіи) до того, что дуализмомъ называютъ всякое, законное даже признаніе субстанціальнаго отличія Бога отъ міра, даже вообще различеніе духа и матеріи. Такъ напр. извѣстный историкъ философіи Куно Фишеръ обвиняетъ въ дуализмѣ Декарта, который кромѣ Бога признавалъ существованіе двухъ сотворенныхъ имъ субстанцій; духа и матеріи. Для философіи религіи, въ сравненіи съ этимъ словомъ, терминъ: деизмъ имѣетъ то преимущество, что указываетъ прямо на извѣстное понятіе о Богѣ, а не на общій метафизическій источникъ его. Отношеніе понятія деизма къ метафизическому дуализму то же, что пантеизма къ идеализму и атеизма къ матеріализму. Слова: деизмъ, пантеизмъ, атеизмъ, указываютъ на эту именно сторону въ дуализмѣ, идеализмѣ и матеріализмѣ, которая имѣетъ интересъ для религіознаго сознанія и даже философіи религіи.

понятія о Богѣ, то оно у деистовъ вовсе не раскрыто и философски не обосновано. Лучше сказать, для общаго опредѣленія Божества они берутъ обыкновенно христіанское понятіе о Богѣ, какъ о высочайшемъ всесовершенномъ Существѣ; они только стараются доказать, что съ этимъ понятіемъ непримиримы фактически существующія нестроенія въ мірѣ физическомъ и духовномъ, и что самое это понятіе требуетъ ограниченія отношенія Бога къ міру однимъ актомъ творенія съ признаніемъ полной самостоятельности міра.

Не входя здѣсь въ критическій разборъ отрицательной стороны въ ученіи новѣйшаго деизма, его возраженій противъ возможности и дѣйствительности Промысла *), мы ограничимся указаніемъ лишь на одинъ коренной недостатокъ этого воззрѣнія, общій ему съ древнимъ, дуалистическимъ деизмомъ,— это на ограниченіе имъ абсолютности Божества, какъ по бытію, такъ и по совершенствамъ.

Что Богъ есть Существо абсолютное,—это первая и коренная истина религіознаго сознанія. Богъ, ограниченный въ своемъ бытіи и въ проявленіи своей дѣятельности, есть не истинный Богъ философіи и истинной религіи, а ограниченное пространствомъ, временемъ и другими богами языческое божество. Древній Греческій деизмъ, ясно сознавшій несостоятельность предъ этимъ понятіемъ миѳологическихъ представленій, самъ не могъ однакожъ вполнѣ удовлетворить ему, ограничивъ Бога самосущей матеріей. Новѣйшій деизмъ ничего не говоритъ о самосущей матеріи и поэтому, конечно, не допускаетъ *внѣшняго* ограниченія Божества. Но утверждая безусловную самостоятельность міра и его законовъ, онъ необходимо долженъ допустить (и допускаетъ) *самоограниченіе* Божества чрезъ предоставленіе міру полной независимости. Но подобное самоограниченіе въ сущности также ограничиваетъ абсолютное, какъ и самобытная матерія, такъ какъ и здѣсь, также какъ и тамъ, Божество имѣетъ нѣчто, внѣ его лежащее, на границахъ котораго прекращается его сила и властъ, теряется его абсолютное значеніе. Что здѣсь допускается не внѣшнее ограниченіе, а внутреннее, слѣд. свободное, самоограниченіе,

---

*) Разборъ этихъ возраженій сдѣланъ нами въ статьѣ: „О Промыслѣ“. Приб. къ Творен. Св. Отцевъ за 1871 г.

это не только не спасаетъ понятія абсолютности, но возбуждаетъ еще большія недоумѣнія и затрудненія, такъ что въ этомъ отношеніи древній деизмъ оказывается болѣе удовлетворительнымъ для мышленія, чѣмъ новѣйшій. Не трудно представить ограниченіе Бога внѣ его лежащею матеріею и отсюда объяснить, почему міръ не такъ совершенъ, какъ могъ бы быть при совершенномъ и благомъ Творцѣ. Но невозможно понять, почему абсолютное Существо должно было ограничить себя въ своихъ дѣйствіяхъ, какъ скоро этимъ самымъ самоограниченіемъ будетъ положено начало несовершенствъ и зла въ мірѣ?

Рѣшеніе этого капитальнаго для деизма вопроса не отличается ни философскимъ характеромъ, ни основательностію. Ключа для его рѣшенія деисты ищутъ въ понятіи объ абсолютномъ совершенствѣ Божества. По ихъ мнѣнію, абсолютное совершенство Творца требуетъ совершенства творенія, а понятію совершеннаго творенія удовлетворяетъ только міръ вполнѣ самостоятельный и независимый. Совершенное Существо по своей благости должно было создать и міръ столь совершенный, сколько то возможно. Но совершенный міръ долженъ быть такимъ, чтобы не нуждаться ни въ пособіи Творца для своего существованія, ни въ дальнѣйшихъ поправкахъ и улучшеніяхъ. И въ произведеніяхъ рукъ человѣческихъ лучше и совершеннѣе та машина, которая, будучи разъ устроена, дѣйствуетъ правильно и хорошо сама собою, а не та, которая движется только при постоянномъ вмѣшательствѣ въ ходъ ея художника и нуждается въ постоянныхъ починкахъ и усовершенствованіяхъ. Поэтому достойнѣе понятія о Богѣ почитать Его устроившимъ міръ такъ прекрасно, что онъ не имѣетъ нужды въ дальнѣйшемъ вмѣшательствѣ Творца или Промыслѣ, и отношеніе Бога къ созданному Имъ творенію представлять въ видѣ отношенія художника или механика къ созданному имъ, но отъ него совершенно отдѣльному произведенію.

Все это умозаключеніе имѣло бы нѣкоторую вѣроятность, если бы міръ, фактически существующій, былъ дѣйствительно вполнѣ совершеннымъ. Но деисты въ своей полемикѣ противъ Промысла всегда полагали главную свою силу въ подборѣ и перечисленіи такихъ недостатковъ въ строѣ міра, которые, по видимому, не могли бы имѣть мѣста, еслибы міромъ правило премудрое, благое и всемогущее Существо. Такъ называемые

„сильные умы“ (esprits forts) прошлаго столѣтія особенно любили изощрять свое остроуміе въ изображеніи всего дурнаго и неразумнаго въ мірѣ, чтобы доказать, что нашъ міръ не только не есть наилучшій изъ міровъ, какъ училъ Лейбницъ, но едва ли не самый худшій изъ всѣхъ возможныхъ. Но, при такомъ взглядѣ на міръ, вся аргументація деистовъ очевидно теряетъ всякую почву и оказывается явно несостоятельною. Положимъ, Богъ могъ бы ограничить себя полною самостоятельностію міра, если бы онъ былъ совершенъ. Но если онъ фактически несовершенъ, то выходитъ результатъ совершенно опровергающій деизмъ, именно необходимость не самоограниченія Божества по отношенію къ міру, а дѣятельнаго отношенія къ нему, чтобы несовершенное само по себѣ могло достигать цѣлей, предназначенныхъ его мудростію и благостію.

Но оставимъ въ сторонѣ это рѣзкое противорѣчіе деизма самому себѣ. Допустимъ, что слишкомъ мрачныя краски, которыми деизмъ изображаетъ нестроенія и зло въ мірѣ, преувеличены въ интересахъ полемики противъ философскаго оптимизма, что на самомъ дѣлѣ, разсматриваемый съ метафизической точки зрѣнія, міръ вообще долженъ быть признанъ совершеннымъ, какъ произведеніе совершеннаго Творца. Понятіе совершенства міра можетъ ли служить дѣйствительно основаніемъ къ ограниченію абсолютной дѣятельности Божества относительно міра? Оно могло-бы служить такимъ основаніемъ лишь въ томъ случаѣ, еслибы мы предположили, что въ мірѣ, въ своемъ созданіи Богъ всецѣло и безъ остатка выразилъ всю полноту своихъ совершенствъ, истощивъ ихъ такъ-сказать въ процессѣ мірообразованія, такъ что для дальнѣйшей его какой либо дѣятельности не представлялось бы ни мѣста, ни возможности. Это могло-бы быть только тогда, еслибы міръ былъ вполнѣ подобенъ своему Творцу, осуществлялъ бы вполнѣ всѣ Его безконечныя совершенства, словомъ, былъ бы вѣрнымъ образомъ и подобіемъ Божества. Но этому противорѣчитъ какъ самое понятіе міра, какъ бытія ограниченнаго, такъ и очевидные признаки его несовершенства. Абсолютное совершенство Творца, конечно, предполагаетъ, что созданный имъ міръ будетъ столько совершенъ, сколько то возможно; но отличіе творенія отъ Творца уже предполагаетъ, что этотъ міръ не есть и не можетъ

быть *всесовершенъ*. Причина тому заключается въ самой ограниченности міра формами пространства и времени. Міръ не есть въ одинъ моментъ творенія вполнѣ законченное и за тѣмъ неподвижнымъ и неизмѣннымъ остающееся цѣлое. Міръ постепенно и послѣдовательно получалъ тотъ видъ, который имѣетъ теперь, и исторія его также не закончена настоящимъ моментомъ. Изъ этого видно, что онъ какъ въ прошедшемъ не былъ, такъ и въ настоящемъ не есть какое либо вполнѣ законченное, совершенное и потому неизмѣняемое къ лучшему цѣлое. Кромѣ этого естественнаго, такъ-сказать, несовершенства міра, зависящаго отъ его ограниченности, мы замѣчаемъ въ немъ и другаго рода недостатки, не вытекающіе прямо изъ его ограниченности, но представляющіе искаженіе и нарушеніе его законосообразности, въ области какъ физическаго, такъ и духовнаго бытія. Сюда относятся всѣ виды нравственнаго зла и производимыя вліяніемъ злой воли свободныхъ существъ разстройства въ мірѣ чувственномъ. Отчего бы ни происходили этого рода недостатки, они фактически существуютъ. Но при такомъ относительномъ только совершенствѣ міра, какое отношеніе должно быть мыслимо между нимъ и его Творцемъ? Можетъ ли быть допущена абсолютная самостоятельность его? Не необходимо ли предположить, что Существо всесовершенное и благое будетъ постоянно и дѣятельно стремиться къ усовершенствованію того, что несовершенно, къ исправленію того, что уклонилось отъ нормы, къ постоянному возведенію того, что ограничено и несовершенно, къ большему и большему совершенству.

Какъ скоро самымъ понятіемъ міра какъ бытія условнаго, ограниченнаго и потому только относительно, а не абсолютно совершеннаго, исключается уже мысль объ ограниченіи Божества его самостоятельностію, то сама собою падаетъ и та любимая деизмомъ аналогія, которая вмѣсто философскаго основанія служитъ для него началомъ къ опредѣленію идеальнаго отношенія между Богомъ и міромъ. Это аналогія міра съ механическимъ произведеніемъ, а Творца съ механикомъ. Не говоримъ о томъ, что машина или автоматъ вовсе не есть идеалъ совершеннѣйшаго произведенія. Совершеннѣйшее произведеніе есть то, въ которомъ при свободѣ и самостоятельности отдѣльныхъ частей или существъ, достигается общая

гармонія, общій строй и порядокъ. Стройно дѣйствующій оркестръ лучше самой совершенной музыкальной машины; стройное, одушевленное единствомъ разумныхъ стремленій и цѣлей общество разумныхъ личностей несравненно выше и совершеннѣе, чѣмъ слѣпо дѣйствующій механизмъ. Поэтому если міръ долженъ быть возможно совершеннымъ, то болѣе достойно высочайшей мудрости создать такое цѣлое, въ которомъ единство и гармонія достигались бы при относительной самостоятельности частей подъ верховнымъ управленіемъ единаго абсолютнаго разума, чѣмъ искусный автоматъ, какимъ представляютъ міръ деисты. Что касается до самой аналогіи, которою они думаютъ замѣнить раціональное понятіе объ отношеніи Бога къ міру, то она, очевидно, не выдерживаетъ критики. Когда Богъ изображается въ видѣ художника устроившаго міръ какъ отдѣльное цѣлое и за тѣмъ оставившаго его, какъ механикъ отставляетъ въ сторону доконченную имъ машину, то здѣсь въ опредѣленіе отношенія Бога къ міру совершенно незаконно вводятся понятія пространства и времени. Пространства,—потому что міръ отдѣляется отъ Бога какъ одно пространственное цѣлое отъ другаго; времени, — потому что въ дѣятельности Божества раздѣляются два или даже три временные момента, — одинъ до созданія міра, затѣмъ актъ созданія и наконецъ прекращеніе всякаго отношенія къ міру. Но на самомъ дѣлѣ, ни міръ не можетъ быть отдѣляемъ отъ Бога, ни Богъ оставаться недѣятельнымъ по отношенію къ міру.

Вообще о деизмѣ XVII—XVII вѣка должно замѣтить, что, не имѣя самостоятельнаго философскаго значенія, онъ въ сущности не что иное какъ неудачный, механическій компромиссъ между распространявшимся въ то время невѣріемъ и господствующею въ массахъ религіозною вѣрою. Этотъ компромиссъ состоялъ въ томъ, что къ предполагаемому совершенно самостоятельнымъ и развивающимся по своимъ естественнымъ законамъ міру чисто механически приставлялось недѣйствующее и безучастное къ нему Божество. Такимъ образомъ отстранялось и столь ненавистное для антирелигіоз-

наго направленія „сверхъ-естественное вмѣшательство“ и удовлетворялось религіозное сознаніе. Но очевидно въ такомъ копромиссѣ не могло быть ничего серьезнаго, особенно что касалось до удовлетворенія религіознаго сознанія. Не безъ причины можетъ-быть нѣкоторые заподозривали деистовъ даже въ неискренности ихъ вѣры въ Бога, полагая, что самое понятіе о Богѣ, ненужномъ для міра и человѣка, внесено ими въ свое ученіе болѣе въ видахъ примиренія съ господствующимъ образомъ мысли большинства, чѣмъ по какой-либо строго сознанной ими потребности мыслящаго ума. Во всякомъ случаѣ, та ожесточенная вражда противъ христіанства, то усиленное отрицаніе всего сверхъестественнаго, та полемика противъ Промысла, которая выступаетъ на первый планъ въ сочиненіяхъ деистовъ, показываютъ — что главный интересъ для нихъ состоялъ не въ выработкѣ правильнаго понятія о Богѣ, а въ разрушеніи существующаго. Понятно, что такой безжизненный, можетъ-быть не вполнѣ искренній, деизмъ не могъ удовлетворить ни науки, мало-по-малу начинавшей получать матеріалистическую окраску, ни религіознаго сознанія. Матеріалистическое естествознаніе не могло безъ крайней непослѣдовательности, изгоняя все сверхъ-естественное изъ области наличнаго міроваго бытія, оставить, хотя и недѣятельное, но все же сверхъ-естественное существо во главѣ и началѣ мірообразованія. Что касается до религіознаго сознанія, то, разрывая связь между Богомъ и міромъ, оно въ существѣ устраняло самую необходимость религіи какъ живаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ; поэтому и всѣ попытки создать нѣчто въ родѣ религіи на основаніи началъ деизма были кратковременны и исчезли безъ всякаго слѣда.

VI.

Пантеизмъ.

Содержаніемъ нашихъ предшествующихъ чтеній по философіи религіи служили политеизмъ и деизмъ. Но, несмотря

на видимую, внѣшнюю противоположность этихъ формъ религіознаго сознанія, не смотря на то, что послѣдняя изъ нихъ возникла какъ результатъ борьбы философскаго мышленія съ политеистическимъ міросозерцаніемъ и побѣды надъ нимъ, въ сущности та и другая страдали однимъ внутреннимъ недугомъ. Этотъ общій имъ недостатокъ, состоялъ въ ограниченіи Божества въ ущербъ понятію объ его абсолютности. Политеизмъ ограничивалъ его чрезъ признаніе множественности боговъ; дсизмъ, устранивъ этотъ недостатокъ, тѣмъ не менѣе и самъ не достигъ истиннаго понятія объ абсолютности Божества; и онъ ограничивалъ Божество или признаніемъ независимой отъ него самосущей матеріи (древній Греческій деизмъ) или утвержденіемъ полной самостоятельности и независимости отъ Бога созданнаго имъ міра (деизмъ новѣйшій).

Какъ коренной недостатокъ обѣихъ указанныхъ нами формъ представленія о Богѣ одинъ и тотъ же, такъ и главная причина его въ сущности одна и таже. Это аналогическое перенесеніе на Божество, для его опредѣленія, свойствъ замѣчаемыхъ нами въ бытіи ограниченномъ, субъективный способъ пониманія Божества. Политеизмъ переносилъ на Божество свойства, замѣчаемыя имъ въ чувственномъ бытіи; онъ представлялъ Божество въ чувственныхъ чертахъ, съ чувственными свойствами; высшая форма представленія Божества, до которой онъ достигъ, была антропоморфическая. Философская мысль древнихъ мыслителей устранила этотъ антропоморфизмъ, но не вполнѣ и не окончательно; отбросивъ чувственную сторону человѣка и низшія, тѣсно связанныя съ нею, психическія проявленія, она остановилась на понятіи духа въ его отвлеченіи отъ чувственности и условливаемыхъ ею явленій въ человѣкѣ. Но такъ какъ этотъ духъ все же былъ духъ ограниченный, человѣческій, предполагающій для своего обнаруженія хотя и чуждое ему по природѣ, но тѣсно съ нимъ связанное чувственное матеріальное бытіе, то аналогически перенесши это понятіе на духъ абсолютный, божественный, философія пришла къ невѣрному понятію о Богѣ, ограничиваемомъ или матеріею или самостоятельностію міра. Богъ являлся не Существомъ абсолютнымъ, но художникомъ, первымъ двигателемъ, образователемъ матеріи, душею міра. Такимъ образомъ Греческая философія только замѣнила болѣе грубый

антропоморфизмъ народной религіи болѣе тонкимъ, субъективнымъ. Тотъ же самый антропоморфизмъ довольно ясно выступаетъ и въ новѣйшемъ деизмѣ, въ излюбленномъ имъ представленіи отношенія Бога къ міру какъ разумнаго механика или художника къ созданному имъ и отдѣльному отъ него произведенію.

Но если такимъ образомъ ни чувственная природа (какъ въ политеизмѣ), ни ограниченный духъ (какъ въ деизмѣ) не могутъ дать намъ предикатовъ для точнаго опредѣленія Божества, если перенесеніе на него заимствованныхъ отъ той и другаго чертъ грозитъ опасностію явнаго или прикровеннаго антропоморфизма, то не правильнѣе ли будетъ, если мы рѣшительно отбросимъ всѣ подобные предикаты и будемъ мыслить Божество началомъ вполнѣ абсолютнымъ, т.е. отрѣшеннымъ отъ всякаго рода конечныхъ опредѣленій, какъ бы высокими и совершенными они ни казались? Абсолютное должно быть мыслимо высшимъ не только чувственныхъ ограниченій, но и самыхъ духовныхъ особенностей и свойствъ, какъ они являются въ ограниченномъ человѣческомъ духѣ, каковы напр. разумъ, воля, личность, сознательность и пр. Не только природа, но и духъ есть нѣчто низшее, несовершенное и ограниченное, такъ какъ и бытіе духа и жизнь его условливается существованіемъ природы и ею ограничивается. Истинно абсолютное не есть ни то, ни другое; оно выше ихъ и есть безразличное начало той и другаго.

Если, далѣе, какъ политеизмъ, такъ и деизмъ ограничивали абсолютное чрезъ удержаніе при немъ самостоятельности инаго, будетъ ли то множественность боговъ, самосущая матерія или самостоятельный міръ, то не вѣрнѣе ли будетъ и не согласнѣе ли съ понятіемъ абсолютнаго неограниченнаго существа уничтожить всякую самостоятельность чего бы то ни было кромѣ него, и оставить единое, истинно неограниченное абсолютное? Міръ не есть бытіе самостоятельно существующее при абсолютномъ или подъ нимъ; онъ есть свойство, явленіе или модификація самого же абсолютнаго.

Если какъ то, такъ и другое заключеніе, повидимому, естественно вытекающее изъ несостоятельности политеизма и деизма будетъ принято философскимъ мышленіемъ, то мы будемъ имѣть передъ собою новую форму понятія о Богѣ,

которую обыкновенно называютъ *пантеизмомъ*. Богъ, въ противуположность политеистическому антропоморфизму, есть *нематеріальная*, въ противуположность болѣе тонкому деистическому антропоморфизму, хотя и духовная, но *безличная*, въ противуположность тому и другому, въ какой мѣрѣ они ограничиваютъ божество внѣ его лежащимъ бытіемъ, *абсолютная*, въ точномъ смыслѣ, *субстанція*, предъ которою исчезаетъ самостоятельность чего либо инаго.

Этими чертами съ достаточною ясностію опредѣляется то понятіе о Богѣ, которое будетъ служить предметомъ настоящаго нашего изслѣдованія и отличается отъ сходныхъ съ нимъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, воззрѣній. Такое опредѣленіе необходимо потому, что въ философіи понятіе пантеизма нельзя назвать вполнѣ установившимся. До какой степени простирается здѣсь неточность терминологіи, можно судить по тому, что къ числу пантеистическихъ системъ часто относятся такія, которыя другими съ неменьшимъ правомъ назывались матеріалистическими, напр. Стоическая. Не смотря на то, что матеріализмъ и пантеизмъ для религіознаго сознанія представляются двумя радикально противуположными воззрѣніями, такъ какъ первый отрицаетъ, второй допускаетъ понятіе о Богѣ, многіе философы находятъ возможнымъ совмѣстить эти воззрѣнія подъ названіями: атеистическій пантеизмъ или матеріалистическій пантеизмъ. Но такаго рода названія, равно какъ и подведеніе философскихъ ученій въ родѣ Стоическаго подъ понятіе пантеизма, мы признаемъ крайне неточнымъ. Эта неточность зависитъ отъ того, что обращаютъ вниманіе только на одинъ характеристическій признакъ пантеизма, на выведеніе имъ *всего изъ одного* начала или одной субстанціи. При такомъ широкомъ опредѣленіи пантеизма, подъ понятіе его конечно можно подвести очень разнородныя ученія и самый даже матеріализмъ, такъ какъ и онъ все производитъ изъ одного и считаетъ все существующее видоизмѣненіемъ одной субстанціи, матеріи. Но отъ такого обобщенія понятія пантеизма не можетъ выйти ничего кромѣ сбивчивости. Кромѣ указаннаго признака, общаго ему со всѣми монистическими системами, другой существенный признакъ пантеизма тотъ, что онъ абсолютное начало бытія считаетъ нематеріальнымъ, духовнымъ. Поэтому пантеизмъ въ собственномъ смыслѣ

можетъ быть только одинъ: идеалистическій, и мы дѣйствительно видимъ, что въ исторіи философіи пантеизмъ всегда состоитъ въ тѣснѣйшемъ родствѣ съ идеализмомъ. Отсюда, не злоупотребляя выраженіями, мы не можемъ признать пантеизмомъ ни гилозоизма древнихъ Іонійскихъ философовъ, ни Стоицизма, который есть не что иное, какъ возобновленіе этого гилозоизма подъ сильнымъ впрочемъ вліяніемъ дуалистическаго деизма Платона и Аристотеля. Даже пантеизмъ Элеатовъ мы вправѣ назвать только недоразвившимся, непослѣдовательнымъ пантеизмомъ, такъ какъ у нихъ абсолютное, съ одной стороны, не совершенно утратило чувственныя черты (напр. сферосъ Ксенофана), съ другой, не совершенно исчезла еще предъ нимъ самостоятельность міра внѣшняго.

Мы не имѣемъ здѣсь въ виду ни подробно излагать различныя пантеистическія системы древняго и новаго міра въ ихъ послѣдовательномъ, историческомъ преемствѣ, ни подвергать частной критикѣ ученіе того или другаго философа пантеистическаго направленія въ отдѣльности. Наша цѣль— представить общія характеристическія черты этого направленія, какъ онѣ выразились въ системахъ новѣйшихъ его представителей, и за тѣмъ указать общіе недостатки его предъ судомъ здраваго религіознаго сознанія и мышленія. Для этой цѣли достаточно, если мы, не касаясь частныхъ отличій пантеизма, укажемъ въ немъ главныя характеристическія особенности. Такихъ особенностей въ пантеизмѣ можно отличать двѣ, смотря по тому, какъ въ немъ опредѣляется отношеніе конечнаго къ безконечному—именно, почитается ли конечное *постояннымъ* аттрибутомъ или свойствомъ безконечнаго или *преходящимъ* моментомъ въ его бытіи.

Перваго рода пантеизмъ называютъ системою *имманенціи*, также *онтологическимъ* пантеизмомъ, можно назвать его также *субстанціальнымъ* пантеизмомъ, такъ какъ въ немъ главнымъ образомъ обращается вниманіе на постоянное бытіе конечнаго въ абсолютной субстанціи, причемъ живое развитіе ея въ формахъ конечнаго или отрицается или отдаляется на задній планъ. Сюда отчасти можетъ быть отнесено ученіе Элеатовъ, но главный представитель этаго рода пантеизма есть Спиноза. По ученію Спинозы, существуетъ только одна, исключающая всякое движеніе, абсолютная субстанція. Опре-

дѣленія, подъ которыми эта абсолютная субстанція представляется субъективному познанію нашего разсудка, составляютъ ея аттрибуты. Такихъ аттрибутовъ два: мышленіе и протяженіе; но двойственность ихъ есть двойственность только для нашего мышленія; въ сущности оба они одно. Абсолютная субстанція столько же есть мыслящая, сколько и протяженная: Deus est res extensa; Deus est res cogitans. Единичные предметы, тѣла, какъ скоро мы ихъ разсматриваемъ подъ формою протяженія, и идеи, какъ скоро мы разсматриваемъ подъ формою мышленія, суть видоизмѣненія абсолютной субстанціи и какъ таковыя, не имѣютъ никакой собственной самостоятельности; они относятся къ абсолютной субстанціи какъ морскія волны къ морской водѣ. Какъ нѣтъ субстанціальнаго различія между аттрибутами абсолютнаго: мышленіемъ и протяженіемъ, точно также нѣтъ существеннаго различія и между духовнымъ и матеріальнымъ въ бытіи такъ-называемомъ конечномъ. Душа (какъ выражается Лессингъ) по ученію Спинозы есть мыслящее себя тѣло, а тѣло есть протяженная душа; таже вещь какъ протяженная есть тѣло, какъ мыслящая — душа. Между законами опредѣляющими психическія явленія и между законами физическихъ явленій различіе только въ названіяхъ; поэтому и ѳика, наука о законахъ міра духовнаго, есть только обратная сторона физики.

Характеристическая черта субстанціальнаго пантеизма есть отрицаніе процесса развитія въ абсолютномъ. Абсолютное есть неподвижная, покоющаяся субстанція; вещи и явленія здѣсь не возникаютъ и являются, но вѣчно *суть*. Представленіе же временнаго процесса есть субъективное представленіе, фикція нашего воображенія; разумъ же, какъ говоритъ Спиноза, долженъ разсматривать всѣ вещи съ точки зрѣнія вѣчности.

Отрицаніе процесса, съ одной стороны, незаконное отожествленіе мышленія и протяженія, съ другой, были поводомъ къ появленію въ философіи новой формы пантеизма, который называютъ *космологическимъ*, иногда *діалектическимъ*, иногда пантеизмомъ *эманаціи* или *эволюціи*. Характеристическая черта этого рода пантеизма, несмотря на различіе частныхъ системъ та, что въ немъ преимущественное вниманіе обращено на процессъ самоопредѣленія абсолютнаго

въ различныхъ формахъ или моментахъ конечнаго бытія. Абсолютное не есть заключенная въ себѣ, неподвижная субстанція, по отношенію къ которой міръ есть не имѣющій существенности призракъ; оно есть самодвиженіе, осуществленіе себя въ единичныхъ вещахъ. Мысль и протяженіе или что тоже: духовное и физическое бытіе хотя суть проявленія одной и той же субстанціи, но суть именно *проявленія*, а не отличающіеся только по имени и по субъективному способу воззрѣнія аттрибуты абсолютнаго; они развиваются изъ абсолютнаго начала или преемственно или параллельно, но это развитіе есть дѣйствительное выраженіе жизни абсолютнаго, а не представленіе только нашего воображенія. Представителями этого рода пантеизма могутъ служить Шеллингъ и Гегель.

Вопреки Спинозѣ, Шеллингъ полагаетъ *), что единая абсолютная субстанція не есть что либо неизмѣнное и неподвижное, но безконечная *дѣятельность*. Хотя эта дѣятельность первоначально индифферентна, т.-е. не есть еще то или иное, но по тому самому, что она есть дѣятельность, она необходимо дифференцируется на начало дѣйствующее (субъектъ) и дѣйствіе (объектъ). Изъ первоначальнаго безразличія она должна такимъ образомъ выступить въ различіе, т.-е. въ опредѣленныя формы бытія, стать тѣмъ или инымъ объектомъ, изъ которыхъ каждый отличается отъ другаго опредѣленнымъ признакомъ. Но первоначальная дѣятельность не можетъ остановиться или успокоиться на какомъ либо изъ положенныхъ объектовъ, потому что она какъ безконечная дѣятельность не можетъ быть чѣмъ либо связана или прекращена; послѣ того какъ она опредѣлила себя въ какомъ либо объектѣ (единичной вещи), она опять возвращается къ себѣ самой, чтобы производить новые объекты, новыя единичныя вещи. Но такъ какъ она при этомъ произведеніи уже обогатилась признаками и содержа-

*) Мы имѣемъ здѣсь въ виду преимущественно первоначальную философію Шеллинга, такъ-называемую философію природы или тожества. Въ позднѣйшихъ фил. сочиненіяхъ (особенно въ философіи откровенія) Шеллингъ старается сблизиться съ теизмомъ, хотя это сближеніе часто состоитъ только въ измѣненіи терминологіи, а не во внутреннемъ смыслѣ ученія.

ніемъ перваго положеннаго ею объекта, то она въ состояніи съ каждымъ новымъ моментомъ движенія производитъ все болѣе и болѣе богатые содержаніемъ и признаками объекты. Такимъ образомъ постоянно возвращаясь въ себя, но въ тоже время въ своей восходящей дѣятельности производя все болѣе и болѣе совершенныя вещи, абсолютная дѣятельность развивается до тѣхъ поръ, пока не выразитъ всего своего содержанія, не дойдетъ въ человѣкѣ до дѣятельности сознательной, въ философѣ до пониманія своей дѣятельности, въ художникѣ до подражанія ей. Такимъ образомъ, по собственному опредѣленію Шеллинга, абсолютное есть „абсолютный субъектъ, который по своей натурѣ становится объектомъ, но изъ каждаго своего объектированія снова побѣдоносно возникаетъ и восходитъ на высшую степень субъективности, пока по истощеніи всей своей возможности быть объективнымъ, не станетъ опять надъ всѣмъ побѣдоносно возвысившимся субъектомъ *)“. При такомъ понятіи объ абсолютномъ, о какомъ либо отличіи Бога отъ міра, о трансцедентности абсолютнаго, конечно, не можетъ быть рѣчи. Въ своей первоначальной философіи Шеллингъ прямо говоритъ, что „абсолютное тожество не есть *причина* вселенной, но самая вселенная“, и что такое отдѣленіе причины отъ дѣйствія (т.-е. отдѣленіе Бога отъ міра) и само по себѣ невозможно и съ точки зрѣнія разума ложно, даже есть источникъ всѣхъ заблужденій **)“.

Первоначальная абсолютная дѣятельность дѣйствуетъ, хотя цѣлесообразно и по заключащимся въ ней самой законамъ и поэтому идеальна и разумна, но она дѣйствуетъ съ безсознательною цѣлесообразностію (подобно тому, какъ художникъ или поэтъ въ полусознательномъ вдохновеніи творитъ самые счастливые и прекрасные образы) до тѣхъ поръ, пока въ человѣкѣ не дойдетъ до сознанія. Но и человѣческое сознаніе имѣетъ различныя степени, восходя отъ обыкновеннаго до философскаго сознанія, когда для него все становится яснымъ и понятнымъ; здѣсь абсолютное доходитъ до

---

*) Vorrede zu Becker's Uebers. „Cousin's üb. franz. und deutsche Philos.“.
**) Zeitschrift für spec. Physik. II. B. 2 H. 19.

субъективнаго *пониманія* того, что абсолютная дѣятельность полагала объективно.

Разсматриваемое съ точки зрѣнія религіознаго сознанія, философское ученіе о Богѣ Гегеля имѣетъ существенное сходство съ ученіемъ Шеллинга, такъ какъ и у него абсолютное есть начало, развивающее изъ себя всю совокупность міроваго бытія, есть Богъ послѣдовательно развивающійся въ мірѣ. Но въ пониманіи какъ самого абсолютнаго, такъ и законовъ его развитія, между Шеллингомъ и Гегелемъ есть характеристическое различіе. У Шеллинга абсолютное само по себѣ, пока оно не дифференцировалось въ различіе субъекта и объекта, есть простое тождество безразличія. По мнѣнію Гегеля, въ Шеллинговомъ абсолютномъ недостаетъ принципа опредѣленности, различія; въ немъ все сливается въ одно и становится безразличнымъ подобно тому (замѣчаетъ Гегель), какъ ночью всѣ коровы черны. Гегель старается придать этому абстрактному абсолютному болѣе конкретную опредѣленность. Абсолютное, независимо отъ своихъ проявленій въ бытіи конечномъ, есть самоопредѣляющая идея, богатая, или точнѣе—постепенно обогащающая себя содержаніемъ. Что касается до законовъ развитія абсолютнаго, то тогда какъ Шеллингъ для опредѣленія этихъ законовъ (въ первоначальномъ фазисѣ своей философіи) обращаетъ преимущественно вниманіе на реальную сторону бытія, на природу, Гегель останавливается на идеальной его сторонѣ, на законахъ природы сознательной, мыслящей; высшіе моменты этой природы, — мысль и ея законы возводятся въ законы самоопредѣленія абсолютнаго. Пантеизмъ носитъ здѣсь логическій характеръ, тогда какъ у Шеллинга онъ по преимуществу натурфилософическій.

Итакъ, абсолютное само по себѣ, по ученію Гегеля, не есть пустое, безразличное абсолютное, становящееся содержательнымъ только въ мірѣ конечныхъ опредѣленій; оно есть мысль, понятіе, идея, постоянно обогащающая себя внутреннимъ содержаніемъ путемъ развитія. Основный законъ этого развитія есть извѣстный діалектическій методъ—положенія, отрицанія и отрицанія этого отрицанія. Послѣдовательный процессъ обогащенія абсолютнаго содержаніемъ путемъ діалектическаго метода представляетъ намъ логика

Гегеля. Она показываетъ намъ, какъ абсолютное, переходя изъ самаго абстрактнаго понятія чистаго бытія, равнаго чистому ничто, мало-по-малу опредѣляетъ себя различными категорическими понятіями, пока не дойдетъ до высшаго понятія—абсолютной идеи, совмѣщающей съ себѣ все содержаніе предыдущихъ опредѣленій. Поэтому, его логика не только по методу и содержанію, но и по своему внутреннему значенію не есть то, что мы привыкли соединять съ этимъ словомъ. Чистое понятіе, раскрытіемъ котораго она занимается, не есть продуктъ конечной человѣческой мысли, но „абсолютное, божественное понятіе“ и логическій процессъ его есть „непосредственное представленіе самоопредѣленія Божества къ бытію“. Методъ этого процесса есть творческій, абсолютный методъ; діалектическое поступаніе его есть жизнь абсолютной идеи. Поэтому логика, раскрывающая моменты чистой мысли самой въ себѣ представляетъ намъ самый процессъ саморазвитія Божества, какъ оно есть въ своемъ вѣчномъ бываніи (Werden) прежде сотворенія природы и конечнаго духа *).

Но логическимъ самоопредѣленіемъ въ своихъ моментахъ не исчерпывается жизнь абсолютнаго. Опредѣливъ себя какъ идею, идея становится идеею для самой себя, т.-е. какъ бы созерцаетъ себя, слѣдовательно, противополагаетъ ее себѣ и чрезъ то дѣлается *внѣшнею,* по отношенію къ себѣ. Она какъ бы отрицаетъ себя и полагаетъ себя въ иной формѣ,—формѣ *инобытія* внѣшняго по отношенію къ себѣ. Идея въ формѣ внѣшняго инобытія есть природа. Начиная отъ абстрактной внѣшности въ формахъ пространства и времени идея въ природѣ проходитъ рядъ ступеней, посредствомъ которыхъ бытіе внѣ себя или инобытіе идеи восходитъ къ бытію въ себѣ,—достигаетъ индивидуальности въ тѣлахъ и субъективности въ организмѣ. Главные моменты природы: процессъ механическій, химическій и органическій. Природа стремится къ соединенію частей въ цѣломъ, эта цѣль и достигается въ организмѣ, въ которомъ гармонія, единство цѣлаго господствуетъ во всѣхъ частяхъ.

Но самоотрицаніе абсолютной идеи въ природѣ есть только переходный моментъ ея діалектическаго процесса; изъ ино-

*) Logik. 2. 175.

бытія въ природѣ она должна возвратиться къ себѣ самой. Послѣдовательный ходъ этого возвращенія изображаетъ намъ философія духа, тогда какъ изображеніемъ предшествующаго процесса инобытія идеи занималась философія природы. Въ духѣ абсолютная идея обращается къ самой себѣ и чрезъ то достигаетъ самосознанія; главные моменты въ процессѣ развитія духа суть: духъ субъективный, объективный и абсолютный. Субъективный духъ на первой ступени своего обнаруженія есть душа соединенная съ тѣломъ и зависимая отъ натуральныхъ условій существованія (предметъ антропологіи); затѣмъ онъ является какъ духъ сознательный (предметъ феноменологіи сознанія и психологіи). Опредѣливъ себя въ качествѣ субъективнаго духа идея является затѣмъ какъ духъ объективный, проявляющій себя въ сознательно свободномъ дѣйствованіи: въ правѣ, въ нравственности и наконецъ въ общественныхъ учрежденіяхъ, — въ семействѣ, обществѣ и государствѣ. Третьею ступенью самоосуществленія идеи въ формѣ духа служитъ духъ абсолютный, возвращающійся отъ своихъ объективныхъ проявленій къ сознанію своей идеальности, сначала въ искусствѣ, затѣмъ въ религіи и наконецъ въ философіи.

Въ философіи религіи пантеизмъ подлежитъ разсмотрѣнію какъ извѣстное понятіе о Богѣ. Не выходя изъ своихъ предѣловъ въ область метафизики, она не можетъ входить въ разборъ отдаленнѣйшихъ основаній и мотивовъ этого понятія, въ какой мѣрѣ они заключаются въ общихъ началахъ идеалистической философіи вообще. Не касаясь вопроса о состоятельности или несостоятельности идеализма вообще, она обращаетъ вниманіе только на выработанное этою философіею понятіе о Богѣ и оцѣниваетъ его съ точки зрѣнія своихъ требованій отъ истиннаго понятія о Богѣ.

Конечно, намъ могутъ замѣтить, что оставляя въ сторонѣ самые принципы идеалистической философіи и подвергая послѣдовательно вытекающее изъ нихъ понятіе о Богѣ суду религіознаго сознанія, мы привлекаемъ эту философію къ суду, компетентность котораго она отрицаетъ. Это замѣчаніе было

бы вѣрно, если бы самъ пантеизмъ дѣйствительно не признавалъ правъ религіознаго сознанія. Но на самомъ дѣлѣ (что яснѣе увидимъ въ послѣдствіи) онъ не только не отрицаетъ этихъ правъ, но своимъ понятіемъ о Богѣ думаетъ дать дѣйствительное удовлетвореніе религіозному сознанію, — болѣе дѣйствительное, чѣмъ можетъ дать какая-либо другая философія или положительная религія. Онъ не только не отрицаетъ истины отъ религіознаго сознанія, но, напротивъ, думаетъ (Гегель), что его философія по существу совершенно согласна съ нимъ и только передаетъ его содержаніе въ высшей и совершеннѣйшей формѣ. Итакъ нельзя сказать, чтобы судъ религіознаго сознанія былъ для пантеизма судомъ имъ непризнаваемымъ и незаконнымъ.

Итакъ, какіе же теперь признаки вполнѣ удовлетворительнаго для религіознаго сознанія понятія о Богѣ, отъ которыхъ не можетъ безнаказанно отказаться никакое философское ученіе о Богѣ, не опасаясь уничтожить самое понятіе о Богѣ или дать въ замѣнъ его одно только имя Бога, обозначающее совершенно иное, антирелигіозное содержаніе?

Эти признаки состоятъ въ томъ, что Божество есть а) Существо отличное и отдѣльное отъ міра, б) Существо всесовершенное. За эти признаки всегда твердо держится религіозное сознаніе, хотя на низшихъ своихъ ступеняхъ и не можетъ съ достаточною правильностію и ясностію опредѣлить ихъ. Эти признаки съ большею точностію опредѣлены и утверждены философскимъ мышленіемъ въ его борьбѣ съ пантеизмомъ, такъ что уничтоженіе ихъ въ понятіи о Богѣ было бы въ сущности не возвышеніемъ и улучшеніемъ этого понятія, но пониженіемъ его до уровня политеистическаго воззрѣнія, которое, несмотря на свои усилія, не могло ни вполнѣ отличить Бога отъ міра, ни представить его, какъ истинно совершенное Существо.

1) Что касается до перваго признака — отдѣльности Бога отъ міра, трансцендентности, то, повидимому, пантеизмъ составляетъ самое рѣшительное противорѣчіе этому понятію. Для него Богъ и міръ по существу одно и то же: міръ есть модификація Божества; Богъ субстанціональное начало міра. Этого было бы достаточно для окончательнаго осужденія пантеистическаго понятія о Богѣ предъ судомъ религіознаго сознанія,

если бы самъ пантеизмъ вполнѣ признавалъ тотъ выводъ, который, повидимому, логически слѣдуетъ изъ его собственныхъ положеній. Но на самомъ дѣлѣ пантеизмъ не можетъ сдѣлать этого признанія, не уничтоживъ самаго понятія о Богѣ, которое онъ желаетъ однако же удержать. Но такъ какъ удержать его не иначе возможно, какъ признавъ законность религіознаго понятія объ отличіи Бога отъ міра, то онъ старается такъ или иначе согласовать съ этимъ понятіемъ свое ученіе о субстанціальномъ тожествѣ Бога и міра. Задача неблагодарная и, повидимому, не разрѣшимая: посмотримъ, какъ справляется съ нею пантеизмъ.

Прежде всего, онъ думаетъ смягчить и сгладить ту рѣзкую противоположность, въ которой безконечное и конечное, неизмѣнное и измѣнчивое, божественное и небожественное (міровое) бытіе представляется для религіознаго сознанія и обыкновеннаго мышленія. По мнѣнію Гегеля, такое различеніе противоположныхъ понятій, какъ противоположныхъ, есть естественный и необходимый пріемъ разсудочнаго только или низшаго мышленія; мышленіе же умственное или спекулятивное не знаетъ такихъ различій, оно объединяетъ и понимаетъ какъ тожественное и единое то, что мышленіе обыкновенное почитаетъ различнымъ; въ этомъ объединеніи противоположнаго и состоитъ вся суть такъ-называемаго діалектическаго метода. По ученію Спинозы, признаніе вещей множественныхъ, конечныхъ и измѣнчивыхъ, въ ихъ самостоятельности и противоположности безконечному, единому и неизмѣнному, есть дѣло низшей познавательной способности,—воображенія (imaginatio); высшая способность интуитивнаго познанія,— умъ (intellectus) не знаетъ такого неистиннаго и неадэкватнаго способа познанія. Философскій умъ разсматриваетъ всѣ вещи какъ моменты одной субстанціи „sub specie aeternitatis“; для него нѣтъ ничего множественнаго и измѣняющагося, но все *есть* вѣчно въ единой, абсолютной субстанціи.

Но такой способъ уничтоженія противорѣчій, находящихся въ пантеистическомъ понятіи о Богѣ, противорѣчій, заключающихся въ томъ, что безконечное должно мыслить въ тоже время и конечнымъ, неизмѣнное измѣнчивымъ, божественное небожественнымъ, — очевидно не можетъ быть удачнымъ и удовлетворительнымъ для религіознаго сознанія. Онъ возможенъ

только подъ условіемъ, что мы откажемся отъ обыкновенныхъ пріемовъ и законовъ нашего логическаго мышленія въ пользу мнимо высшаго идеалистическаго метода познанія. Здѣсь не мѣсто говорить о методахъ философскаго познанія идеализма и входить въ разсужденіи о томъ, въ какой мѣрѣ законно приписываемое себѣ идеалистическою философіею право мыслить не такъ и не по тѣмъ законамъ, по которымъ мыслитъ обыкновенно разсудокъ, и считать въ высшемъ, будто-бы, спекулятивномъ познаніи не противорѣчащимъ то, что составляетъ противорѣчіе для обыкновенной мысли. Достаточно того, что самымъ признаніемъ, что противорѣчія, заключающіяся въ въ понятіи пантеистическаго абсолютнаго, могутъ быть уничтожены только въ высшемъ философскомъ мышленіи, пантеизмъ самъ сознаетъ и утверждаетъ фактъ дѣйствительнаго существованія такихъ противорѣчій для обыкновеннаго мышленія и религіознаго сознанія.

Что этотъ фактъ не можетъ быть устраненъ однимъ рѣшительнымъ отрицаніемъ правъ религіознаго сознанія и согласнаго съ нимъ обыкновеннаго логическаго мышленія, это чувствуетъ и самъ пантеизмъ. Не смотря на такое отрицаніе, онъ въ инстинктномъ сознаніи законности этихъ правъ опасается рѣшительно проводить мысль о тожествѣ безконечнаго и конечнаго, Бога и міра; напротивъ, онъ старается войти въ компромиссъ съ этимъ пренебрегаемымъ имъ разсудочнымъ мышленіемъ и религіознымъ сознаніемъ, старается сгладить вопіющее противорѣчіе между тѣмъ и другимъ и такъ-называемымъ спекулятивнымъ мышленіемъ. Онъ дѣлаетъ всевозможныя уступки религіозному сознанію, пытаясь доказать, что положенія пантеизма не такъ противорѣчатъ ему, какъ могло бы показаться на первый взглядъ.

Прежде всего, замѣчательно то обстоятельство, что названіе именемъ пантеизма извѣстнаго образа мыслей о Богѣ принадлежитъ не защитникамъ этого образа мыслей, а его противникамъ. Ни одинъ изъ философовъ не называлъ своего воззрѣнія пантеизмомъ, и когда это воззрѣніе было такъ называемо другими, рождались оправданія и жалобы на несправедливость названія, которое казалось чѣмъ-то предосудительнымъ и обиднымъ для философа. Такъ отъ нареканія въ пантеизмѣ ста-

рались оправдать систему Спинозы его послѣдователи *). Гегель самъ отклоняетъ отъ себя обвиненія въ пантеизмѣ **), а еще болѣе его многочисленные послѣдователи; тоже должно сказать и о Шеллингѣ, который въ своихъ позднѣйшихъ философскихъ сочиненіяхъ старается дать теистическое толкованіе или лучше теистическую наружность пантеистическимъ положеніямъ своей прежней философіи. Вообще, послѣдователи пантеистическаго воззрѣнія усиленно ищутъ точекъ сближенія между нимъ и теизмомъ, стараясь доказать, что и въ пантеистическихъ системахъ существуетъ необходимо требуемое религіознымъ и неидеалистическимъ мышленіемъ различеніе Бога и міра.

Напрасно, говорятъ, думаютъ, будто пантеизмъ не отличаетъ Бога отъ міра въ томъ смыслѣ, что абсолютное существуетъ для него только въ конечныхъ вещахъ, какъ своихъ моментахъ, и ими вполнѣ исчерпывается, такъ что не имѣетъ уже никакой дѣйствительности и истины внѣ ихъ. Нѣтъ; существуя въ конечномъ бытіи и объемля его собою, оно въ тоже время можетъ существовать и внѣ его и выше его, какъ чистое абсолютное или божественное бытіе. Міръ, конечно, есть проявленіе Божества, но не всецѣлое; Богъ, существуя въ мірѣ, можетъ существовать и внѣ его, какъ того требуетъ религіозное сознаніе теизма; какъ существующее не только въ мірѣ, но и внѣ его, онъ есть истинное, отличное отъ міра существо, Богъ въ точномъ смыслѣ слова.

Но такое примиреніе пантеизма съ теизмомъ, такое отличеніе міра отъ Божества сейчасъ же оказывается несостоятельнымъ, какъ скоро мы вспомнимъ, что въ пантеизмѣ міръ признается аттрибутомъ, проявленіемъ или моментомъ абсо-

---

*) Юбервегъ перечисляетъ въ своей исторіи философіи нѣсколько сочиненій, спеціально направленныхъ къ защитѣ ученія Спинозы отъ обвиненій въ пантеизмѣ (См. Grundriss d. Gesch. d. Philos. 1875. T. III. p. 63, 64). Возможность самыхъ попытокъ примирить пантеизмъ Спинозы съ теизмомъ заключалась для его почитателей въ нѣкоторой непослѣдовательности Спинозы и противорѣчіяхъ самому себѣ, причемъ нѣкоторыя его выраженія могли быть истолкованы въ теистическомъ смыслѣ. См. A. Peip, Religionslehre. 1879. p. 131—136.

**) Encyk. § 573. изд. Киркхана, 1870. Vorles. üb. d. Philosophie d. Religion. 113. 55. 56, 1832.

лютнаго. Положимъ, что это проявленіе есть не всецѣлое, а такъ-сказать частное, что Богъ не весь переходитъ въ міръ; но все же оно есть проявленіе самой природы Божества, есть извѣстная модификація его. Міръ опять оказывается видоизмѣненіемъ Божества и предполагаемое различіе между нимъ и Богомъ будетъ различіемъ только частнаго отъ общаго, а не различіемъ по существу. Абсолютное въ своей отдѣльности отъ міра будетъ только *болѣе* божественнымъ, а міръ въ отличіи отъ абсолютнаго *менѣе* божественнымъ, такъ какъ проявляетъ собою не всецѣлое абсолютное, но то и другое будутъ въ сущности составлять одно Божество. Различіе здѣсь будетъ не въ сущности, а въ степени; да и самая степень: *болѣе, менѣе,* будетъ имѣть при этомъ не столько качественное, сколько количественное значеніе. Міръ немыслимъ безъ абсолютнаго, котораго онъ составляетъ моментъ; абсолютное также не можетъ быть мыслимо безъ міра, потому что, понимаемое безъ міра, оно стало бы неполнымъ, ограниченнымъ, слѣд. неистиннымъ абсолютнымъ, такъ какъ лишилось бы одного изъ своихъ моментовъ или опредѣленій. Итакъ, если бы даже предположили, что абсолютное можетъ существовать внѣ и кромѣ конечнаго, то этимъ нисколько не помогли бы дѣлу пантеизма, такъ какъ конечное, во всякомъ случаѣ, оказалось бы неотличнымъ отъ Божества.

Но на самомъ дѣлѣ такое предположеніе о возможности мыслить абсолютное не только въ связи, но и внѣ связи съ конечнымъ, совершенно недопустимо съ пантеистической точки зрѣнія. Прежде всего, такое абсолютное явится не только, какъ мы сказали, ограниченнымъ, но и рѣшительно немыслимымъ, совершенно пустымъ и безсодержательнымъ, не имѣющимъ ничего общаго съ понятіемъ Божества, которое признаетъ теизмъ. Абсолютное можетъ быть мыслимо для насъ въ своихъ проявленіяхъ или моментахъ; но эти моменты суть опредѣленія конечнаго бытія: уничтожьте въ мысли эти моменты; постарайтесь мыслить чистое абсолютное внѣ ихъ, и у васъ не останется ничего. Мысля абсолютное внѣ конечнаго, мы должны будемъ признать вмѣстѣ съ Спинозою, что всякая опредѣленность есть отрицаніе и какъ такая, можетъ принадлежать лишь бытію конечному. Но лишенное всякой

опредѣленности абсолютное есть самое пустое понятіе, не имѣющее никакого сходства съ идеею о Богѣ.

Далѣе, существующее внѣ конечнаго, пантеистическое абсолютное не только непредставимо и немыслимо, но и реально невозможно. Безконечное, по пантеистическому воззрѣнію, есть субстанціальная сила или основа конечнаго. Но можетъ ли существовать эта субстанціальная сила безъ своихъ проявленій, внѣ ихъ и безъ нихъ? Субстанція и ея принадлежности суть понятія соотносительныя и существенно связанныя. Если акциденціи немыслимы безъ субстанціи, то и наоборотъ субстанція безъ акциденцій. Поэтому, не нарушая всѣхъ правилъ мышленія, мы не можемъ мыслить въ одной и той же субстанціи часть ея съ принадлежностями, а часть безъ принадлежностей, что неизбѣжно будетъ, если мы абсолютное станемъ мыслить отчасти проявляющимся въ мірѣ, а отчасти нѣтъ, въ представленіи абсолютнаго внѣ міра и выше его.

Итакъ, вѣрный своему принципу пантеизмъ не можетъ мыслить безконечное существующимъ *и отдѣльно* отъ конечнаго, но абсолютное, какъ субстанція или сила конечнаго, необходимо въ немъ проявляющаяся, должна всецѣло въ немъ и выражаться. Конечно, общая субстанція возвышается надъ тѣми или другими частными явленіями, какъ они существуютъ въ данный моментъ; она не вся входитъ въ каждый такой моментъ, но тѣмъ не менѣе цѣлость ихъ, которая развивается во всѣ времена, *конечность* вообще или, что то же міръ — вообще, совершенно и вполнѣ проявляетъ Божество, такъ что оно не можетъ быть мыслимо существующимъ еще гдѣ-то внѣ и отдѣльно отъ него. Въ такомъ смыслѣ и дѣйствительно опредѣляютъ отношеніе безконечнаго къ конечному главные представители пантеизма. Natura naturans et natura in identitate Deus est, говоритъ Спиноза. Мы видѣли, что таже мысль выражается и въ нѣкоторыхъ положеніяхъ первоначальной философіи Шеллинга. По мнѣнію Гегеля, конечное есть существенный моментъ въ понятіи абсолютнаго, такъ что о немъ можно сказать, что оно есть само Божество, которое содѣлываетъ себя конечнымъ (Gott, der sich verendlicht). Только Богъ истинно существуетъ: онъ хочетъ конечнаго; онъ пола-

гаетъ себя какъ конечное и дѣлается чрезъ то инымъ себя самаго, конечнымъ *).

Если такимъ образомъ послѣдовательный пантеизмъ не можетъ допустить безъ внутренняго противорѣчія мысли, что абсолютное существуетъ не только въ конечномъ, но и внѣ его, то онъ не можетъ отказаться и отъ названія, которымъ обозначается его сущность. Кто признаетъ, что безконечное вполнѣ и необходимо выражаетъ себя въ цѣлости конечнаго и нигдѣ не существуетъ внѣ его, что, поэтому, и конечное не можетъ быть чѣмъ либо существующимъ внѣ безконечнаго, тотъ необходимо долженъ признать, что хотя и есть различіе между тою или другою частію и цѣлостію всего, но на дѣлѣ не можетъ быть различія между всецѣлостью вещей и ихъ божественнымъ единымъ основаніемъ, такъ какъ это основаніе и можетъ существовать только въ совокупности конечнаго, какъ субстанція въ своихъ принадлежностяхъ, понятіе въ своихъ признакахъ, родъ въ своихъ видахъ. Отдѣльные, частные предметы, конечно, не будутъ самимъ божествомъ, но они будутъ моментами божественнаго бытія, а вся ихъ совокупность или цѣлость, какъ міръ, будетъ полнымъ проявленіемъ Божества. Вообще, какъ скоро божественное не образуетъ собою реальной противоположности конечному, то конечное необходимо является божественнымъ и пантеизмъ оказывается именно пантеизмомъ, т.-е. обоготвореніемъ всего.

Вынужденный сознаться, по крайней мѣрѣ въ лицѣ болѣе послѣдовательныхъ своихъ представителей, что съ пантеистической точки зрѣнія невозможно отдѣльное существованіе абсолютнаго внѣ своихъ конечныхъ проявленій, пантеизмъ тѣмъ не менѣе не хочетъ признать вытекающихъ отсюда логическихъ слѣдствій. Обыкновенное мышленіе изъ пантеистическаго начала, что міръ какъ совокупность всего есть модификація Божества, повидимому послѣдовательно выводитъ такое заключеніе, что поэтому и все находящееся въ мірѣ есть проявленіе Божества, слѣдовательно и каждый предметъ въ частности, самый ничтожный, презрѣнный и гнусный, будетъ божественнымъ частію или видоизмѣненіемъ Божества. Но противъ такого вывода рѣшительно возмущается религі-

*) Vorles. üb. d. Phil. d. Religion, I., 121.

озное сознаніе и здравое мышленіе. Всю возмутительность такого вывода чувствуетъ и пантеизмъ; самый смѣлый пантеистъ не рѣшается признать равными проявленіями Божества всѣхъ предметовъ міра и всѣхъ явленій безъ исключенія. Онъ съ усиліемъ старается отдалить отъ абсолютнаго и божественнаго все, что можетъ сколько нибудь скандализовать религіозное сознаніе и отказывается отъ представленнаго нами вывода. Но удается ли это ему?

Такъ какъ главное метафизическое препятствіе конечнымъ и ограниченнымъ вещамъ быть проявленіями безконечнаго состоитъ именно въ томъ, что онѣ конечны и противорѣчатъ понятію безконечнаго, то самый рѣшительный пріемъ пантеизма состоитъ здѣсь въ прямомъ устраненіи и отрицаніи дѣйствительности этихъ, несогласующихся съ понятіемъ абсолютнаго, конечныхъ вещей. Истинно и реально существуетъ бытіе единое, простое, абсолютное; частное и множественное само по себѣ не имѣетъ никакого истиннаго бытія. Оно есть призракъ, — Маія, какъ говорили индѣйскіе философы; обманъ чувствъ, какъ учили Элеаты; произведеніе низшей познавательной силы, — воображенія, какъ думалъ Спиноза; бытіе кажущееся (Schein) или отрицаніе истиннаго бытія, какъ утверждали нѣкоторые послѣдующіе идеалисты.

Такимъ образомъ, отрицаніемъ самого существованія конечныхъ и потому недостойныхъ быть проявленіемъ Божества предметовъ прямо и легко разсѣкается Гордіевъ узелъ, котораго иначе распутать нельзя. Но такого рода идеалистическій пантеизмъ раздѣляетъ всѣ слабыя стороны идеализма вообще. Ни религіозное сознаніе, ни мышленіе никакъ не могутъ согласиться на такое безусловное принесеніе въ жертву абсолютному конечнаго бытія. Легко видѣть, что, несмотря ни на какое насиліе абстракціи, конечное, какъ по самому своему понятію, такъ и по своей эмпирической дѣйствительности, не можетъ совершенно уничтожиться въ безконечномъ. Не смотря ни на какія требованія спекулятивной философіи, разумное сознаніе твердо держится за самостоятельность какъ конечнаго бытія вообще, такъ и конечныхъ вещей въ частности. Для обыкновеннаго сознанія существованіе вещей внѣшнихъ, конкретно-чувственныхъ, представляется всегда даже болѣе яснымъ и несомнѣннымъ, чѣмъ реальное существованіе общихъ поня-

тій и идей, которыя въ идеалистической философіи выдаются за истинно сущую дѣйствительность; нужно особое напряженіе мышленія, чтобы мыслить, какъ выражается Гегель, „міръ на выворотъ“, то-есть считать, вопреки общему мнѣнію, болѣе реальными, даже единственно истинно сущимъ, общія и отвлеченныя схемы, чѣмъ дѣйствительныя конкретныя вещи. Правда, обыденное мнѣніе можетъ ошибаться, односторонне приписывая реальность *только* конкретнымъ вещамъ и забывая о высшей идеальной дѣйствительности, служащей основаніемъ бытія феноменальнаго. Въ этомъ отношеніи философское сознаніе конечно можетъ быть названо высшимъ и болѣе глубокимъ сознаніемъ истинно сущаго, чѣмъ обыденное мнѣніе, склонное болѣе или менѣе къ грубому эмпиризму. Но оно не можетъ ошибаться касательно реальности и истины міра множественности и конечности. Міръ живой, конкретной дѣйствительности, который столько затрудняетъ идеализмъ при выведеніи имъ всего изъ одного абсолютнаго начала, не уничтожится отъ того, что въ виду этого затрудненія онъ объявитъ его не истинно или вовсе несуществующимъ. Правда, сознаніе и опытъ показываютъ намъ постоянное возникновеніе и исчезновеніе конечныхъ существъ и послѣдній результатъ ихъ можетъ назваться ничтожествомъ; но тѣмъ не менѣе самое конечное бытіе вообще, а не тѣ или другіе опредѣленные конечные предметы, всегда существуетъ и удерживается во всей самостоятельности. Поэтому пантеизмъ обыкновенно не знаетъ, куда дѣваться съ конечнымъ, и въ этомъ состоитъ его слабость, какъ и вообще идеализма. Назвать конечное бытіемъ неистиннымъ, даже несуществующимъ реально въ силу предписанія абстракціи, не значитъ еще уничтожить его.

Вотъ почему новѣйшій пантеизмъ не рѣшается на такое полное пожертвованіе конечнымъ въ пользу абсолютнаго. Результатомъ такого пожертвованія было бы полное уничтоженіе міра; поэтому Гегель справедливо называетъ систему Спинозы, въ которой съ такою силою выставляется истинное бытіе абсолютнаго въ противоположность ничтожеству бытія конечнаго, *акосмизмомъ*. Въ бытіи опредѣленномъ, міровомъ, онъ видитъ реальное опредѣленіе абсолютнаго; но въ то же время онъ не хочетъ допустить, чтобы *все* въ этомъ міровомъ бытіи было проявленіемъ абсолютнаго, чтобы такимъ образомъ

его система была пантеизмомъ (обоготвореніемъ всего) въ вульгарномъ значеніи этого слова. *Все,* какъ бытіе, въ которомъ проявляется божественное начало, конечное, въ которомъ выражается абсолютное, не есть все вообще, всѣ вещи въ ихъ раздробленности и разнообразіи, но бытіе истинное и разумное; не всякая дѣйствительность вообще, но истинно сущая дѣйствительность. Извѣстно положеніе Гегеля: все дѣйствительное разумно и все разумное дѣйствительно. Такъ какъ разумное, по мысли Гегеля, есть вмѣстѣ и божественное, то въ этомъ положеніи видѣли объявленіе самаго рѣшительнаго пантеизма, по которому все существующее въ силу только того, что оно существуетъ, есть божественное. Но Гегель (во введеніи къ Энцикл.) счелъ нужнымъ оправдаться противъ такого обвиненія въ пантеизмѣ, объяснивъ, что подъ именемъ *всего* дѣйствительнаго онъ понимаетъ не все существующее, какъ разумѣютъ это слово его противники, но только истинно существующее. Не все существующее, говоритъ онъ, необходимо, разумно и слѣд. божественно; не все, что есть, дѣйствительно, т.-е. истинно и вѣчно существуетъ.

При такомъ взглядѣ на дѣйствительное, какъ на истинное только и разумное, очевидно не все обыденное и незначительное прямо и безъ разбора принимается въ пантеизмѣ за божественное, но только въ извѣстной мѣрѣ и степени. Частныя вещи и отдѣльныя явленія понимаются какъ божественныя не въ ихъ раздробленности и единичности, въ которой они кажутся такъ ничтожными, но какъ моменты цѣлаго, то-есть въ той мѣрѣ, въ какой при кажущейся незначительности предмета въ немъ проявляется всеобщность бытія. Частный предметъ является божественнымъ только тогда и для того, когда и кѣмъ въ немъ открывается его абсолютное значеніе, его связь и значеніе въ общей системѣ бытія. Въ этомъ смыслѣ божественнымъ признается только разумное, въ какой мѣрѣ открывается истинному вѣдѣнію разумность какого-либо предмета, значителенъ ли онъ или нѣтъ для обыкновеннаго сознанія. Не каждый предметъ божественъ, но онъ становится божественнымъ, какъ скоро проникается разумнымъ познаніемъ, становится разумнымъ. Въ какой мѣрѣ въ самомъ маломъ предметѣ открывается его разумная цѣль и значеніе, открывается, слѣдовательно, высочайшее и цѣлое, въ

такой мѣрѣ онъ для нашего сознанія пріобрѣтаетъ достоинство, котораго иначе онъ не имѣлъ бы. Поэтому божественнымъ дѣйствительно можетъ быть *все,* исключая только неразумнаго, неимѣющаго никакого смысла и цѣли въ бытіи. Отсюда видно, что неразборчивое и голословное обвиненіе пантеизма въ обоготвореніи всѣхъ предметовъ безъ исключенія есть не болѣе какъ недоразумѣніе или предразсудокъ.

Какъ ни удачнымъ кажется такое оправданіе пантеизма отъ одного изъ самыхъ тяжкихъ обвиненій, на него возводимыхъ, но тѣмъ не менѣе оно нисколько ихъ не устраняетъ. Положимъ, что не все существующее или не все дѣйствительное есть проявленіе Божества, а только то, что системѣ угодно признать истинно дѣйствительнымъ, т.-е. общее, постоянное, неизмѣнное, разумное, слѣд. истинно божественное въ бытіи Во всякомъ случаѣ, подлѣ божественнаго и кромѣ него останется нѣчто небожественное, бытіе называемое неистиннымъ и неразумнымъ, —иначе бытіе конкретное и случайное. Что же такое это конкретное бытіе, которое пантеизмъ выключаетъ изъ области истинно божественнаго? Существуетъ ли оно или нѣтъ? Если существуетъ, то вотъ мы подлѣ абсолютнаго имѣемъ другое бытіе ему противоположное, которымъ ограничиваемъ абсолютное; мы находимся въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ принципомъ самого пантеизма, который и возникъ изъ стремленія найти единое начало и единую сущность всего и освободиться отъ скрытаго дуализма, заключающагося будто бы въ обыкновенномъ представленіи о Богѣ противоположномъ міру. Сказать, что бытіе конкретное, которое пантеизмъ не можетъ вывести изъ абсолютнаго, не существуетъ, есть призракъ нашего ума? Но въ такомъ случаѣ пантеизмъ необходимо придетъ къ акосмизму, къ отрицанію самостоятельности міроваго бытія. Такимъ образомъ, утверждая, что онъ признаетъ проявленіемъ Божества не все, а только истинно существующее, пантеизмъ запутывается въ противорѣчіяхъ; онъ или долженъ признать кромѣ божественнаго нѣчто другое, не истинно и не разумно, но все-таки существующее, и тѣмъ ограничить абсолютное; или, что̀ и послѣдовательнѣе, отвергнуть самое существованіе всего конкретнаго и частнаго, что̀ онъ признаетъ не истинно существующимъ.

Далѣе, положимъ, что проявленіе божественнаго есть только истинно существующее или разумная дѣйствительность. Забудемъ, что кромѣ этой дѣйствительности есть еще другая, неразумная, съ которою не знаетъ куда дѣваться пантеизмъ, но которая, тѣмъ не менѣе, не исчезаетъ отъ того, что ее назовутъ неистинною и неразумною. Такъ называемая и разумная дѣйствительность представляетъ различныя опредѣленности (если и не опредѣленные предметы), слѣд. разнообразіе, — положимъ общіе законы и формы бытія, общія понятія предметовъ, которымъ, какъ общему, придается идеалистическая реальность, роды и виды существъ, пребывающіе вѣчно, тогда какъ преходящіе индивидуумы имѣютъ лишь случайное, неистинное бытіе. Если мы всмотримся ближе въ это разнообразіе общаго, то и здѣсь, несмотря на большую общность и отвлеченность понятій, мы встрѣтимъ тѣ же самыя затрудненія для мышленія въ признаніи проявленіями абсолютнаго тѣхъ или другихъ общихъ формъ и типовъ дѣйствительности, какія встрѣчали и прежде, когда на основаніи принципа пантеизма принуждены были признавать такими проявленіями конкретные предметы. Положимъ, извѣстное животное, кусокъ этого камня, этого человѣка, это частное физическое явленіе, мы не имѣемъ права считать проявленіемъ абсолютнаго; потому что *эти* предметы какъ индивидуальные, *эти* явленія какъ конкретныя суть неистинная, неразумная случайная дѣйствительность. Но мы должны признать проявленіемъ абсолютной жизни вѣчно пребывающіе роды и виды этихъ существъ, общіе законы этихъ явленій, какъ нѣчто разумное, постоянное и необходимое въ общей системѣ бытія. Но если такъ, то много ли выиграетъ пантеизмъ и болѣе ли удовлетворитъ религіозному чувству, чѣмъ прежде? Онъ только перенесетъ затрудненія изъ болѣе частной и наглядной сферы въ болѣе общую и отвлеченную, но самыя затрудненія въ сущности останутся тѣми же. Для религіознаго сознанія одинаково противно, для мышленія одинаково трудно признать проявленіемъ Божества тотъ или другой родъ животныхъ какъ то или другое животное въ отдѣльности. И здѣсь пантеизмъ оказывается виновнымъ въ смѣшеніи и отожествленіи понятій, которыя необходимо раздѣляетъ мышленіе,—понятій божественнаго и небожественнаго, абсолютнаго и условнаго.

Такимъ образомъ, не смотря на всѣ попытки сблизиться съ необходимымъ требованіемъ религіознаго сознанія, требованіемъ раздѣльности Бога и міра, пантеизмъ оказывается несостоятельнымъ въ этомъ отношеніи. Въ результатѣ всѣхъ его усилій установить должное отличіе Бога отъ міра является опять ихъ отожествленіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и извращеніе истиннаго понятія о Богѣ.

2) Вторая характеристичекая черта понятія о Богѣ, кромѣ его отдѣльности отъ міра (трансцендентности), есть, какъ мы сказали, его абсолютное совершенство. Что Богъ доженъ быть мыслимъ какъ Существо всесовершенное, свободное отъ всѣхъ ограниченій и недостатковъ, замѣчаемыхъ нами въ бытіи условномъ, это неоспоримая истина, составляющая общую основу или, покрайней мѣрѣ, общій идеалъ всѣхъ религій; ее должна признать и каждая философія, какъ скоро она допускаетъ существованіе Бога и это слово имѣетъ для нея реальный смыслъ, а не служитъ синонимическимъ терминомъ для выраженія совершенно чуждаго религіозному сознанію отвлеченнаго понятія бытія абсолютнаго. Въ чемъ должно состоять это всесовершенство высочайшаго Существа, это съ достаточною ясностью мало по малу выяснено послѣдовательнымъ ходомъ философскаго мышленія, возвысившагося надъ политеизмомъ. Всесовершенное Существо должно быть мыслимо не иначе какъ совершеннымъ духомъ; ближайшимъ опредѣленіемъ духа въ отличіе отъ бытія недуховнаго служитъ разумъ и свобода; такой одаренный совершеннымъ разумомъ и волею духъ можетъ быть только духомъ сознательнымъ, живою личностью.

Но удерживается ли эта истина при пантеистическомъ понятіи о Богѣ? Дѣйствительно ли въ немъ абсолютное является *духомъ* и при томъ духомъ всесовершеннымъ.

Пантеизмъ утверждаетъ признаніе духовности абсолютнаго, какъ существенную свою принадлежность. Онъ скорѣе согласенъ отвергнуть самостоятельность чувственнаго, матеріальнаго, чѣмъ отказаться отъ того основнаго воззрѣнія, что абсолютное начало всего есть духъ, мысль, идея, вообще начало совершенно противоположное веществу.

Но имѣя въ виду другое пантеистическое положеніе, что абсолютное выражается въ полнотѣ конечнаго міроваго бытія,

что міръ есть развитіе или инобытіе абсолютнаго, мы должны усумниться въ точности и дѣйствительности пантеистическаго опредѣленія Божества, какъ духа. Оказывается, что пантеистическое понятіе о духѣ выражаетъ собою нѣчто совершенно иное, чѣмъ что обыкновенно соединяется съ этимъ словомъ.

Если міръ есть раскрытіе Божества, если абсолютное выражается въ цѣлости конечнаго бытія, а въ бытіи конечномъ, въ мірѣ только нѣкоторые предметы носятъ характеръ духовности, то, очевидно, абсолютное послѣдовательно можетъ быть названо не духомъ и не духовнымъ, а только отчасти проявляющимъ себя какъ духъ, отчасти обнаруживающимъ себя и въ духовныхъ проявленіяхъ. Само абсолютное не можетъ быть названо духомъ, хотя духъ и можетъ быть названъ проявленіемъ абсолютнаго. Духовность абсолютнаго мы должны понимать только какъ *невещественность;* мы имѣемъ право сказать: абсолютное есть начало нематеріальное, но не имѣемъ права сказать: оно есть начало духовное, потому что оно развиваетъ изъ себя съ равною необходимостію какъ матеріальные, такъ и духовные предметы. Въ своемъ инобытіи оно становится не только духомъ, но и вещественною природою; поэтому само оно не есть ни матерія, ни духъ, но нѣчто стоящее выше того и другаго *безразличное* начало бытія. Но такое безразличное, несовершенное (потому что совершенство является уже въ послѣдствіи) начало не заслуживаетъ и названія Божества; не заслуживаетъ и названія абсолютнаго, потому что абсолютное не потому только абсолютно, что отрѣшено отъ ограниченій и недостатковъ конечнаго, но и потому, что обладаетъ абсолютными совершенствами. Но безразличное начало бытія не только не можетъ имѣть никакихъ совершенствъ, но и никакихъ положительныхъ качествъ; оно есть туманное, немыслимое *ничто*.

Послѣдовательные философы пантеистическаго направленія и сами не могли не признать справедливости того вывода изъ ихъ принципа, что абсолютное само по себѣ, если и можетъ быть названо духомъ, то только не въ точномъ смыслѣ этого слова, въ смыслѣ невещественности. Поэтому и истинная, дѣйствительная духовность Божества у нихъ принадле-

житъ не абсолютному вообще, но извѣстному проявленію его въ извѣстный моментъ въ извѣстныхъ существахъ. Если абсолютное нигдѣ не существуетъ само по себѣ, но имѣетъ свою дѣйствительность только въ конечномъ, то нѣтъ и другой духовности Божества кромѣ духовности конечныхъ духовныхъ существъ, т.-е. людей. А такъ какъ эта духовность совершеннѣйшимъ образомъ выражается въ знаніи и самосознаніи, то это самосознаніе человѣка вообще и есть самая духовность абсолютнаго. „Богъ, говоритъ Гегель, есть въ той мѣрѣ Богъ, въ какой Онъ самъ себя знаетъ; Его самопознаніе есть Его самосознаніе въ людяхъ и знаніе человѣка о Богѣ восходитъ къ самопознанію его въ Богѣ“. „Богъ, говоритъ онъ еще, достижимъ единственно въ чистомъ спекулятивномъ вѣдѣніи; Онъ есть только въ немъ и есть только это самое вѣдѣніе“ *).

Изъ этихъ выраженій видно, что, опредѣляя духовность Божества самосознаніемъ человѣчества, пантеизмъ вовсе не достигаетъ идеи абсолютной духовности, а вмѣстѣ съ этимъ и истиннаго абсолютнаго. Одно изъ двухъ: или Божество обнимаетъ подъ собою какъ природу, такъ и духъ, какъ безсознательную жизнь физическаго міра, такъ и сознательную жизнь человѣчества; но въ такомъ случаѣ оно не есть уже духъ, или, если оно духъ, то не можетъ уже быть абсолютнымъ, но только частію, моментомъ его. Дѣйствительно мы приходимъ къ странному выводу, что Божество, существующее какъ духъ и въ этомъ видѣ составляющее истинный предметъ религіи, не есть высшее и первоначальное, не есть самое абсолютное, а только извѣстная форма его проявленія, извѣстный моментъ въ его существованіи, именно тотъ моментъ, когда оно вслѣдствіе ряда послѣдовательныхъ такъ-сказать превращеній доходитъ до сознанія себя какъ начала отличнаго отъ природы, какъ духа. Но и этотъ моментъ не есть еще окончательный; за нимъ слѣдуетъ возвращеніе абсолютнаго къ себѣ самому, сознанію своего тожества съ природою, которой оно противоположило себя какъ духъ; такое сознаніе и выражается въ спекулятивной философіи, смѣняющей религію. Такимъ образомъ, въ пантеизмѣ абсо-

*) Encykl. 3 Auf. 570. Phänomen. 712.

лютное не есть абсолютный духъ, но только становится духовнымъ въ извѣстный періодъ своего развитія; оно не есть Богъ, но только становится Богомъ въ извѣстной моментъ своего бытія въ сознаніи человѣчества.

Итакъ то, что пантеизмъ выдаетъ намъ подъ именемъ Божества, какъ абсолютнаго духа, вовсе не заслуживаетъ этого имени. Дѣйствительное Божество пантеизма, истинное абсолютное, есть безразличное, неопредѣленное начало, развивающее изъ себя съ одинаковою необходимостью какъ духъ, такъ и матерію. При такомъ взглядѣ на абсолютное, на Божество и на его духовность, легко можно объяснить и то, какимъ образомъ пантеизмъ Гегеля могъ перейти въ атеизмъ и матеріализмъ Фейербаха, и какимъ образомъ послѣдній могъ увѣрять, что его система есть послѣдовательный результатъ философіи Гегеля. Въ самомъ дѣлѣ, истинно абсолютнымъ въ немъ можетъ быть названо только безразличное бытіе, опредѣляемое необходимымъ процессомъ діалектическаго развитія; если это бытіе можетъ быть названо духомъ только въ смыслѣ неточномъ, если Божество, какъ самосознающій духъ, существуетъ только въ самосознаніи человѣчества и нигдѣ внѣ его и выше его, то стоило сдѣлать одинъ только шагъ, отвергнуть неопредѣленную, мнимую духовность абсолютнаго, отвергнуть идеалистическій оттѣнокъ его у Гегеля, чтобы оно превратилось въ простое міровое бытіе, опредѣляемое необходимыми законами природы, а его самосознающій себя въ человѣчествѣ божественный духъ въ простое самосознаніе человѣка о себѣ, при чемъ мнимо абсолютное Божество оказывается простою идеализаціей нашего собственнаго я.

Если, какъ мы сей часъ видѣли, въ пантеизмѣ дѣйствительная духовность Божества можетъ имѣть мѣсто не въ самомъ абсолютномъ, а только въ извѣстномъ моментѣ его развитія, въ сознаніи духовно-ограниченныхъ существъ, слѣдовательно, можетъ быть только ограниченною духовностію, то, конечно, трудно ожидать, чтобы въ немъ могъ быть удержанъ и абсолютный характеръ опредѣленій этой духовности, изъ которыхъ первое и существенное есть абсолютная *разумность*. Естественно, что и эта разумность, такъ же какъ и духовность, окажется ограниченною разумностью и Богъ вовсе

не тѣмъ высочайше разумнымъ и премудрымъ Существомъ, котораго требуетъ религіозное сознаніе и здравая философская мысль.

На первый взглядъ пантеизмъ представляется очень далекимъ отъ того, чтобы отрицать или даже ограничивать столь существенное опредѣленіе абсолютной духовности Божества, какъ абсолютный разумъ. Напротивъ, разумность абсолютнаго есть именно тотъ пунктъ, на которомъ пантеизмъ думаетъ утвердить свое превосходство предъ другими представленіями о Богѣ. Какъ деизмъ, такъ и обыкновенный теизмъ необходимо должны допустить много неразумнаго и нестройнаго въ мірѣ, будетъ ли происходить это неразумное отъ матеріи, надъ которою не можетъ окончательно восторжествовать высочайшій Разумъ (какъ въ дуалистическимъ деизмѣ), или отъ необъяснимаго для пантеизма извращенія порядка и разумнаго строя міра волею конечныхъ существъ (какъ въ ученіи, которое видитъ источникъ зла и нестроенія въ паденіи духовныхъ существъ). Но допуская то и другое, мы, повидимому, одинаково наносимъ ущербъ понятію объ абсолютномъ совершенствѣ Творца: при первомъ представленіи Онъ оказывается не всемогущимъ; при второмъ, не только не всемогущимъ, но и неразумнымъ, такъ какъ Онъ не могъ или не умѣлъ предотвратить паденія ограниченныхъ существъ. Пантеистическое міросозерцаніе спасаетъ разумность Божества тѣмъ, что признаетъ ничтожество и неистину того, что обыкновенное мнѣніе считаетъ неразумнымъ. Если мы отвлечемъ нашу мысль отъ частныхъ и случайныхъ явленій, которыя только для обыденнаго сознанія представляются реальными и имѣющими значеніе, то все теченіе міра представится намъ въ высшей степени разумнымъ и по тому самому необходимымъ; все разумное дѣйствительно и все дѣйствительное разумно, какъ говоритъ Гегель. Дѣйствительно, характеристическій признакъ всей идеалистической философіи состоитъ въ томъ, чтобы показать истинный смыслъ и значеніе всего существующаго, ея цѣль— совершенно сгладить и уничтожить всѣ противорѣчія въ мірѣ, которыя поражаютъ обыкновенное сознаніе и доказать ихъ разумную необходимость въ общемъ теченіи міровой жизни. Не станемъ здѣсь спорить противъ истины самой пантеистической формулы о разумности всего дѣйствительно сущаго:

такое понятіе, какъ мы видѣли, достигается или цѣною насильственнаго уничтоженія для мысли всего частнаго и множественнаго, какъ призрачнаго и неистиннаго, или намѣреннымъ игнорированіемъ фактическихъ явленій неразумности и нестроенія въ мірѣ, которыя очевидны для неувлеченнаго одностороннею теоріею сознанія. Предполагая даже пантеистическую разумность всего существующаго, имѣемъ ли мы при этомъ право назвать пантеистическое божество абсолютно разумнымъ и премудрымъ существомъ?

Повидимому такъ; потому что абсолютная разумность модификацій конечно предполагаетъ такую же разумность абсолютной основы этихъ модификацій. Но на самомъ дѣлѣ эта разумность оказывается чѣмъ-то инымъ, весьма мало соотвѣтствующимъ тому идеалу совершеннѣйшаго разума, который мысль находитъ осуществленнымъ въ Существѣ высочайшемъ.

Первый и характеристическій признакъ всякаго разумнаго дѣйствованія есть дѣйствованіе для ясно сознанной цѣли и по цѣлямъ. Всякое безцѣльное дѣйствіе наша мысль справедливо отожествляетъ съ дѣйствіемъ безсмысленнымъ; дѣлать что нибудь безъ смысла и безъ цѣли—одно и тоже. Безцѣльный продуктъ можетъ оказаться и хорошимъ, но это будетъ совершенно случайное явленіе, нисколько несвидѣтельствующее о разумности дѣйствующаго, такъ какъ этого хорошаго результата своего дѣйствія онъ не имѣлъ въ виду.

Но преднамѣренность, цѣлесообразность дѣйствованія пантеизмъ или рѣшительно отрицаетъ въ своемъ абсолютномъ, или такъ понимаетъ его, что разумное дѣйствованіе оказывается совершенно неразумнымъ. Такъ Спиноза, отвергая вообще идею цѣли, какъ субъективное представленіе нашего ума, совершенно отвергаетъ и цѣлесообразное дѣйствованіе въ божественномъ разумѣ. По его мнѣнію, предположеніе какихъ либо цѣлей въ умѣ Божества разрушило бы понятіе о Его совершенствѣ, „потому что если Богъ дѣйствуетъ для какой либо цѣли, то Онъ необходимо желаетъ чего либо такого, чего Онъ не имѣетъ, чего лишенъ“ *). Въ философіи Гегеля процессъ развитія абсолютнаго, который есть вмѣстѣ

*) Сводъ мнѣній Спинозы о цѣли и цѣлесообразности см. у Janet, въ его: Causes finales. 1876, p 297 et sq.

и процессъ міроваго бытія, представляется на первый разъ имѣющимъ опредѣленную цѣль; абсолютное выходитъ изъ своего чистаго бытія въ инобытіе природы съ тою цѣлію, чтобы потомъ въ заключеніе полнаго цикла опредѣленій возвратиться къ своему истинному, чистому бытію въ себѣ и для себя. Но спрашивается: какая же цѣль и смыслъ этого такъ-сказать путешествія абсолютнаго по различнымъ стадіямъ міроваго развитія, если по окончаніи его оно возвратится туда же, откуда вышло? И почему нуженъ для абсолютнаго продолжительный процессъ отчужденія отъ себя самого, процессъ инобытія, если въ результатѣ не получится ничего кромѣ сознанія, что инобытіе не есть истинное бытіе абсолютнаго? Намъ говорятъ: но абсолютная идея возвращается не просто сама къ себѣ, но обогащенная всѣмъ содержаніемъ, всею полнотою своего діалектическаго развитія. Но въ такомъ случаѣ абсолютное въ началѣ не было полнымъ и совершеннымъ абсолютнымъ, а лишь станетъ такимъ, когда совершитъ полный циклъ своихъ опредѣленій. Богъ въ началѣ не есть Богъ, а станетъ такимъ, то есть вполнѣ абсолютнымъ только въ заключеніе міроваго процесса!..

Вообще весь процессъ мірообразованія и мірозвитія по смыслу пантеистическаго ученія вовсе не есть актъ всесовершеннаго божественнаго разума, но необъяснимое, неразумное отчужденіе Бога отъ себя самого, имѣющее своимъ концемъ только возвращеніе его къ себѣ самому. Мнимоабсолютно разумное дѣйствованіе превращается такимъ образомъ въ колоссальный процессъ постепеннаго сознанія абсолютнымъ своей собственной неразумности.

Эту мысль, скрытое зерно которой заключается въ каждой пантеистической системѣ изъ того класса ихъ, который мы обозначили именами системъ эманаціи или эволюціи, со всею откровенностію и ясностію выразилъ Гартманъ, который сказалъ здѣсь послѣднее слово идеализма о божественномъ разумѣ. Онъ и не заботится отстоять разумность бытія міра, на которой такъ настаиваетъ Гегель въ своей знаменитой формулѣ: все дѣйствительное разумно. Высшею разумною цѣлью бытія, по его мнѣнію, могло бы быть только счастіе. Но такъ какъ достижимость этой цѣли, какъ показываетъ опытъ, есть чистая иллюзія, такъ какъ въ бытіи міра скорби и страданія безмѣрно

превышаютъ утѣхи и радости, и, такимъ образомъ, очевидно не достигается единственно мыслимая цѣль его бытія, то, значитъ, все мірообразованіе есть неразумное, недостигающее цѣли дѣло абсолютнаго.

Слѣдовательно и самое абсолютное неразумно? Нѣтъ; Гартманъ не думаетъ допускать такого вывода. Несмотря на неразумѣе бытія міра онъ признаетъ высочайшую мудрость абсолютнаго и примиряетъ ее съ неразумѣемъ міра слѣдующимъ оригинальнымъ способомъ.

Если абсолютное (которое онъ называетъ безсознательнымъ) всевѣдуще и премудро, то существующій міръ мы должны признать необходимо за наилучшій между всѣми возможными. Но наилучшій между возможными не значитъ еще вовсе чуждый недостатковъ. Если мы предположимъ, что *никакой* міръ невозможенъ, въ которомъ не царствовали бы печаль и горе, то, конечно, и лучшій изъ міровъ, то-есть устроенный самымъ премудрымъ образомъ, будетъ по необходимости также міромъ полнымъ скорбей. Признаніе премудрости абсолютнаго, съ одной стороны, и реальное, исполненное бѣдствій и страданій, существованіе міра, съ другой, примиряются такимъ образомъ въ той мысли, что вовсе невозможенъ какой-либо міръ, кромѣ исполненнаго бѣдствій. Но въ такомъ случаѣ какъ же объяснить самое существованіе міра? Зачѣмъ абсолютное создало міръ? Если цѣлью бытія можетъ быть только счастіе, а въ дѣйствительности возможно лишь горе, то нелучше ли было бы, если бы ничего не существовало? Гартманъ совершенно согласенъ, что наилучшій изъ міровъ все-таки хуже простаго небытія, чистаго ничто; поэтому оправдать премудрость абсолютнаго, допустившаго существованіе міра, для него остается одно средство, именно устранить премудрость вовсе отъ рѣшенія вопроса о самомъ бытіи міра. Онъ такъ и дѣлаетъ, перенося всю вину существованія міра на другой моментъ въ понятіи абсолютнаго, противоположный представленію или мудрости,— волю. Самое *бытіе* міра зависѣло не отъ мудрости или идеи; отъ нея зависѣло лишь то, *какъ* долженъ существовать міръ, если бы воля пожелала этого существованія. Жаждущая бытія воля абсолютнаго вторгается въ покойное царство идей и дѣлается виновницей того, что существуетъ бытіе реальное. Значеніе мудрости въ міровомъ процессѣ ограничивается лишь

указаніемъ *способа* существованія міра и опредѣленіемъ исторіи его развитія, и только въ этихъ границахъ, а не относительно самаго факта бытія, мы имѣемъ право предполагать разумность и цѣлесообразность міра. Въ чемъ же теперь можетъ состоять предопредѣленная идеею цѣль мірового процесса, въ чемъ смыслъ исторіи міра? Угадать эту цѣль на основаніи выше сказаннаго нетрудно. Если единственнымъ разумнымъ оправданіемъ мірового процесса могло быть лишь счастіе, если, съ другой стороны, въ наилучшемъ изъ міровъ эта цѣль не только не достигается, но въ немъ оказывается столько горя и страданій, что небытію должно быть оказано предпочтеніе предъ бытіемъ, то исторія міра не можетъ имѣть никакой цѣли, кромѣ приведенія абсолютной воли въ состояніе покоя, уничтоженіе стремленія воли къ жизни и къ бытію. Небытіе, какъ состояніе, лучше бытія и есть цѣль міра, къ которой и ведетъ божественная мудрость *).

Итакъ, въ сущности, высочайшая мудрость абсолютнаго состоитъ въ томъ, чтобы наилучшимъ образомъ (существованіемъ наилучшаго міра) доказать абсолютной волѣ неразуміе ея желанія бытія, заставить ее почувствовать это неразуміе и тѣмъ побудить ее возвратиться въ состояніе покоя или небытія реальнаго міра.

Нельзя не видѣть искусственности и вмѣстѣ несостоятельности попытки Гартмана спасти разумность абсолютнаго начала и примирить съ крайнимъ неразуміемъ его произведенія. Онъ спасаетъ это понятіе тѣмъ, что относитъ начало мірового бытія къ волѣ, а не къ разуму абсолютнаго. Но такое разъединеніе въ абсолютномъ двухъ моментовъ (представленія и воли), доходящее до противоположности ихъ цѣлей, рѣшительно нарушаетъ единство абсолютной субстанціи и вводитъ въ нее необъяснимый дуализмъ. Безсмысленное хотѣніе бытія принадлежитъ волѣ, вопреки разуму. Такимъ образомъ, изъ воли и представленія состоящее абсолютное не имѣетъ никакой власти надъ собою; оно не можетъ удержать волю отъ несчастнаго хотѣнія бытія; единственное, что можетъ сдѣлать разумъ, это обмануть волю, сдѣлать ее сознательною волею и чрезъ это довести ее до того, чтобы

*) Philos. d. Unbewussten; 3 Aufl. 751—778.

она, сознавъ безсмысліе и скорбь бытія, прекратила его. Но тутъ возникаетъ рядъ неразрѣшимыхъ противорѣчій и вопросовъ. Почему абсолютное, которое есть единство воли и представленія, не имѣетъ власти надъ однимъ изъ своихъ моментовъ, — волею, и имѣетъ надъ другимъ, — представленіемъ? Почему оно можетъ побудить представленіе дѣйствовать на волю, а не можетъ въ тоже время имѣть прямаго вліянія на волю? Какимъ образомъ въ премудромъ и всемогущемъ абсолютномъ могло возникнуть въ одномъ изъ его моментовъ такое непослушное разуму, ложное желаніе бытія? Все это остается такою же неразрѣшимою загадкою, какъ и въ родственной по духу Гартмановой философіи—Индѣйской философіи возникновеніе въ абсолютномъ, — Брамѣ нечистаго вожделѣнія или хотѣнія конкретнаго бытія.

Но оставимъ въ сторонѣ эти неразрѣшимыя противорѣчія. Положимъ, что высочайшая мудрость абсолютнаго состоитъ дѣйствительно въ томъ, чтобы указать волѣ ея неразуміе и направить ее къ истинной цѣли, прекращенію бытія. Дѣйствительно ли высочайше премудро и цѣлесообразно то средство, которое избралъ абсолютный разумъ для вразумленія воли? Цѣль міроваго процесса, по Гартману, есть успокоеніе воли, прекращеніе желанія бытія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самаго бытія. Средствомъ для достиженія этой цѣли служитъ развитіе сознанія. Міръ, разумѣется въ лицѣ сознательныхъ существъ, долженъ сознать неразуміе и скорбь бытія, чтобы воля рѣшилась положить ему конецъ. Но если такъ, то раждается недоумѣніе, почему для абсолютнаго нуженъ былъ такой кружный и окольный путь, чтобы доводить волю до сознанія, каковъ путь развитія всего міроваго бытія? Почему оно не могло возбудить въ неразумной волѣ сознанія ея неразумія въ первый же моментъ возникновенія пожеланія бытія? Далѣе,—нужно ли наконецъ даже самое возбужденіе сознанія для того, чтобы воля достигла своей цѣли безболѣзненнаго покоя небытія? Самъ Гартманъ совершенно справедливо признаетъ, что горе и радость „существуютъ лишь настолько, насколько ощущаются“, что они „не имѣютъ никакой реальности внѣ ощущающаго субъекта“, что ихъ реальность есть непосредственно субъективная. Значитъ, для того, чтобы могли существовать радость и горе, необ-

ходимъ субъектъ ощущающій, сознающій ихъ. Истиннымъ субъектомъ всякаго ощущенія, конечно, служитъ абсолютное (безсознательное), какъ дѣйствительная, всеединая сущность. Но имѣетъ ли безсознательное радости и печали отдѣльно отъ радостей и печалей индивидуумовъ, у которыхъ оно лежитъ въ основаніи? Гартманъ, совершенно послѣдовательно отрицая личное сознаніе въ абсолютномъ, какъ таковомъ, признаетъ, что сумма индивидуальныхъ страданій показываетъ вмѣстѣ „цѣлость всѣхъ субъективныхъ опредѣленій чувства во всеединомъ существѣ". Да и въ самомъ дѣлѣ, какое бы горе (за исключеніемъ развѣ внѣ-міроваго томленія или стремленія воли къ бытію) могло имѣть абсолютное, кромѣ горя индивидуумовъ, сущность которыхъ оно составляетъ и сознаніемъ которыхъ исчерпывается вся его сознательная жизнь? Что же касается до радости и горя индивидуумовъ, то Гартманъ прямо утверждаетъ, что за порогомъ сознанія вполнѣ исчезаетъ индивидуальное горе. Если же теперь безсознательное не можетъ знать инаго горя кромѣ ощущаемаго частными субъектами, если, съ другой стороны, горе этихъ послѣднихъ можетъ существовать лишь для сознанія, то отсюда слѣдуетъ, что горе для абсолютнаго можетъ существовать лишь настолько, насколько существуетъ сознаніе; если бы не было сознанія, было бы невозможно и горе. Такимъ образомъ, сознаніе является лѣкарствомъ противъ болѣзни, которая съ нимъ же впервые и появляется въ бытіи, которая безъ него несуществовала бы вовсе. Мудрость безсознательнаго въ заботѣ о счастіи воли пораждаетъ сознаніе и чрезъ то впервые вноситъ въ міръ горе; затѣмъ возвышая сознаніе, оно возвышаетъ и бѣдствіе; наконецъ высшее развитіе сознанія, удвоивъ горе, возвысивъ ощущеніе его до послѣдней степени, должно пробудить мысль о неразумѣ бытія и успокоеніи воли Не нужно быть премудрымъ, чтобы понять, что въ этомъ случаѣ мудрость абсолютнаго поступила бы много разумнѣе, если бы вовсе не заботилась о волѣ, не пробуждала бы въ ней сознанія; тогда, правда, воля никогда бы не успокоилась; но тогда она не знала бы и страданій, источникъ которыхъ сознаніе, а слѣдовательно и не имѣла нужды искать успокоенія. Исторія бытія, какъ она описывается у Гартмана, очевидно плохо мирится съ

премудростію абсолютнаго; оно столь же мало оказывается премудрымъ, какъ и бытіе, происшедшее изъ него *).

Другой предикатъ Божества, какъ всесовершеннаго духа, кромѣ высочайшаго разума, есть абсолютная *воля*, которой характеристическій признакъ есть неограниченная свобода или всемогущество. Этотъ предикатъ особенно важенъ для религіознаго сознанія, потому что на немъ держится вся религія какъ выраженіе нашихъ живыхъ и дѣятельныхъ отношеній къ Божеству. Отъ существа безвольнаго или съ ограниченною волею, невсемогущаго, нечего ждать помощи человѣку, обращаться къ нему съ просьбами и выраженіями благодарности, любви. Всѣ религіозныя дѣйствія подобнаго рода, выражающіяся въ молитвѣ и культѣ, были бы чистымъ предразсудкомъ.

Что всякая пантеистическая теорія по принципу своему прямо или прикрыто отвергаетъ свободу въ абсолютномъ, это едвали можетъ подлежать сомнѣнію. Пантеистическое абсолютное опредѣляетъ себя къ бытію не свободно, но по имманентной необходимости. Не абсолютное свободно господствуетъ надъ своими проявленіями, но надъ нимъ самимъ (какъ у Гегеля) господствуетъ неизбѣжный діалектическій законъ развитія, заставляющій его опредѣлять себя въ извѣстныхъ моментахъ. Діалектическій процессъ положенія, отрицанія, отожествленія есть своего рода рокъ или судьба, властвующая надъ абсолютнымъ и механически господствующая надъ его мнимыми самоопредѣленіями **).

---

*) О Гартманѣ, см. Каринскаго, Критич. обозрѣніе послѣд. періода Герм. философіи. 1873. 313, 321, 322.

**) Пантеизмъ, отрицая волю въ абсолютномъ, не дорожитъ и этимъ терминомъ при опредѣленіи свойствъ Божества; выраженія: воля, свобода, онъ любитъ замѣнять словомъ: имманентная необходимость. Исключеніе составляютъ Шопенгауеръ и Гартманъ; у нихъ на равнѣ съ представленіемъ (разумомъ) приписывается абсолютному какъ второй существенный предикатъ воля. Но эта мнимая воля совершенно противорѣчитъ понятію объ абсолютно совершенной волѣ уже потому, что она есть слѣпое, безсознательное стремленіе къ бытію. До какой степени она несовершенна, видно изъ того, что представленіе или разумъ долженъ исправлять увлеченіе воли, бѣдственное желаніе бытія, процессомъ міроваго бытія доводя ее до убѣжденія въ неразуміи этого увлеченія. Эта ли воля высочайше совершеннаго Существа?

Конечно и въ настоящемъ случаѣ пантеизмъ, какъ и въ другихъ, гдѣ его положенія становятся въ слишкомъ рѣзкое противорѣчіе съ религіознымъ сознаніемъ, думаетъ смягчить эту рѣзкость и показать, что она только кажущаяся и основана на недоразумѣніи. Истинная, абсолютная, слѣд. всесовершенная свобода, говорятъ пантеисты, вполнѣ совпадаетъ съ необходимостію. Абсолютно совершенная воля можетъ дѣйствовать только такъ, какъ она должна дѣйствовать въ силу самой природы Божества и его высочайшаго разума. Для нея не можетъ быть ни колебаній, ни состояній безразличія, ни выбора между противоположными рѣшеніями. Это—признаки свободы конечной, ограниченной. Она не можетъ быть произволомъ, возможностію дѣйствовать и такъ и иначе, но должна дѣйствовать именно такъ, какъ предписываетъ ей ея абсолютная природа. Итакъ можно сказать, что всѣ проявленія Божества *необходимы*, потому что необходимо опредѣляются природою его и не могутъ быть иными, такъ какъ, будучи таковыми, они были бы уже несовершенны и небожественны.

Въ этомъ объясненіи есть, конечно, доля истины и мы можемъ въ извѣстномъ отношеніи признать, что въ абсолютномъ существѣ свобода совпадаетъ съ необходимостію. Но вопросъ въ томъ, какъ понимать эту необходимость: какъ дѣйствительное *самоопредѣленіе* божественной воли, немогущей дѣйствовать иначе какъ по идеямъ высочайшей мудрости и правды, или какъ необходимый, тяготѣющій надъ самымъ абсолютнымъ, законъ бытія и развитія, которому оно должно подчиняться какъ неизбѣжному року? Что абсолютная необходимость въ пантеизмѣ понимается именно въ этомъ послѣднемъ, уничтожающемъ не только совершенство божественной воли, но и самую волю, смыслѣ, это понятно само собою, когда вспомнимъ, что міръ есть необходимый моментъ въ развитіи Божества, что оно не властно надъ бытіемъ міра, необходимо должно раскрываться въ формѣ конечности, чтобы осуществить полноту своего бытія. Истинная свобода, а вмѣстѣ съ нею всемогущество Божества, совершенно не мыслима, какъ скоро міръ признается модификаціею абсолютнаго. Она мыслима и возможна только тогда, когда міръ признается бытіемъ отдѣльнымъ отъ Бога, вызваннымъ

къ бытію творческою, всемогущею волею. По отношенію къ этой волѣ міръ есть бытіе не только условное, но и случайное; по своей собственной сущности онъ можетъ и быть и не быть, и если существуетъ, то какъ его начало, такъ и продолженіе зависитъ отъ всемогущей воли Творца. Абсолютно совершенная воля необходимо предполагаетъ возможность творенія, то-есть не только внутренняго самоопредѣленія и саморазвитія, но и сознанія внѣ ея лежащаго и отъ нея по существу отличнаго бытія. Безъ этого абсолютная воля не могла бы быть ни всесовершенною, ни всемогущею; Богъ не могъ бы ни совершить, ни произвести ничего, кромѣ того, что Онъ есть самъ и что заключается въ Его природѣ. Богъ былъ бы менѣе совершенъ, чѣмъ ограниченное духовное существо, человѣкъ, который, не ограничиваясь своимъ внутреннимъ саморазвитіемъ и субъективною жизнію представленій и мыслей, можетъ сознавать или производить предметы отличные отъ себя и отдѣльные (напр. зданія, машины). Конечно, существенная разница здѣсь въ томъ, что человѣкъ производитъ изъ даннаго отвнѣ матеріала и предполагаетъ этотъ матеріалъ. Но въ томъ и состоитъ превосходство абсолютной воли и могущества предъ ограниченнымъ, что она производитъ не только объекты, отличные отъ себя, но и самый такъ-сказать матеріалъ, изъ котораго они должны быть произведены. Во всякомъ случаѣ, возможность не только субъективнаго саморазвитія, но и объективнаго произведенія внѣ лежащаго бытія есть необходимое свойство абсолютнаго существа, выражающееся въ его свободной волѣ Отрицая это свойство, замѣняя его понятіемъ имманентной необходимости, пантеизмъ въ сущности ограничиваетъ абсолютное.

Понятіе абсолютно совершеннаго разума и абсолютно совершенной воли необходимо предполагаетъ понятіе *сознательности* божества. Ибо можетъ ли быть названъ не только абсолютнымъ, но и просто сравнительно совершеннымъ безсознательный разумъ и слѣпая воля? Дѣйствительно, сознаніе есть необходимый и существенный признакъ совершенства въ

понятіи всесовершеннаго духовнаго существа. Въ нашей ограниченно разумной и духовной жизни мы безъ всякаго колебанія сознательныя состоянія предпочитаемъ безсознательнымъ, какъ болѣе совершенныя, и большею или меньшею степенью отчетливости и ясности сознанія измѣряемъ достоинство и высоту психической жизни. Поэтому идеально совершенное или абсолютно совершенное существо мы должны почитать не только абсолютно разумнымъ, но и абсолютно сознательнымъ. Оно съ полною ясностію должно сознавать не только себя, но и всѣ свои произведенія въ отличіе отъ себя, словомъ, должно быть сознающею себя и все иное, отличное отъ себя, *личностію.*

Отрицаніе сознательности, слѣдовательно и личности въ абсолютномъ, есть наиболѣе ясно и рѣзко выдающаяся черта пантеизма. Если относительно другихъ пунктовъ, отличающихъ пантеистическое представленіе о Богѣ отъ религіознаго, какъ-то: отдѣльности Бога отъ міра, его духовности, свойствъ: разума и воли, въ пантеизмѣ замѣчалось нѣкоторое колебаніе и искреннее, хотя и неудачное, желаніе примирить свое ученіе съ теизмомъ, то здѣсь онъ нисколько не думаетъ скрывать или сглаживать свое разногласіе съ нимъ. Напротивъ, онъ вступаетъ съ нимъ въ полемику и старается доказать, что только его ученіе о безличности абсолютнаго дѣйствительно согласно съ понятіемъ о его неограниченности и совершенствѣ.

Личность, говорятъ пантеисты, можетъ быть только ограниченною. Личность необходимо предполагаетъ внѣ лица лежащее и его ограничивающее бытіе. Но можетъ ли быть такое бытіе для абсолютнаго, включающаго въ себя всю полноту бытія? Сознаніе предполагаетъ отличные отъ сознающаго и ему противоположные объекты; но можетъ ли быть что-нибудь противоположное всеединому абсолютному? „Какъ лица, говоритъ Штраусъ, мы чувствуемъ и знаемъ себя только въ отличіи отъ другихъ однородныхъ и внѣшнихъ намъ лицъ, отъ которыхъ мы себя отличаемъ. Слѣдовательно существо, которое не имѣетъ никакого другаго равнаго внѣ себя, не можетъ быть и лицемъ, личность есть сосредоточивающаяся въ себѣ самомъ (Selbstheit) въ противоположность иному и отдѣляющая тѣмъ себя отъ инаго; абсолютность, напротивъ, есть всеобъемлемость, неогра-

ниченность; абсолютная личность поэтому есть contradictio in adiecto“ *).

Нельзя не видѣть, что выставляя, какъ величайшее затрудненіе къ признанію личности божества, необходимость въ такомъ случаѣ ограничить его противолежащимъ ему самостоятельнымъ бытіемъ, которое не есть оно само, пантеизмъ вращается какъ бы въ заколдованномъ кругу своихъ собственныхъ односторонніхъ понятій и создаетъ поэтому дѣйствительно неразрѣшимое затрудненіе, которое сейчасъ бы разрушилось и исчезло, если бы онъ рѣшился выйти изъ этого заколдованнаго круга. Какъ скоро абсолютное есть единое и все (ἓν καὶ πᾶν) и обнимаетъ собою всецѣлость бытія, а сознаніе и личность есть продуктъ противоположенія иному бытію, то, очевидно, сознаніе и личность невозможны въ абсолютномъ; внѣ всего, конечно, не можетъ быть чего-либо инаго и внѣ абсолютнаго не можетъ быть бытія, отраженіе отъ котораго могло бы возбудить въ немъ самосознаніе. Но если мы отрѣшимся отъ такого пантеистическаго понятія объ абсолютномъ и допустимъ (что, какъ мы видѣли, необходимо требуется и понятіемъ абсолютной воли), что абсолютное существо не только можетъ, но и должно создать или произвести иное бытіе, отличное отъ себя, то затрудненіе, вызываемое пантеизмомъ, падаетъ само собою и открывается возможность противоположенія Бога и міра и вмѣстѣ съ тѣмъ сознательно-личнаго Божества. Противостоящее Божеству бытіе, какъ сотворенное имъ, очевидно, не можетъ ограничивать его уже потому, что оно есть бытіе зависимое отъ него и вызванное его свободною волею. Міръ, какъ твореніе, не только не ограничиваетъ Божества, но, напротивъ, служитъ выраженіемъ его неограниченности и неограниченной свободы, такъ какъ безъ него Божество находило бы ограниченіе въ самомъ себѣ, въ невозможности произвести что-либо отличное отъ себя **).

---

*) Мѣста изъ Штрауса см. у Pfleiderer. Die Religion. 1. B. 189.

**) Правда, подобное воззрѣніе для объясненія личности Божества предполагаетъ вѣчное твореніе или существованіе міра, потому что въ противномъ случаѣ Богъ не могъ бы быть лицемъ до явленія міра. Но нашъ аргументъ имѣетъ значеніе только для опроверженія пантеизма. Въ дѣйствительности, личность Божества и сознаніе условливается существованіемъ въ немъ самомъ нѣкоторыхъ различій, которыя дѣлаютъ возможнымъ про-

Итакъ, чтобы разрѣшить мнимое затрудненіе пантеизма стоитъ только выйти изъ односторонности его ученія объ абсолютномъ какъ всебытіи. Но намъ кажется, что и для самаго пантеизма не совершенно закрыта возможность мыслить абсолютное сознательнымъ, даже и при удержаніи его точки зрѣнія, и эта возможность опровергаетъ и возраженіе его. Вѣдь допускаетъ же пантеизмъ возможность появленія, какъ модификація абсолютнаго, сознательныхъ существъ и вмѣстѣ съ тѣмъ возможность постепеннаго сознаванія себя абсолютнымъ въ этихъ конечныхъ существахъ. Но если такъ, то почему же онъ ограничиваетъ сознательность въ абсолютномъ только этими существами и не хочетъ допустить въ немъ такого же сознанія независимо отъ нихъ? Сознаніе условливается, по его мнѣнію, противоположеніемъ я и не-я, отличіемъ Бога отъ бытія инаго, чѣмъ онъ. Но въ бытіи не только человѣка, но и всего міра дано это условіе; развивая себя въ мірѣ, абсолютное, по ученію пантеизма, выходитъ въ инобытіе, противополагаетъ себя себѣ. Отчего же въ абсолютномъ не возникнуть сознанію въ самый такъ-сказать моментъ выхожденія его изъ себя, въ моментъ начала инобытія? Почему ему нужно ждать появленія человѣка, а съ нимъ и возможности сознанія? Во всякомъ случаѣ, какъ скоро божество раскрыло себя въ міръ, оно могло стать сознательнымъ и до явленія человѣка на томъ же основаніи, на какомъ оно становится сознательнымъ съ явленіемъ его. А если вспомнимъ при этомъ, что категорія времени и временнаго процесса устраняется нѣкоторыми пантеистами какъ субъективное представленіе, то не понятно, почему абсолютное не можетъ быть и вѣчно сознательною личностію, такъ какъ отъ вѣка имѣетъ всѣ условія возникновенія сознанія.

Но если сознательность и личность Божества нисколько не противорѣчатъ понятію объ абсолютности, то она кромѣ того необходимо требуется, какъ мы замѣтили, понятіемъ абсолютнаго совершенства. На эту сторону въ понятіи абсолютнаго пантеизмъ, особенно заботящійся о его неограниченности, обращаетъ менѣе вниманія, чѣмъ слѣдуетъ. Между тѣмъ для рели-

---

тивоположеніе въ немъ я и не-я, при абсолютномъ единствѣ и тождествѣ его природы. Но развитіе этой мысли, необходимо состоящей въ связи съ ученіемъ христіанской религіи о Троичности Лицъ въ Богѣ, выходитъ за предѣлы настоящаго изслѣдованія.

гіознаго сознанія она имѣетъ существенную важность при оцѣнкѣ пантеизма. Признавъ абсолютное существо безсознательнымъ и безличнымъ, мы необходимо признаемъ его не только несовершеннымъ, но даже менѣе совершеннымъ, чѣмъ происшедшія изъ него ограниченныя существа. Богъ вообще не имѣетъ того и не обладаетъ тѣмъ, чѣмъ обладаетъ человѣкъ, а если и обладаетъ (потому что и въ пантеизмѣ Богъ сознаетъ себя въ людяхъ), то нисколько не выше и не больше того, сколько имѣетъ человѣкъ. Божество не возвышается надъ уровнемъ міра и человѣка, но понижается до него и теряетъ характеръ истинной божественности, какъ превосходства надъ міровымъ бытіемъ.

Правда, противъ нашей мысли о сознательности, какъ необходимомъ предикатѣ совершенства абсолютнаго существа, могутъ быть поставлены нѣкоторыя возраженія съ пантеистической точки зрѣнія. Могутъ сказать, что въ дѣйствительномъ бытіи міра многія очевидно безсознательныя явленія въ природѣ, точно также какъ многія безсознательныя обнаруженія въ психической жизни человѣка, гораздо совершеннѣе и разумнѣе сознательныхъ, и быть-можетъ потому именно и совершеннѣе, что безсознательны. Такъ въ природѣ такъ-называемыя нами слѣпыя ея силы и механическіе законы условливаютъ однакоже строй и гармонію вселенной; въ мірѣ органическомъ и въ самомъ организмѣ человѣка мы замѣчаемъ явленія въ высшей спепени разумныя и цѣлесообразныя, но въ то же время безсознательныя: таковы напр. различныя органическія функціи, инстинктивныя дѣйствія животныхъ и рефлективные процессы въ человѣкѣ. Даже на высшихъ ступеняхъ психической жизни мы замѣчаемъ часто превосходство безсознательной разумной дѣятельности предъ сознательною, напр. въ поэтическомъ вдохновеніи, въ различныхъ экстатическихъ состояніяхъ. Вся первая половина извѣстнаго сочиненія Гартмана (Philosophie des Unbewuszten) наполнена фактами, доказывающими преимущество безсознательной разумности предъ сознательною. При видѣ этихъ фактовъ, можемъ ли мы считать вполнѣ твердою мысль, что сознательная жизнь выше безсознательной, и не можемъ ли мы допустить, подобно Гартману, безсознательное абсолютное, безъ нарушенія требованія совершенства?

Но не трудно видѣть, что всѣ подобныя явленія безсознательной мудрости природы говорятъ только о фактическомъ преимуществѣ ея безотчетной или инстинктивной (какъ въ организмахъ) дѣятельности предъ ограниченно-сознательною человѣческою и притомъ въ нѣкоторыхъ только отношеніяхъ, но нисколько не говорятъ того, чтобы они представляли собою идеальное совершенство, въ сравненіи съ которымъ сознательное дѣйствованіе было бы несовершенствомъ или меньшимъ совершенствомъ. Напротивъ, отсутствіе сознательности въ разумно-безсознательныхъ явленіяхъ мы признаемъ такимъ же признакомъ несовершенства, какъ въ сознательныхъ отсутствіе въ нѣкоторыхъ случаяхъ разумности; то и другое есть одинаково отсутствіе или ограниченность совершенства. Поэтому идеальное совершенство требовало бы сочетанія полной разумности съ полною сознательностію; этому идеалу, очевидно, не удовлетворяетъ ни природа съ ея безсознательностію, ни человѣкъ съ его ограниченною разумностію. Отсюда, если абсолютное должно быть мыслимо идеальнымъ совершенствомъ, то ему должна быть приписана сознательная разумность.

На самомъ дѣлѣ, даже по обыкновенной мѣркѣ совершенства, мы не только безсознательную разумность не ставимъ выше сознательной, но напротивъ даже ограниченную сознательную разумность ставимъ несравненно выше полной безсознательной. Мы считаемъ человѣка царемъ природы, совершеннѣйшимъ изъ ея существъ, несмотря на всю удивительную мудрость инстинктовъ у животныхъ, несмотря на то, что его сознательныя стремленія и дѣйствія часто не могутъ достигнуть того, что животнымъ дается инстинктивно. Самосознающій себя разумъ человѣка мы ставимъ несравненно выше безсознательнаго разума животныхъ. Созданія сознательной мысли человѣка, науку, искусство, общественность, несмотря на ихъ недостатки, мы справедливо цѣнимъ гораздо выше, чѣмъ самыя безукоризненныя произведенія природы. Самымъ слабымъ проблескомъ сознательной мысли человѣкъ вправѣ болѣе гордиться, какъ выраженіемъ совершенства его природы, чѣмъ напр. инстинктивными движеніями, или біологическими процессами, совершающимися въ его организмѣ, несмотря на всю ихъ цѣлесообразность.

Противъ сознательности, какъ совершенства бытія, едва ли

можетъ имѣть серьезное значеніе и то замѣчаніе Гартмана, что сознаніе собственно есть страданіе, что каждый съ большимъ развитіемъ сознательности необходимо долженъ и больше страдать, если и не сознаніемъ собственныхъ недостатковъ и ограниченій, то во всякомъ случаѣ сознаніемъ чужихъ страданій и бѣдствій. Отсюда у него выходитъ то заключеніе, что высочайшая степень сознательности была бы и величайшимъ страданіемъ, и что абсолютное, какъ не только всесовершенное, но и всеблаженное, должно быть безсознательнымъ, и что временный процессъ сознательнаго бытія долженъ угаснуть въ абсолютной безсознательности. Но все это соображеніе можетъ имѣть смыслъ только при пантеистическомъ представленіи объ абсолютномъ, какъ о міровой субстанціи, и о мірѣ, какъ проявленіи абсолютнаго. Если бы міръ былъ проявленіемъ Божества, то понятно, что сознательное Божество должно бы сознавать недостатки, бѣдствія и страданія міровыхъ существъ, какъ свои собственныя страданія, должно бы и само страдать; при этомъ отсутствіе сознанія, конечно, имѣло бы ту выгоду для него, что оно не страдало бы: безсознательное состояніе въ нѣкоторомъ смыслѣ было бы предпочтительнѣе сознательнаго. Но совершенно иное дѣло, когда міръ, съ его ограниченіями и страданіями, есть хотя происшедшее отъ Бога путемъ творенія, но отдѣльное отъ него бытіе; страданія міра столько же мало могутъ быть страданіями Божества. Конечно, намъ могутъ сказать: положимъ, страданія міра не могутъ быть сознаваемы Богомъ, какъ собственныя его страданія; но во всякомъ случаѣ, видя и чуждыя себѣ страданія, онъ, хотя отчасти, не можетъ не страдать состраданіемъ, какъ и человѣкъ, видящій чужія бѣдствія, хотя и не испытывающій ихъ самъ; слѣдовательно, предположивъ въ Богѣ сознаніе, мы должны предположить въ немъ и состраданіе, т.-е. нѣкоторый видъ страданія, зависящій отъ его сознательности. Но на это должно замѣтить, что сочувствіе къ чужому страданію далеко не тоже, что собственное страданіе; далѣе, это сочувствіе получаетъ болѣзненный характеръ страданія тогда, когда чужое страданіе безпомощно, когда оно незаслуженно и мы не имѣемъ никакихъ средствъ помочь чужому горю. Но, очевидно, не таково отношеніе Существа высочайшаго къ страданіямъ существъ сотворенныхъ. Въ понятіяхъ божественной любви, промысла,

милосердія и правосудія мы найдемъ объясненіе отношеній высочайшаго Существа къ тому, что мы называемъ страданіями тварей, безъ необходимости жертвовать Его личностію въ мнимомъ опасеніи нарушить понятіе о Его всеблаженствѣ. Высочайшее Существо не можетъ страдать бѣдствіями тварей потому уже, что эти бѣдствія предусмотрѣны и предоставлены имъ самимъ, что оно видитъ ихъ смыслъ и цѣль; оно видитъ, что страданіе есть необходимое условіе для достиженія блаженства существами ограниченными.

Вообще нужно замѣтить, что если бы и дѣйствительно между понятіями блаженства и сознательности возникала та коллизія, какую полагаетъ Гартманъ, то, во всякомъ случаѣ, исходя изъ идеи совершенства, мы должны бы предпочесть понятіе сознательности понятію блаженства и лучше представить Бога сострадающимъ страданію твари, чѣмъ не страдающимъ, но безсознательнымъ. Въ опроверженіе той мысли Гартмана, будто безсознательное состояніе лучше сознательнаго, какъ соединеннаго съ страданіемъ, довольно одного простаго наблюденія. Если бы намъ предложили помѣняться своимъ положеніемъ съ сумасшедшимъ, который, потерявъ сознаніе, считаетъ себя въ своихъ мечтахъ счастливѣйшимъ изъ смертныхъ, или по крайней мѣрѣ въ отупѣніи не сознаетъ вовсе своихъ страданій,—согласились бы мы на это или нѣтъ? Каждый здравомыслящій человѣкъ съ ужасомъ отшатнулся бы отъ подобной мѣны и предпочелъ бы даже бѣдственную сознательную жизнь счастію безумнаго. Точно также высоко развитый, съ утонченнымъ сознаніемъ и самосознаніемъ человѣкъ никогда не согласился бы помѣняться своею участью съ человѣкомъ совершенно неразвитымъ, грубымъ и нечувствительнымъ, не согласился бы, далѣе, обратиться въ ребенка, сдѣлаться животнымъ, растеніемъ, камнемъ, несмотря на то, что первые, при ихъ меньшей сознательности, менѣе ощущаютъ страданія, а послѣдніе при полной безсознательности и совершенно отъ нихъ свободны. Все это ясно показываетъ, что сознательность, несмотря на всѣ ея невыгоды въ существахъ ограниченныхъ, есть высшая мыслимая степень совершенства въ бытіи духовномъ, и понятіе ея никакъ не можетъ быть устранено изъ идеи абсолютно совершеннаго духовнаго существа.

Тѣ предикаты абсолютнаго существа, которые мы до сихъ

поръ разсматривали: духовность, разумъ, свобода, личность, сами по себѣ имѣютъ теоретическій характеръ и не исчерпываютъ еще понятія абсолютнаго совершенства. Для полноты этого совершенства существенно необходимо, чтобы къ нимъ присоединялся практическій или нравственный предикатъ *добра*. Такъ ограниченное духовное существо (человѣкъ), вполнѣ обладая указанными выше свойствами, можетъ быть и добрымъ и злымъ, слѣдовательно, и совершеннымъ и несовершеннымъ, независимо отъ нихъ. Тоже должно сказать и о существѣ абсолютномъ; высочайшая духовность, премудрость, всемогущество еще недостаточны сами по себѣ, чтобы существо, обладающее ими, было абсолютно совершеннымъ. Оно должно быть мыслимо при этомъ высочайшимъ добромъ или благомъ, существомъ святымъ. Этотъ предикатъ абсолютнаго существа согласно признается за нимъ всѣми религіями (какъ бы въ частности ни были недостаточны представленія объ этомъ свойствѣ) и философскими системами. Никто не станетъ представлять Бога злымъ или безнравственнымъ. Свойство абсолютнаго нравственнаго совершенства Божества тѣмъ важнѣе для религіознаго сознанія, что съ нимъ существенно связано все ученіе о нравственности и все нравственное значеніе религіи. Поэтому и такое или иное пониманіе этого свойства въ пантеизмѣ неминуемо отражается и въ достоинствѣ его нравственныхъ принциповъ.

Но можетъ ли быть удержанъ этотъ столь существено важный предикатъ абсолютнаго совершенства при пантеистическомъ понятіи о немъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ — можетъ ли пантеизмъ дать намъ и твердый принципъ нравственной дѣятельности?

По пантеистическому представленію, абсолютное есть цѣлость опредѣленнаго бытія во всѣхъ его существенныхъ опредѣленіяхъ и опредѣленное бытіе есть модификація самого абсолютнаго. Но разсматривая дѣйствительное бытіе съ его качественной стороны, мы замѣчаемъ неоспоримый фактъ различія добра и зла; это различіе необходимо представляется намъ, какъ противоположность несовмѣстимыхъ между собою качествъ, явленій. Но при пантеистическомъ воззрѣніи какъ то, что называется добромъ, такъ и то, что называется зломъ, одинаково должно принадлежать къ цѣлости абсолютнаго, потому что зло здѣсь не можетъ быть почитаемо какимъ-либо отвнѣ

вторгшимся элементомъ, такъ какъ въ абсолютно-цѣломъ ничто не можетъ привзойти отвнѣ или случайно. Слѣдовательно, дурное и несовершенное нравственно, точно также, какъ хорошее и совершенное, должно будетъ одинаково принадлежать абсолютному. Но при такомъ пониманіи абсолютное не можетъ уже быть нравственно совершеннымъ. Включая въ себя добро и зло, оно и само окажется существомъ совмѣщающимъ въ себѣ эти иѳическія противорѣчія; слѣд. столько же добрымъ, сколько и злымъ, во всякомъ случаѣ нравственно несовершеннымъ.

Самый рѣшительный пріемъ, который можетъ употребить здѣсь пантеизмъ, чтобы устранить естественно вытекающее изъ его началъ, столь недостойное представленіе о Существѣ высочайшемъ, конечно, состоитъ въ смѣломъ отрицаніи самой дѣйствительности понятій о добрѣ и злѣ, какъ субъективныхъ, неистинныхъ представленій ограниченнаго человѣческаго ума. Къ этому пріему и прибѣгаетъ Спиноза. Онъ прямо признаетъ, что различіе добра и зла, заслуги и вины, основано только на предразсудкѣ. Такъ какъ люди вообразили себѣ, будто все, что ни происходитъ въ мірѣ, происходитъ для нихъ самихъ и для ихъ блага, то въ каждой вещи они стали считать преимуществомъ то, что доставляетъ имъ пользу или удовольствіе. Для обозначенія такихъ чисто субъективныхъ отношеній своихъ къ свойствамъ вещей они и изобрѣли понятія такого рода, какъ напр., добро, зло, порядокъ, безпорядокъ, красота, безобразіе и т. под.; а такъ такъ при этомъ они считали себя свободными, то отсюда возникли и такого рода понятія, какъ похвальное и заслуживающее порицанія, заслуга и виновность. Все, что полезно для здоровья или считается важнымъ для богослуженія, люди назвали добромъ, а противоположное тому зломъ. Но все это не болѣе какъ субъективныя представленія нашей низшей познавательной силы, воображенія *).

Несостоятельность такого рѣшительнаго отрицанія объективности понятій добра и зла, въ которомъ послѣдовательный идеалистъ страннымъ образомъ сходится съ поверхностными мнѣніями объ этомъ предметѣ древнихъ софистовъ, слишкомъ очевидна, чтобы стоило долго останавливаться на ней. Самая

*) Spinoza's Ethik, uebers. v. Kirchmann. 1877. стр. 46, 47.

необходимость для пантеизма прибѣгать къ извращенію коренныхъ понятій о нравственности для спасенія достоинства абсолютнаго начала уже сама по себѣ показываетъ несостоятельность этого направленія.

Другіе пантеисты далеки отъ того, чтобы слѣдовать за Спинозою на этомъ, столь опасномъ для нравственности, пути отрицанія объективнаго значенія добра и зла. Они признаютъ реальное значеніе этихъ иѳическихъ противоположностей, но только стараются смягчить и сгладить ихъ настолько, чтобы сдѣлать возможнымъ внесеніе ихъ безъ противорѣчія въ абсолютное. Они стараются доказать, что отношеніе между такъ-называемымъ добромъ и такъ-называемымъ зломъ вовсе не есть отношеніе противоположности и взаимоисключенія, какъ полагаетъ обыкновенное нефилософское сознаніе, и что, слѣд., производя ихъ изъ абсолютнаго, мы вовсе не приписываемъ ему противорѣчащихъ предикатовъ, не считаемъ его въ то же время и совершеннымъ и несовершеннымъ. Отношеніе между добромъ и зломъ, говорятъ пантеисты, не есть отношеніе противоположности, но отношеніе сравнительнаго значенія предметовъ и явленій въ общемъ строѣ бытія. Но такое различіе отдѣльныхъ явленій по степени ихъ значенія въ цѣломъ нисколько не нарушаетъ понятія объ общемъ совершенствѣ цѣлаго. Съ этимъ согласно и обыкновенное теистическое міросозерцаніе. Такъ мы считаемъ міръ совершеннымъ произведеніемъ Творца, устроеннымъ прекрасно и цѣлесообразно, вполнѣ достойно премудрости и благости его Виновника. Но несмотря на общее признаваемое нами совершенство міра, мы однакоже считаемъ возможнымъ допустить различіе совершенствъ и качествъ между его отдѣльными предметами; въ каждой области природы мы отличаемъ хорошее отъ худаго, красивое отъ некрасиваго, полезное отъ безполезнаго, вообще, менѣе совершенное отъ болѣе совершеннаго. Тѣмъ не менѣе и неглубокаго наблюденія достаточно, чтобы видѣть, что малозначительное также, какъ и совершенное, дурное такъ же какъ и прекрасное, одинаково необходимо принадлежитъ къ составу цѣлаго, одинаково обусловливаетъ порядокъ и стройность міра, такъ что безъ малаго и несовершеннаго и совершенное не могло бы быть тѣмъ, чѣмъ оно есть. Если теперь въ представленіи совершенства міра различіе въ достоинствѣ

частныхъ его предметовъ не противорѣчитъ признанію общаго его совершенства, то точно также представленіе различной качественности частныхъ явленій и ихъ относительная оцѣнка по идеямъ пользы, красоты, добра нисколько не можетъ противорѣчить понятію объ общемъ совершенствѣ абсолютнаго. Частныя проявленія абсолютнаго по тому самому, что они разсматриваются какъ частныя, иначе и не должны казаться намъ какъ ограниченными и несовершенными; но будучи разсматриваемы въ ихъ общей идеѣ, какъ необходимые моменты цѣлаго, они и сами оказываются необходимыми и совершенными.

Главной цѣли подобнаго объясненія нельзя не видѣть. Пантеизмъ именно хочетъ уничтожить признаваемую религіознымъ и нравственнымъ сознаніемъ противоположность добра и зла и замѣнить ее различіемъ степеней относительнаго совершенства предметовъ и явленій въ осуществленіи цѣлаго строя міра. Онъ понимаетъ иѳическое различіе совершенно одинаковымъ способомъ съ различіемъ естественныхъ предметовъ внѣшней природы; что имѣетъ больше значенія въ устроеніи общаго организма природы, то имѣетъ болѣе относительной цѣны и можетъ быть названо добромъ и совершенствомъ въ сравненіи съ тѣмъ, что имѣетъ меньше такого значенія. Очевидно, при такомъ воззрѣніи противорѣчіе предикатовъ въ абсолютномъ сглаживается и переносится въ область человѣческаго субъективнаго представленія о совершенствѣ. Но на самомъ дѣлѣ анализъ нравственнаго сознанія показываетъ всю несостоятельность подобнаго воззрѣнія. Сравнительное достоинство въ области предметовъ природы, причемъ каждый изъ нихъ, имѣющій большее участіе въ устроеніи цѣлаго, имѣетъ и больше значенія, чѣмъ другой, есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ нравственное достоинство и недостоинство, добро и зло, и не должно быть смѣшиваемо съ нимъ. Хотя мы признаемъ одни предметы въ природѣ болѣе значительными, чѣмъ другіе, судя по тому значенію, какое имѣютъ они въ міровой жизни, но никто не скажетъ, чтобы такое различіе было тожественно или однородно съ нравственнымъ различіемъ и совершенствомъ, чтобы одни предметы были такъ-сказать болѣе добрыми, другіе болѣе злыми, въ различныхъ степеняхъ. Мы ясно различаемъ совершенство эстетическое, телеологическое и иѳическое и никакъ

не смѣшиваемъ ихъ. Неувлеченный теоріею взглядъ на природу совершенно отвергаетъ не только тожество, но и аналогію между ея контрастами и противоположностями міра нравственнаго,—добромъ и зломъ. Мы ясно видимъ, что всѣ предметы и явленія природы, разсматриваемыя сами по себѣ и безотносительно, имѣютъ одинаковую внутреннюю цѣнность и вслѣдствіе этого одинаковыя права на существованіе и на значеніе въ общей жизни міра. Предметы и явленія болѣе важныя въ строѣ міровой жизни не противополагаются нами менѣе важнымъ, какъ ихъ отрицаніе; предметы менѣе важные сами по себѣ не только могутъ существовать и существуютъ вмѣстѣ съ болѣе значительными, но въ свою очередь условливаютъ бытіе болѣе важныхъ. Совершенно иное значеніе имѣютъ и въ иномъ отношеніи стоятъ между собою нравственныя противоположности добра и зла. Отношеніе между ними, по суду нравственнаго сознанія, не сравнительное только достоинство болѣе хорошаго и менѣе хорошаго, болѣе важнаго и менѣе важнаго для жизни, но отношеніе коренной противоположности и взаимоисключенія. Такой антагонизмъ добра и зла существуетъ не въ одной только сферѣ отвлеченныхъ понятій, но и въ жизни, въ дѣйствительномъ столкновеніи обязанностей и увлеченій, нравственныхъ побужденій и страстей, въ борьбѣ правды и добра съ несправедливостью и порокомъ. Слѣдовательно, перенесеніе идеи физическихъ совершенствъ и несовершенствъ въ область нравственную и отожествленіе этой идеи съ понятіями добра и зла никакъ не можетъ быть допущено. Такое перенесеніе неизбѣжно уничтожитъ самую нравственность, сглаживая жизненные контрасты добра и зла въ отвлеченномъ понятіи космическаго совершенства и несовершенства, т.-е. большаго или меньшаго значенія въ міровой жизни. Но при этомъ понятія о добрѣ и злѣ теряютъ свою реальность и истину и переносятся въ область субъективныхъ воззрѣній. На самомъ дѣлѣ нѣтъ ни добраго, ни злаго, а только болѣе или менѣе совершенное въ космическомъ значеніи этого слова. Этого результата пантеистическаго воззрѣнія по отношенію къ нравственности не скрываютъ и самые послѣдовательные пантеисты. „Какъ въ природѣ, говоритъ одинъ изъ нихъ, нѣтъ ничего несовершеннаго, такъ и въ мірѣ человѣческомъ; что-

нибудь кажется намъ несовершеннымъ только съ относительной точки зрѣнія. Каждый, даже самый дурный, выражаетъ извѣстное совершенство, только одинъ выражаетъ собою какъ слѣпое орудіе абсолютнаго, тогда какъ другой, истинно божественный человѣкъ, совершаетъ правое, зная его. Неправо дѣйствующій есть орудіе слѣпое; добрый знаетъ, что онъ такое; что онъ дѣлаетъ—дѣлаетъ свободно" *).

Болѣе чѣмъ другіе пантеисты старается выдержать нравственную противоположность понятій добра и зла Гегель. Добро и зло для него не суть ни субъективныя только представленія, ни относительныя только степени совершенства, аналогичныя съ совершенствами и несовершенствами въ природѣ. Онъ ясно сознаетъ коренную ихъ противоположность; онъ смотритъ на добро и зло не какъ на равноправные моменты, одинаково необходимые въ строѣ бытія, но какъ на нѣчто такое, что само по себѣ незаконно и должно уничтожиться предъ силою добра. Такое понятіе о злѣ въ его системѣ достигается противоположеніемъ общаго и индивидуальнаго. Общее у Гегеля есть въ то же время истинное, разумное, дѣйствительное въ истинномъ значеніи этого слова; индивидуальное есть бытіе неистинное и неразумное, преходящій моментъ въ развитіи абсолютнаго. Добро, по опредѣленію Гегеля, есть существо воли въ ея всеобщности и истинѣ; зло есть явленіе кажущееся (Schein), ничтожное, безъ истинной реальности; оно есть именно то, что въ нравственной сферѣ всеобщее дѣлаетъ отдѣльнымъ, низводитъ его до степени кажущагося явленія. Иначе: зло есть произволъ (Willkür), который стремится собственную отдѣльность сдѣлать принципомъ, выше всеобщаго, который субъективный интересъ противупоставляетъ благу. Если мы спросимъ точнѣе, въ чемъ именно состоитъ этотъ субъективный интересъ, то получимъ такой отвѣтъ, что содержаніе этого интереса составляютъ такъ называемыя Гегелемъ опредѣленія естественной воли, ея желанія, страсти, побужденія и пр. Въ этомъ отношеніи зло опредѣляется еще у Гегеля какъ остановка или состояніе (Stehenbleiben) духа на своей есте-

*) Клейнъ изъ школы Шеллинга. Erdmann. Gesch. d. Ph. 216.

ственности или какъ сосредоточеніе въ себѣ (Insichgehen) естественнаго бытія духа *).

Но такимъ понятіемъ о злѣ не достигается ни а) истинное понятіе о нравственности, ни б) примиреніе существованія его съ совершенствомъ абсолютнаго.

а) Изъ представленныхъ нами опредѣленій зла видно, что зломъ Гегель почитаетъ собственно поставленіе низшихъ, эгоистическихъ стремленій и цѣлей выше потребностей и цѣлей высшаго, общечеловѣческаго развитія. Изъ дальнѣйшаго хода его мыслей дѣйствительно видно, что выраженіе и норму нравственности онъ находитъ въ процессѣ, который служитъ истиннымъ выраженіемъ жизни абсолютнаго. Нравственно каждое дѣйствіе или дѣйствующее лицо въ той мѣрѣ, въ какой оно участвуетъ въ выраженіи этого общаго; безнравственно, въ какой мѣрѣ удаляется отъ общаго, противопоставляя ему свою единичную волю и индивидуальный интересъ.

На первый взглядъ теорія Гегеля какъ-будто удачно рѣшаетъ вопросъ о взаимномъ отношеніи добра и зла. Довольно вѣрною представляется мысль, что корень и сущность зла состоитъ въ такъ-называемомъ эгоизмѣ, въ желаніи отстоять свой личный индивидуальный интересъ противъ требованій общаго блага и интересовъ общечеловѣческихъ. Но ошибка теоріи Гегеля состоитъ въ томъ, что она эгоизмъ, какъ извѣстное нравственное качество, отожествляетъ съ индивидуальностью. Желаніе отстоять свою индивидуальность, противопоставить ее даже общему, иногда не имѣетъ ничего общаго съ эгоизмомъ и это желаніе не только не можетъ быть порочнымъ, но иногда должно быть признано добрымъ, потому что вопреки мнѣнію Гегеля, отожествляющаго общее съ добромъ, бываютъ случаи когда общее носитъ противонравственный характеръ, а индивидуальное противоположный. Дѣйствительно, мы видимъ, что противоположность общаго и отдѣльнаго не соотвѣтствуетъ противоположности добра и зла; потому что общее, точно также какъ и отдѣльное, само можетъ подлежать нравственной оцѣнкѣ, быть правымъ и

*) Подробное изложеніе ученія Гегеля о злѣ, см. у J. Müller: Christl. Lehre v. d. Sünde. T. 1.

неправымъ, добрымъ и злымъ. Общее, выраженіемъ котораго у Гегеля служитъ духъ времени, общіе интересы, цѣли и стремленія данной эпохи общечеловѣческаго развитія, — это общее само можетъ быть подвержено заблужденію и быть порочнымъ въ самомъ существѣ своемъ, что мы и дѣйствительно видимъ во времена упадка общественной нравственности. Наше нравственное сознаніе не только отдѣльнымъ лицамъ, но и цѣлымъ народамъ и эпохамъ приписываетъ очень различный нравственный характеръ и никогда не смѣшиваетъ нравственное и историческое значеніе извѣстнаго лица или эпохи. Съ другой стороны и наоборотъ, отдѣльное лицо можетъ значительно возвышаться надъ уровнемъ общественной нравственности и индивидуальное въ нравственномъ отношеніи можетъ быть далеко выше и нравственнѣе своего времени, какъ потому, что по своему духу и убѣжденіямъ можетъ принадлежать болѣе нравственнымъ прежнимъ временамъ, такъ и потому, что оно можетъ уйти впередъ, возвыситься надъ уровнемъ современныхъ понятій и принадлежать такъ-сказать будущему. Никто, напримѣръ, не станетъ считать безусловно нравственными даже для своего времени принциповъ общественной дѣятельности или господствующихъ нравовъ въ цвѣтущую даже эпоху Греціи и, конечно, отдастъ предпочтеніе *личностямъ* Сократа и Платона, несмотря на то, что они были личностями исключительными, тогда какъ представителями духа того времени скорѣе можно назвать софистовъ.

Въ виду такого, часто встрѣчающагося въ дѣйствительности несовпаденія общаго и добраго, индивидуальнаго и злаго, ужели мы вопреки голосу нравственнаго сознанія должны во что бы то ни стало оправдывать общее и произносить осужденіе какъ на нѣчто злое, на каждый уклоняющійся отъ нормы общаго индивидуальный образъ мыслей и дѣйствій? Само зло имѣетъ иногда обширный кругъ распространенія и могущественное значеніе въ исторической жизни, даже болѣе, въ достиженіи всемірно-историческихъ цѣлей получаетъ иногда разумное значеніе, какъ отрицательное средство для осуществленія добра. Должны ли мы поэтому, имѣя въ виду участіе зла въ ходѣ историческихъ судебъ человѣчества, каждый

историческій моментъ его владычества считать выраженіемъ истины и добра?

Далѣе, при приложеніи къ оцѣнкѣ добра и зла мѣрки общаго и частнаго, общечеловѣческаго и индивидуальнаго, самыя понятія о добрѣ и злѣ не различаются, а смѣшиваются, становятся не противоположными, а относительными. Всякое дѣйствіе, всякое явленіе въ области нравственной и общественной жизни въ сущности безразлично; оно оказывается то добромъ, то зломъ, судя по тому, какое значеніе получаетъ оно въ то или другое время въ ходѣ общечеловѣческой жизни. Историческій фактъ, сила даетъ право у Гегеля и это положеніе вполнѣ оправдывается его философіею права *). Противъ абсолютной воли имѣющаго всемірно-историческое въ данный моментъ значеніе народа, какъ носителя всеобщаго духа, воля частныхъ народовъ и лицъ безправна. Исторія міра есть судъ міра. Отдѣльныя общества и индивидуумы суть только орудія абсолютной воли міроваго духа и въ этомъ состоитъ ихъ высочайшее значеніе и достоинство. Оцѣнка лицъ и дѣйствій по ихъ добродѣтели и порочности, виновности и невиновности, есть низшая, субъективная оцѣнка. Высшее и истинно-нравственное достоинство лица и дѣйствія опредѣляется степенью его участія въ выраженіи собою опредѣленій абсолютной воли въ ея извѣстный моментъ. Осуждать всемірно-историческія происшествія и лица незаконно; указать, что должно бы случиться, тѣмъ болѣе на основаніи частнаго убѣжденія дѣйствовать вопреки общему убѣжденію, какъ такому, что не должно быть,—безнравственно. Такимъ образомъ нѣтъ никакого, независимаго отъ общаго дѣйствительнаго хода событій, долга и обязанности; иеика переходитъ въ простую физику духа, потому что все дѣйствительное (въ смыслѣ Гегеля) разумно, а потому нравственно и на оборотъ. Но такое космическое разсматриваніе человѣческихъ убѣжденій и дѣйствій — самое вѣрное средство отнять у нихъ всякое нравственное значеніе и представить ихъ совершенно безразличными. Что касается до индивидуальной дѣятельности, составляющей истинную почву нравственности, то она совершенно парализуется такимъ воззрѣніемъ. Отдѣльный человѣкъ

*) См. напр. Encyklop. §§ 548, 550, 551.

есть ничтожное явленіе въ общемъ ходѣ міровой жизни; для океана все равно, будетъ ли въ немъ каплею больше или меньше, и каждый вправѣ отвергнуть всякій авторитетъ нравственнаго закона для себя лично и для своей частной жизни въ той мыслн, что его частная безнравственность нисколько не нарушитъ общаго теченія исторіи и, слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ не можетъ назваться безнравственною, а только ничтожною. Если міръ есть правленіе абсолютнаго, то въ немъ все пойдетъ само собою и хорошо, величайшимъ неразумѣемъ было бы отдѣльнымъ лицамъ съ своей стороны заботиться о томъ, какъ будто своими заботами можно помочь или своимъ сопротивленіемъ остановить ходъ столь прочной машины.

Такимъ образомъ, уничтоженіе личнаго моральнаго долга въ физическомъ такъ-сказать потокѣ исторіи есть необходимое слѣдствіе той пантеистической теоріи, которая понимаетъ противоположность добра и зла какъ противоположность общаго и частнаго. Это уничтоженіе станетъ для насъ еще яснѣе, если мы къ такому пониманію добра и зла присоединимъ понятіе пантеизма о значеніи индивидуума въ общей жизни абсолютнаго. Что индивидуальная самостоятельность человѣка, первымъ признакомъ и выраженіемъ которой служитъ свобода, есть необходимое предположеніе нравственности, это несомнѣнно. Нравственность имѣетъ смыслъ только тогда, когда я убѣжденъ, что могу поступать такъ и иначе, хорошо или худо; на этомъ убѣжденіи основывается и такъ-называемая нравственная вмѣняемость себѣ и другимъ тѣхъ или иныхъ дѣйствій. Но эта вмѣняемость будетъ пустымъ самообольщеніемъ, если всѣ дѣйствія, которыя я приписываю себѣ, на самомъ дѣлѣ суть не мои, но только сознательное или безсознательное выраженіе стоящаго надо мною закона жизни абсолютнаго. Мы—жалкіе слѣпцы, стоящіе на низшей ступени разсудочнаго, не философскаго пониманія, когда думаемъ, будто дѣлаемъ или можемъ дѣлать что-нибудь сами; въ дѣйствительности, всѣ явленія пантеистическаго міра какъ въ царствѣ природы, такъ и духа, суть необходимыя проявленія жизни абсолютнаго. Но при такомъ рѣшительномъ детерминизмѣ, при такомъ отрицаніи индивидуальной самостоятельности и свободы, что можетъ служить для человѣка побужденіемъ къ нравственности? Онъ—ничтожная капля въ

безбрежномъ потокѣ абсолютнаго. Если его личная дѣятельность идетъ вопреки этому потоку (если только это возможно), то она можетъ назваться ничтожною, но никакъ не противонравственною въ обыкновенномъ значеніи этого слова. Она тоже, что какое-либо мимолетное явленіе въ природѣ (напр. паденіе листка съ дерева) въ сравненіи съ общимъ ходомъ жизни вселенной. Это явленіе безъ слѣда и результата погибаетъ въ пучинѣ абсолютнаго и ни личной отвѣтственности, ни личныхъ результатовъ для самого человѣка оно имѣть не будетъ, потому, что уничтожая самостоятельность индивидуума, признавая истину и дѣйствительность только общаго, пантеизмъ конечно не можетъ допускать и личнаго существованія души за предѣлами жизни настоящей. Такимъ образомъ, пантеизмъ не представляетъ намъ никакихъ дѣйствительныхъ мотивовъ къ нравственному усовершенствованію. Напротивъ, послѣдовательное проведеніе пантеистическаго принципа ведетъ къ индифферентизму, къ сознанію роковой необходимости добра и зла и къ оправданію увлеченій послѣднимъ силою неизбѣжнаго, стоящаго выше человѣка и его обманчивой свободы, закона абсолютной жизни,— закона, который, въ сущности, ничѣмъ не отличается отъ языческаго рока или судьбы.

б) Не удовлетворяя требованію нравственнаго самосознанія, Гегелева теорія добра и зла по тому самому не можетъ удовлетворить и требованію религіознаго сознанія, которое послѣднюю основу и оправданіе нравственности находитъ въ понятіи о Богѣ, какъ Существѣ абсолютно благомъ, нравственно совершенномъ и святомъ. Таково ли пантеистическое абсолютное?

Зло, по мнѣнію Гегеля, есть отдѣльное, въ какой мѣрѣ оно противополагаетъ себя общему; по болѣе точному опредѣленію, это отдѣльное есть не что иное, какъ естественность (Natürlichkeit) или естественная воля съ ея низшими желаніями, страстями и пр. Спрашивается: какое значеніе имѣетъ эта естественность или естественная индивидуальность по отношенію къ развитію абсолютнаго? Есть ли она что либо вовсе нереальное, въ истинномъ смыслѣ кажущееся только бытіе (Schein), или составляетъ одинъ изъ моментовъ абсолютнаго процесса? Система Гегеля по своему пантеистиче-

скому характеру не дозволяетъ никакого другаго отвѣта кромѣ одного изъ этихъ двухъ. Но въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ мы и встрѣчаемъ у Гегеля колебаніе, даже противорѣчія, вытекающія изъ невозможности примирить пантеистическое воззрѣніе съ понятіемъ о добрѣ и злѣ, какъ реальныхъ противоположностяхъ. Повидимому, всего лучше для этого воззрѣнія было бы совершенно уничтожить понятіе о злѣ, признать его явленіемъ отрицательнымъ, неистиннымъ; въ такомъ случаѣ устранялась бы необходимость признать зло необходимымъ моментомъ въ жизни абсолютнаго. И дѣйствительно, по мѣстамъ Гегель склоняется къ такому взгляду и прямо даже называетъ зло явленіемъ кажущимся и ничтожнымъ. Но, съ другой стороны, допустить рѣшительно эту мысль значило бы идти въ разрѣзъ съ нравственнымъ сознаніемъ и съ самымъ понятіемъ индивидуальнаго и особеннаго, къ которому у Гегеля пріурочено понятіе зла. Индивидуальность и общность суть два равно необходимые момента въ процессѣ діалектическаго развитія абсолютной идеи и уничтоженіе одного изъ нихъ разрушило бы самый этотъ процессъ. Отсюда для Гегеля возникаетъ необходимость узаконить такъ-сказать зло, дать ему мѣсто въ процессѣ раскрытія абсолютнаго и въ то же время согласно съ нравственнымъ сознаніемъ показать его незаконность въ отношеніи къ добру. Задача, какъ видите, очень трудная; посмотримъ, какъ рѣшаетъ ее Гегель.

Естественность, непосредственность, по ученію Гегеля, есть то начало, изъ котораго долженъ исходить духъ, чтобы чрезъ отрицаніе ея стать духомъ. Итакъ, естественность для него есть то, что не должно быть; если же онъ, несмотря на то, дѣлаетъ ее содержаніемъ своей воли, то это есть отрицаніе духа, зло. Животное не можетъ быть ни добрымъ, ни злымъ въ своей естественности; но человѣкъ именно потому, что долженъ выдти изъ своей естественности, становится злымъ, какъ скоро останавливается на ней, дѣлаетъ ее для себя чѣмъ-то существеннымъ.

Но раждается вопросъ: отчего происходитъ это явленіе? Какимъ образомъ саму по себѣ невинную естественность человѣкъ можетъ дѣлать особеннымъ содержаніемъ своей воли и противопоставлять ее всеобщности? Повидимому, Гегель источникъ подобнаго явленія находитъ въ свободной волѣ человѣка;

причина тому, говоритъ онъ, не заключается въ естественной необходимости; человѣкъ *можетъ* хотѣть зла, но *не долженъ* хотѣть его. Зло есть дѣло произвола (Willkür), духовной случайности, „то, что не должно быть, то-есть то, что должно быть уничтожено". Если понимать эти выраженія Гегеля по ихъ буквальному смыслу, то, конечно, съ нимъ можно бы согласиться. Зло есть то, что не должно быть; по обыкновенному пониманію, здѣсь должна бы разумѣться мысль, что зло вообще не должно бы происходить, что оно есть явленіе не нормальное, не необходимое. Но на самомъ дѣлѣ мы очень ошиблись бы, еслибы стали такъ понимать выраженія Гегеля. Ключъ къ истинному разумѣнію ихъ даютъ послѣдующія слова; „то-есть то, что должно быть уничтожено". По смыслу его системы это значитъ, что зло не должно быть въ томъ отношеніи, что оно есть моментъ подлежащій уничтоженію съ явленіемъ новаго, высшаго момента въ процессѣ діалектическаго развитія идеи. Оказывается, что фраза: зло есть нѣчто такое, что не должно быть, имѣетъ не иѳическій смыслъ безусловной и постоянной ненормальности зла, но только метафизическій смыслъ, что зло должно исчезать съ наступленіемъ высшаго момента развитія, но само оно есть хотя переходящій, но тѣмъ не менѣе необходимый моментъ въ этомъ развитіи. Зло, чтобы быть уничтоженнымъ, необходимо должно прежде существовать; чтобы явилось добро, нужно предварительное существованіе зла; высшій моментъ не можетъ явиться безъ низшаго; онъ условливается имъ. Эту необходимость ясно признаетъ Гегель. Зло, которое въ иѳическомъ смыслѣ не должно быть, въ то же время и должно быть въ силу высшей спекулятивной необходимости. Идея должна раздвоиться, явиться въ своемъ развитіи въ формѣ двухъ противоположныхъ и взаимно себя исключающихъ моментовъ, чтобы затѣмъ чрезъ взаимное уничтоженіе этихъ моментовъ явилась новая степень развитія ея, духъ. Естественное безразличное единство, изъ котораго исходитъ духъ, должно быть уничтожено посредствомъ раздвоенія этого единства на моменты добра и зла; это раздвоеніе, чрезъ примиреніе котораго человѣкъ становится истинно духовнымъ, принадлежитъ къ самому существу человѣка. Человѣкъ, говоритъ Гегель, долженъ необходимо вкусить отъ древа познанія добра и зла,

иначе онъ не былъ бы человѣкомъ, но только животнымъ *).

Отсюда видно, что система Гегеля, отрицая въ нравственномъ смыслѣ равноправность добра и зла, въ тоже время въ смыслѣ метафизическомъ утверждаетъ ее, потому что признаетъ зло хотя переходящимъ, но въ то же время необходимымъ моментомъ въ развитіи духа. Здѣсь въ теоріи Гегеля рѣшительное противорѣчіе между иѳическою и метафизическою необходимостію; чего требуетъ первая, то исключаетъ и отрицаетъ вторая. Съ иѳической точки зрѣнія у него зло есть явленіе случайное, ненормальное, неусловливаемое нашею природою, не долженствующее быть. Съ метафизической, — оно есть явленіе необходимое, неизбѣжный результатъ раздвоенія естественной непосредственности и моментъ въ развитіи духа. Какъ различны практическіе результаты того и другаго воззрѣнія на зло и какъ при этомъ могутъ быть противоположны понятія о вмѣняемости зла, — это само собою ясно. Дѣло въ томъ, что это противорѣчіе въ воззрѣніи на зло, которое довольно ясно выступаетъ у Гегеля, несмотря на его желаніе сгладить его двусмысленными фразами, есть необходимое послѣдствіе каждой пантеистической системы. Какъ скоро міръ признается развитіемъ абсолютно-единаго начала, то одно изъ двухъ: или зло не существуетъ реально или если существуетъ, то оно есть необходимый моментъ въ жизни абсолютнаго. Такъ какъ Гегель, несмотря на нѣкоторыя отдѣльныя выраженія о несущественности зла, вообще очень ясно допускаетъ его положительное значеніе, то и онъ не можетъ быть свободнымъ отъ общей вины всѣхъ пантеистическихъ системъ, что въ нихъ добро и зло являются существенными моментами въ жизни абсолютнаго и самое абсолютное по этому не абсолютно совершеннымъ въ иѳическомъ значеніи этого слова.

Мы представили существенные недостатки пантеистическаго понятія о Богѣ. Эти недостатки такого рода, что никакъ не позволяютъ не только считать пантеизмъ послѣднимъ и рѣшительнымъ словомъ философіи о Богѣ, какъ думаютъ защитники этого воззрѣнія, но даже отдавать ему какое-либо зна-

*) J. Müller, Chr. Lehre v. d. Sünde I, 541—547.

чительное преимущество надъ тою низшею ступенью пониманія Божества, надъ которою онъ думалъ возвыситься, — мы разумѣемъ деизмъ. Если деизмъ не достигалъ истинно абсолютнаго потому, что ограничивалъ его самостоятельностію міра (по его субстанціальной основѣ, — матеріи, какъ древній Греческій, или по самому факту независимаго существованія міра, какъ деизмъ новѣйшій), то и пантеизмъ, съ своей стороны, ограничиваетъ его внесеніемъ въ абсолютное противорѣчащихъ предикатовъ, каковы: безконечность и конечность, совершенство и несовершенство. Если пантеизмъ главную вину деизма (которую, по его мнѣнію, раздѣляетъ и теизмъ) поставлялъ въ томъ, что онъ не свободенъ отъ скрытаго, болѣе тонкаго, чѣмъ политеистическій, антропоморфизма, представляя Божество по образу конечнаго, человѣческаго духа, то самъ онъ на дѣлѣ страдаетъ тѣмъ же недостаткомъ ограниченія Божества конечными формами еще въ сильнѣйшей степени. Правда, въ своемъ основномъ принципѣ онъ, повидимому, не только далекъ отъ этого недостатка, но впадаетъ въ противоположную крайность. Его абсолютное само по себѣ есть неопредѣленное безразличіе, тожество противорѣчій или абстрактное пустое бытіе, нѣчто, изъ котораго должно развиться все. Но на такомъ пустомъ и безжизненномъ абсолютномъ, конечно, не можетъ остановиться мысль. Оно выходитъ изъ своего безразличія въ процессъ различныхъ опредѣленій по имманентнымъ ему законамъ. Но какого рода эти опредѣленія и эти законы? Суть ли они дѣйствительныя опредѣленія самой природы Божества, законы его собственной, а не міровой жизни? Такъ думаетъ пантеизмъ, но не такъ на самомъ дѣлѣ. Въ сущности, они не вытекаютъ изъ самой натуры абсолютнаго, но суть не болѣе какъ отвлеченія отъ формъ конечнаго бытія, ложно выдаваемыя пантеизмомъ за самоопредѣленія абсолютнаго. Конечно, пантеизмъ никакъ не соглашается признать, чтобы его опредѣленія или моменты абсолютнаго были только *отвлеченіями* или отъ законовъ природы (какъ у Шеллинга) или отъ законовъ развитія логическаго понятія (какъ у Гегеля). Онъ думаетъ, что достигаетъ этихъ моментовъ или посредствомъ умственнаго созерцанія (Спиноза и Шеллингъ), или діалектическимъ процессомъ чистаго мышленія (Гегель), во всякомъ случаѣ, актомъ

познанія, независимымъ отъ эмпирической дѣйствительности. Полное отстраненіе этого самообольщенія пантеизма потребовало бы, конечно, особой критики идеалистической теоріи познанія и тѣхъ методовъ философіи, на основаніи которыхъ онъ думаетъ утвердить свое понятіе объ абсолютномъ. Здѣсь достаточно ограничиться однимъ признаніемъ научной несостоятельности этой теоріи и невозможности путемъ созерцанія или чистаго мышленія вывести не только понятіе объ абсолютномъ, но и понятіе о какомъ бы то ни было реальномъ бытіи. При такой невозможности, идеалистическая философія на самомъ дѣлѣ не выводитъ опредѣленія и законы жизни абсолютнаго изъ понятія о немъ, но налагаетъ ихъ отвнѣ. Законы природы и законы человѣческаго духа безсознательно предносятся уму философа при мнимо чистомъ и независимомъ отъ опыта построеніи абсолютнаго и моментовъ его бытія; абстракцію отъ дѣйствительности онъ принимаетъ за продуктъ чистой мысли. Но поступая такимъ образомъ онъ не возвышаетъ Божество надъ міромъ, но только дѣлаетъ его тусклою, отвлеченною копіею міроваго бытія.

Такимъ образомъ, думая возвыситься надъ мнимымъ антропорморфизмомъ деизма и теизма, онъ на самомъ дѣлѣ впадаетъ въ тотъ самый космоморфизмъ, который составлялъ характеристическую черту низшей формы религіознаго сознанія, — политеистической. На это скрытое родство пантеизма съ политеизмомъ ясно указываетъ пантеистическій характеръ тѣхъ языческихъ религій, въ которыхъ сквозь чувственную оболочку зараждающаяся философская мысль прозрѣвала основную ихъ идею, напр. Браминской. Такимъ образомъ, въ дѣйствительности пантеимъ составляетъ не возвышеніе, а пониженіе уровня религіознаго сознанія до степени политеизма, — смѣшенія Бога съ міромъ. Въ томъ, въ чемъ состоитъ его дѣйствительное возвышеніе, — въ абстрактной, философской, постановкѣ знакомой и политеизму идеи, не заключается не только никакой выгоды для религіознаго сознанія, но, напротивъ, прямой ущербъ. Религіозный пантеизмъ языческаго міра, благодаря отчасти своей непослѣдовательности, отчасти преобладанію въ немъ чувственнаго, антропоморфическаго элемента, не совершенно лишалъ божество живыхъ конкретныхъ чертъ. Къ такому божеству возможны были религіозныя отношенія;

къ нему можно было обращаться съ мольбами о помощи; ему можно было приносить жертвы, такъ какъ оно представлялось живымъ и сознательнымъ существомъ. Но какъ скоро такое божество превратилось въ абстракцію міровыхъ законовъ и формъ въ ихъ всеединствѣ, то истинныя живыя религіозныя отношенія къ нему человѣка становятся невозможными. Единственное живое отношеніе, какое могло бы здѣсь имѣть мѣсто, это религіозное чувство полнѣйшей и безусловной нашей зависимости отъ абсолютнаго; это чувство возбуждалось бы сознаніемъ ничтожества нашего индивидуальнаго я предъ всепоглощающимъ и всевластнымъ абсолютнымъ. Но и это чувство, вмѣсто правильнаго религіознаго сознанія зависимости отъ Бога, смиренія и преданности Его волѣ, легко превратится въ фатализмъ, въ тупое парализующее всякую нравственность сознаніе собственнаго безсилія, въ равнодушіе къ добру и злу, какъ скоро вспомнимъ, что наше личное я въ пантеизмѣ лишено всякой самостоятельности, что его мнимо свободныя дѣйствія, точно также какъ и всѣ явленія въ мірѣ, опредѣляются неизбѣжными, неотразимыми, какъ языческій рокъ, законами развитія, властвующими надъ жизнію самаго абсолютнаго.

VII.

Атеизмъ.

Въ предыдущихъ нашихъ чтеніяхъ по философіи религіи мы имѣли дѣло съ положительными формами естественнаго религіознаго сознанія, которыя обозначали именами: политеизма, деизма и пантеизма. Каждая изъ этихъ формъ, въ живомъ движеніи религіознаго сознанія, постоянно ищущаго болѣе и болѣе совершенныхъ опредѣленій Божества, оказываясь несостоятельною, пролагала путь къ новой формѣ и необходимо, какъ мы видѣли, вызывала эту форму. Сознаніе неудовлетворительности данной формы, отрицаніе ея служило, такимъ образомъ, дѣятельнымъ стимуломъ на пути естественнаго движенія религіозной мысли. Но въ то же время, какъ исклю-

ченіе изъ общаго закона развитія религіознаго сознанія, возможенъ былъ и другой исходъ сознанія неудовлетворительности и отрицанія данной формы. По отсутствію ли живаго религіознаго интереса или по другимъ причинамъ, мысль человѣка въ своемъ движеніи могла остановиться на чистомъ отрицаніи каждой данной формы религіознаго сознанія, не пытаясь идти далѣе. Но такъ какъ въ естественномъ религіозномъ сознаніи форма его существенно соединена съ содержаніемъ, то такое отрицаніе могло явиться какъ отрицаніе самаго содержанія религіи и основной ея идеи,—идеи Божества; могло явиться то отрицательное отношеніе къ самому основанію религіознаго сознанія, которое обыкновенно называется атеизмомъ. Атеизмъ, какъ показываетъ исторія религіи, и дѣйствительно всегда появлялся какъ одинъ изъ частныхъ симптомовъ разрушенія каждой изъ указанныхъ нами основныхъ формъ религіознаго сознанія, въ критическія эпохи перехода ея въ высшую форму. Такъ мы встрѣчаемъ атеизмъ прежде всего въ школѣ софистовъ, какъ результатъ паденія политеизма подъ ударами философской критики; затѣмъ онъ выступаетъ на сцену при распаденіи древней Греко-римской философіи и господствовавшаго въ ней деистическаго понятія о Богѣ; новѣйшій атеизмъ также стоитъ въ несомнѣнной связи съ деизмомъ XVII—XVIII ст., съ одной и съ ближайшимъ къ намъ по времени идеалистическимъ пантеизмомъ Германской философіи, съ другой стороны.

Атеизмъ, по буквальному значенію этого слова, есть отрицаніе истины бытія Божія. Но несмотря на такую видимую опредѣленность этого термина, нельзя сказать, чтобы понятіе, имъ выражаемое, принадлежало къ числу твердо установившихся въ философіи. Границы атеизма то сокращались до не особенно значительнаго числа лицъ, открыто признававшихъ себя безбожниками, то расширялись по всей почти области философіи. Если имѣть въ виду возникавшія въ то или другое время обвиненія въ атеизмѣ тѣхъ или другихъ философовъ, то пришлось бы отнести къ числу атеистовъ едва ли не большую ихъ половину. Такъ въ древности, кромѣ атомистовъ и стоиковъ, обвиняли въ атеизмѣ Анаксагора, Сократа, даже Аристотеля. Въ новѣйшее время писатели религіознаго направленія также не были скупы на обвиненія въ атеизмѣ: имъ

подвергалась не только большая часть философовъ древняго міра, но и такія выдающіяся въ новой философіи лица какъ Спиноза, Фихте, Гегель, даже Кантъ. Причина такого расширенія границъ атеизма, очевидно, та, что при сужденіи о немъ имѣли въ виду опредѣленное понятіе о Богѣ и всякое прямое или косвенное отрицаніе *этого* понятія считали отрицаніемъ самой идеи Божества, — атеизмомъ. Иногда это опредѣленное понятіе было данное господствующею положительною религіею извѣстнаго времени и всѣ отрицающіе это понятіе считались отрицающими самое бытіе Божества. Это, конечно, самое одностороннее понятіе объ атеизмѣ, съ точки зрѣнія котораго обвиняли напр. въ древности Анаксагора и Сократа и называли безбожниками первыхъ христіанъ. Но большею частію философы, расширявшіе границы атеизма, при сужденіи о немъ имѣли въ виду не столько самый фактъ прямаго признанія или отрицанія истины бытія Божія у того и другаго философа, сколько качество и достоинство самаго понятія о Богѣ и особенно тѣ результаты для религіознаго сознанія, къ которымъ должно привести то или другое одностороннее понятіе о Богѣ. Если понятіе о Богѣ оказывалось до такой степени неправильнымъ, что въ немъ уничтожались самые существенные предикаты Божества,—его отличіе отъ міра, личность и свобода, если, вслѣдствіе этого, и для религіи оно теряло всякое значеніе, то въ сущности оно имѣло для нея не болѣе цѣны, какъ и прямое отрицаніе Божества. Для религіознаго собственно сознанія каждое ученіе о Богѣ имѣетъ истину и достоинство въ той только мѣрѣ, въ какой имъ оправдывается и утверждается возможность религіи, т.-е. живаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ. Какъ скоро въ ученіи о Богѣ такое взаимоотношеніе прямо или косвенно отрицается, то, несмотря на теоретическое признаніе Божества, человѣкъ, въ дѣйствительности оставаясь безъ религіи, остается въ жизни безъ Бога также, какъ и при прямомъ отрицаніи Его. Понятно, что съ этой точки зрѣнія по своимъ результатамъ для религіознаго сознанія наиболѣе совпаденія съ атеизмомъ представляетъ пантеизмъ, особенно въ его крайнихъ направленіяхъ; отсюда чаще всего можно встрѣтить обвиненія въ атеизмѣ философовъ пантеистическаго направленія и довольно

остроумныя попытки доказать, что въ сущности пантеизмъ тоже, что атеизмъ *).

Но подобнаго рода расширенія понятія объ атеизмѣ мы не можемъ признать правильнымъ, такъ какъ самый критерій, который здѣсь прилагается къ оцѣнкѣ достоинства различныхъ понятій о Богѣ,—именно,—сличеніе ихъ съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ и съ требованіями религіознаго сознанія по своей широтѣ и неопредѣленности можетъ вести не къ опредѣленію дѣйствительныхъ границъ атеизма, но къ запутанности понятія о немъ. Доводя діалектически каждое односторонее понятіе о Богѣ до его послѣднихъ, крайнихъ логическихъ выводовъ, мы можемъ пожалуй обвинить въ атеизмѣ какое угодно философское или ложное религіозное понятіе о Богѣ, такъ какъ каждая односторонность естественно разрушаетъ сама себя и уничтожаетъ въ результатѣ то самое понятіе, изъ котораго возникла. Но это было бы совершенно несправедливо. Какъ бы недостаточно и односторонне ни было извѣстное понятіе о Богѣ, оно не одно и то же, что отрицаніе Божества, и мы не имѣемъ права навязывать извѣстному ученію мысль, которой само оно вовсе не имѣло въ виду, и результатъ нашей критики извѣстнаго ученія выдавать за положительный фактъ, содержащійся въ этомъ самомъ ученіи. Поэтому, для устраненія всякихъ недоразумѣній при опредѣленіи границъ атеизма, мы должны имѣть въ виду не качество того или другаго понятія о Богѣ и не результаты его для религіознаго сознанія, но самый ясно выраженный фактъ признанія или отрицанія истины бытія Божія **).

---

*) Напр. у Романга, въ его System der natürl. Religionslehre. p. 169, 170.

**) Излишнимъ расширеніемъ понятія объ атеизмѣ страдаетъ и часто встрѣчающееся въ метафизикахъ отличеніе различныхъ видовъ его. Атеизмъ обыкновенно раздѣляютъ на *отрицательный* и *положительный*. Подъ именемъ отрицательнаго разумѣютъ совершенное незнаніе о Богѣ, отсутствіе въ умѣ какого-либо понятія о немъ, напр. у нѣкоторыхъ дикихъ племенъ, у младенцевъ, у идіотовъ; положительный атеизмъ есть отрицаніе данной и извѣстной уже уму истины бытія Божія. Положительный атеизмъ въ свою очередь раздѣляютъ на *теоретическій* и *практическій:* теоретическій— это сознательное и намѣренное отрицаніе и опроверженіе истины бытія Божія; практическій—это безсознательный образъ жизни такого рода, при которомъ человѣкъ совершенно забываетъ о Богѣ и живетъ такъ, какъ будто бы Его не было; практическій атеистъ, — это человѣкъ который, если не словами, то

Если съ этой точки зрѣнія станемъ смотрѣть на атеизмъ, то къ чести человѣческаго разума и сердца увидимъ, что ни по количеству лицъ, ни по ихъ талантамъ и значенію въ области науки, это отрицательное направленіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ идти въ сравненіе съ тѣми положительными, хотя и односторонними воззрѣніями, которыя мы до сихъ поръ разсматривали, такъ что мы вправѣ были назвать атеизмъ явленіемъ частнымъ и исключительнымъ въ общемъ движеніи религіознаго сознанія. Что касается до древней философіи, то мы не находимъ въ ней сколько-нибудь значительныхъ мыслителей, которыми атеистическія мнѣнія высказаны были бы рѣшительно и болѣе или менѣе раціонально обоснованы. Секстъ Эмпирикъ *) указываетъ только на пять философовъ, извѣстныхъ въ древности за рѣшительныхъ безбожниковъ: Протагора Косскаго, Эвгемера Критскаго, Протагора изъ Абдеры, Діагора Мелосскаго и Ѳеодора Киринейскаго. Все это лица мало замѣчательныя въ исторіи философіи, да и объ атеизмѣ ихъ ничего неизвѣстно кромѣ того, что ихъ преслѣдовали за безбожіе. Отъ Протагора сохранилось только скептическое положеніе слѣдующаго рода: „а о богахъ, существуютъ ли они или нѣтъ, не могу сказать ничего рѣшительнаго, такъ какъ этому препятствуетъ трудность предмета и кратковременность человѣческой жизни“. Очень можетъ быть

своими дѣйствіями отрицаетъ бытіе Бога. Теоретическій атеизмъ раздѣляютъ на свою очередь на систематическій и несистематическій или что то же, — на *научный* и *вульгарный*. Но очевидно, изъ всѣхъ этихъ видовъ атеизма дѣйствительнымъ атеизмомъ въ научномъ смыслѣ этого слова можетъ быть названъ только атеизмъ, называемый теоретическимъ. Въ высшей степени сомнительно даже то, существуетъ ли на самомъ дѣлѣ такъ-называемый отрицательный атеизмъ. Но если бы и дѣйствительно возможно было на какой либо стадіи развитія человѣческаго духа абсолютное *негативные* идеи о Богѣ, то оно, конечно, не есть одно и то же, что *отрицаніе* этой идеи; нельзя отрицать того, чего еще нѣтъ и что только не возникло до извѣстной поры. Странно было бы называть атеистами нѣкоторыхъ дикарей или младенцевъ. Что касается до атеизма практическаго, то, если онъ и можетъ быть названъ этимъ именемъ, то лишь въ переносномъ и несобственномъ значеніи этого слова. Слишкомъ многихъ пришлось бы называть атеистами, если бы къ нимъ причислять людей, живущихъ такъ, какъ будто бы не было Бога.

*) Cicero, de nat deor. I, 23. 42.

и то, что эти такъ-называемые атеисты не были атеистами въ точномъ смыслѣ слова, а называли ихъ такъ и преслѣдовали, также какъ и Сократа, за то, что они отвергали бытіе народныхъ боговъ и достовѣрность миѳологіи. Такъ напр. Эвгемеръ извѣстенъ какъ рѣзкій критикъ народной миѳологіи и защитникъ того ученія, названнаго по его имени Эвгемеризмомъ, что миѳологическіе боги суть обоготворенные въ послѣдствіи люди, — цари, законодатели, герои. Впрочемъ нельзя отвергать и того, что атеизмъ могъ быть у нихъ и послѣдовательнымъ результатомъ тѣхъ философскихъ направленій, которыхъ они держались. Продикъ и Протагоръ были софисты, Діагоръ—послѣдователь атомистической системы Демокрита, Ѳеодоръ и Эвгемеръ принадлежали къ киринейской школѣ, ограничивавшей цѣль человѣческой жизни только чувственнымъ удовольствіемъ. Во всякомъ случаѣ, что атеизмъ въ древности, въ эпоху процвѣтанія Греческой философіи около времени Сократа, Платона и Аристотеля не былъ особенно распространенъ, видно изъ того, что онъ не вызывалъ противъ себя полемики со стороны этихъ и другихъ философовъ и что они не обращали особеннаго вниманія на раскрытіе доказательствъ бытія Божія. Болѣе обыкновеннымъ явленіемъ стали атеистическія мнѣнія вѣроятно въ эпоху упадка и разложенія какъ древней философіи, такъ и вообще Грекоримскаго міра. Впрочемъ и здѣсь мы не находимъ ни одного имени, съ которымъ бы связывалось представленіе объ атеизмѣ, какъ выработанной и опредѣленной теоріи. Атеистами называли вообще послѣдователей тѣхъ системъ, которыя въ своихъ окончательныхъ выводахъ должны были придти къ отрицанію истины Божества, хотя не видно, чтобы сами послѣдователи этихъ системъ открыто выражали это отрицаніе. Такъ въ атеизмѣ обвиняли Стратона Лампсакскаго, одностороннимъ образомъ развившаго эмпирическую сторону въ ученіи Аристотеля, а главнымъ образомъ послѣдователей Эпикура. Впрочемъ, несмотря на то, что матеріалистическій атомизмъ послѣдняго несомнѣнно ведетъ къ атеизму, самъ Эпикуръ и его послѣдователи отстраняли отъ себя обвиненіе въ немъ и допускали существованіе боговъ въ видѣ образованныхъ, какъ и всѣ прочія вещи, изъ атомовъ эѳирныхъ существъ, носящихся въ промежуточныхъ пространствахъ между мірами. Еще древніе заподозрѣвали искренность

такого признанія и считали его вынужденнымъ опасеніемъ подвергнуться нареканію въ безбожіи; боги Эпикура, говорили они, существуютъ развѣ для того только, чтобы защитить Эпикура отъ мщенія разъяренной толпы. Справедливо было или нѣтъ такое подозрѣніе въ лицемѣріи, сказать трудно, но несомнѣнно то, что признаніе боговъ вполнѣ было возможно съ точки зрѣнія Эпикурейской философіи и не было въ ней непослѣдовательностью или противорѣчіемъ. Кромѣ настоящаго міра, Эпикуръ допускалъ существованіе безчисленнаго множества міровъ отдѣльныхъ отъ нашего и существъ, отличныхъ отъ тѣхъ, которыя мы видимъ на землѣ. Очевидно, онъ могъ допускать и существованіе совершеннѣйшихъ чѣмъ мы существъ во вселенной, съ несравненно бо́льшимъ, чѣмъ какимъ обладаемъ мы, могуществомъ, которыхъ онъ и называлъ богами. Хотя эти боги, будучи какъ и все прочее матеріальными, и не заслуживали этого имени, но въ виду языческихъ представленій о богахъ были немногимъ хуже божествъ народной религіи.

Въ новой философіи первое открытое проявленіе атеистическихъ мнѣній встрѣчаемъ въ школѣ энциклопедистовъ и ихъ Англійскихъ предшественниковъ въ концѣ XVII и началѣ XVIII вѣка. Такъ называемые атеисты времени возрожденія наукъ: Жордано Бруно и Луцилій Ванини (1585) въ дѣйствительности были не атеистами, а пантеистами и погибли жертвами недоразумѣній и фанатизма. Толандъ, Гоббсъ, Деламетри, Кондорсе и авторъ извѣстной: Système de la nature,— вѣроятно, баронъ Гольбахъ, считаются главными представителями новѣйшаго атеизма. Впрочемъ, большая часть невѣрующихъ писателей и ученыхъ того времени, и во главѣ ихъ Вольтеръ, не были атеистами; относясь съ безпощадною враждою и насмѣшкою къ положительному содержанію религій, особенно христіанской, они допускали деизмъ *). Въ настоящее время къ атеистамъ должны быть причислены матеріалисты: Бюхнеръ, Молешотъ и др.; но особенное значеніе

*) О деистическихъ воззрѣніяхъ Вольтера см. „Вѣстникъ Европы“ 1880 года, дек. 667—670. Вольтеромъ были вообще недовольны болѣе радикальные такъ-называемые философы его времени. Горасу Вальполю, посѣтившему Францію въ 1765 г. прямо говорили о немъ: „онъ ханжа, онъ деистъ“. усск. Вѣстн.“ 1876 г., сент. 557.

какъ философъ, поставившій своею спеціальною задачею разрушеніе религіозныхъ понятій, имѣетъ въ этомъ отношеніи Фейербахъ.

Несмотря на громкую извѣстность этихъ именъ, мы поставлены были бы въ большое затрудненіе, если бы въ виду критики атеизма захотѣли имѣть передъ собою систематическій, философскій сводъ основаній и доказательствъ атеистическихъ мнѣній. Строгой системы атеизма мы не найдемъ ни въ древнемъ, ни въ новомъ мірѣ, такъ что желающій серьёзно бороться съ нимъ не нашелъ бы передъ собою врага, съ которымъ бы можно было вести правильную философскую войну. Онъ встрѣтилъ бы передъ собою или отрывочныя, не имѣющія философскаго характера мнѣнія и выходки противъ религіи или положительное ученіе о естественномъ образованіи міра съ матеріалистической точки зрѣнія, но не нашелъ бы опредѣленнаго свода доказательствъ въ пользу отрицанія истины бытія Божія. Особенно замѣчательно и то явленіе, что даже критика доказательствъ бытія Божія, которая должна бы быть первымъ и существеннымъ дѣломъ атеизма, принадлежитъ вовсе не ему: она всегда совершалась въ области философскихъ направленій чуждыхъ атеизму (самымъ строгимъ критикомъ этихъ доказательствъ былъ, какъ извѣстно, Кантъ). Вообще, внимательная разработка раціональныхъ основаній къ признанію истины бытія Божія была возбуждена въ философіи вовсе не атеистическими возраженіями противъ нихъ и совершалась не по поводу ихъ, какъ можно бы подумать, но совершенно самостоятельно, съ положительною цѣлью разъяснить эту высочайшую истину для разума. Одного этого безсилія атеизма научно обосновать свое отрицаніе и оправдать его раціональною критикою доказательствъ бытія Божія достаточно для пониманія его истиннаго характера. Это не серьёзное философское ученіе, хотя бы то и ложное, но исключительное и ненормальное явленіе въ области религіознаго сознанія, вытекающее изъ разнородныхъ, но вообще не имѣющихъ ничего общаго съ истинною философіею и безпристрастнымъ стремленіемъ къ истинѣ, побужденій.

Если бы мы сами рѣшились взять на себя ту работу, которая по справедливости должна бы составлять первое и существенное дѣло атеизма,—т.-е. вздумали бы свести и форму-

лировать тѣ такъ-называемыя возраженія противъ истины бытія Божія, которыя въ разное время были высказываемы тѣми или другими атеистами, то мы легко замѣтили бы одну характеристическую черту ихъ, — что всѣ они падаютъ собственно не на истину бытія Божія саму по себѣ, но только на различныя философскія и религіозныя положенія, которыя хотя и имѣютъ связь съ тѣмъ или другимъ *опредѣленнымъ понятіемъ* о Богѣ, но сами по себѣ еще не соединены съ признаніемъ истины бытія Божія такою необходимою связью, чтобы изъ отрицанія ихъ вышло само собою отрицаніе и истины Божества, словомъ: атеистическія возраженія, говоря просто, не идутъ къ дѣлу и не попадаютъ въ цѣль. Если же атеизмъ усиливается поставить эти отрицаемыя имъ положенія въ существенную связь съ самою истиною бытія Божества, если полагаетъ, что съ разрушеніемъ ихъ разрушается и послѣдняя, то этимъ только обличаетъ себя въ крайней слабости своей логической способности.

Въ самомъ дѣлѣ, самая большая часть такъ-называемыхъ возраженій, которыми переполнены атеистическія сочиненія, состоитъ изъ ожесточенныхъ нападеній на различные догматы христіанской религіи, изъ насмѣшекъ надъ ними, изъ попытокъ объяснить чудесный элементъ въ христіанствѣ вульгарнымъ способомъ и т. под. Но какое отношеніе имѣетъ все это къ истинѣ бытія Божія? Положимъ, христіанская религія, также какъ и всѣ другія положительныя религіи, не истинна; но отрицаніе ихъ истинности можетъ ли вести сколько-нибудь къ отрицанію самой истины бытія Божія? Предполагаемый фактъ неистинности религій, сслибы онъ и былъ вѣренъ даже относительно всѣхъ ихъ, логически могъ бы вести только къ признанію субъективнаго, потому и односторонняго характера религіозныхъ представленій, но никакъ не къ отрицанію той истины, которая лежитъ въ основѣ этихъ представленій.

Затѣмъ, преимущественно въ атеистическихъ сочиненіяхъ прошлаго столѣтія любимую тему составляютъ нападенія на ученіе о Промыслѣ Божіемъ. Съ особенною подробностію останавливаются на мнимыхъ нестроеніяхъ въ царствѣ физическомъ и духовномъ, указываютъ на бури, землетрясенія, болѣзни, войны, на несчастія и страданія людей и проч. и

съ торжествомъ спрашиваютъ: ужели все это было бы возможно, еслибы существовалъ премудрый и всемогущій Творецъ міра? Опять и здѣсь не трудно замѣтить нелогическое отожествленіе ученія о Промыслѣ съ ученіемъ о самомъ бытіи Божества. Допустимъ въ угоду атеистамъ, что Промысла дѣйствительно нѣтъ, что всѣ указанныя явленія по своему характеру дѣйствительно таковы, какими кажутся легкомысленному взгляду невѣрующаго. Слѣдуетъ ли отсюда, что нѣтъ никакой верховной причины этихъ явленій, что нѣтъ и Творца міра? Сами атеисты не признаютъ, что все въ мірѣ абсолютно зло и нестройно: на ряду съ явленіями нестроенія они допускаютъ существованіе законосообразности и порядка въ теченіи природы; далѣе, какъ бы то ни были субъективно непріятны и тяжелы для человѣка указанныя явленія, они не отвергаютъ того, что многія изъ нихъ существенно необходимы для поддержанія строя міра и экономіи природы, напр. бури, землетрясенія и пр. Итакъ, даже признавая ихъ дѣйствительными бѣдствіями для человѣка, мы можемъ логически вывести отсюда только то, что цѣль міра не есть счастіе или благосостояніе человѣка, а вовсе не то, что нѣтъ Творца міра; стоя на почвѣ возраженій подобнаго рода мы можемъ придти только къ той мысли, что благо человѣка въ строеніи міра пожертвовано благу цѣлаго,—не болѣе.

Въ наше время атеистическій матеріализмъ въ видѣ возраженія противъ истины бытія Божія часто любитъ повторять то замѣчаніе, что въ теченіи жизни природы и въ исторіи мы нигдѣ не замѣчаемъ ни малѣйшаго слѣда „вмѣшательства“ какой-либо сверхъестественной силы, но все идетъ естественно, по необходимымъ законамъ природы, слѣдовательно, такой сверхъестественной силы, т.-е. Бога и нѣтъ. Здѣсь очевидно для доказательства бытія Божія требуются чудеса, — необыкновенныя проявленія божественной силы, нарушающія и измѣняющія законосообразный ходъ природы. Но уже Баконъ справедливо замѣтилъ, что „Богъ никогда не производитъ чудесъ для изобличенія и опроверженія атеизма потому, что и обыкновенныя дѣла Его достаточны для

этой цѣли“ *). Впрочемъ, если бы атеизмъ серьезно хотѣлъ имѣть чудеса и видѣть опыты сверхъестественныхъ дѣйствій Творца, то несомнѣнныя свидѣтельства о нихъ онъ нашелъ бы въ исторіи религіи Откровенной. Но дѣло не въ нихъ, а въ томъ, что и здѣсь опять нелогически присутствіе или отсутствіе сверхъестественныхъ обнаруженій божественной силы поставляется въ связь съ признаніемъ или отрицаніемъ истины бытія Божія. Положимъ, въ мірѣ нѣтъ чудесъ, нѣтъ признаковъ вмѣшательства высшей силы и все идетъ согласно съ законами природы: слѣдуетъ ли отсюда, что нѣтъ никакого высшаго Виновника самыхъ этихъ законовъ, что ихъ дала сама себѣ природа или точнѣе,—бездушная матерія? Если въ мірѣ и дѣйствительно нѣтъ чудесъ, то результатъ, который послѣдовательно можетъ вытекать отсюда, будетъ тотъ, что Творецъ міра далъ ему неизмѣнные и постоянные, не нарушаемые и Имъ самимъ законы,—и ничего болѣе.

Вотъ главныя возраженія атеизма противъ истины бытія Божія. Впрочемъ есть еще одно возраженіе, о которомъ лучше бы и не упоминать для чести человѣческаго разума. Бога мы не признаемъ, говорили иногда атеисты, потому что нигдѣ не видимъ его. Къ сожалѣнію, это пошлое возраженіе пріобрѣло нѣкоторую популярность въ отвѣтѣ одного знаменитаго астронома (Лапласа), который на вопросъ: признаетъ ли онъ существованіе Бога, отвѣтилъ: я при помощи телескопа осмотрѣлъ внимательно все небо, но нигдѣ не замѣтилъ тамъ Бога. На это знаменитому астроному достаточно было бы указать на его собственную мысль, которой онъ не видитъ, но которая тѣмъ не менѣе реально существуетъ.

Единственнымъ положительнымъ доказательствомъ въ пользу атеизма, повидимому, можетъ быть названо матеріалистическое ученіе о происхожденіи міра, какъ опытъ изъясненія начала и продолженія жизни всего существующаго безъ необходимости признанія какой-либо высшей, сверхъестественной силы. Въ какой мѣрѣ состоятельно это ученіе, — въ настоящемъ случаѣ этого вопроса мы касаться не станемъ.

---

*) De atheismo, 183, ed. 1618.

Здѣсь ограничимся лишь вопросомъ: даже при предположеніи правильности той теоріи мірообразованія, какую предлагаетъ матеріализмъ, устраняетъ ли она рѣшительно предположеніе Творца міра и можетъ ли, поэтому, служить логическимъ доказательствомъ несуществованія Божества?

Для этого мы должны опредѣлить тотъ дѣйствительный, а не навязываемый имъ смыслъ, который могутъ имѣть по отношенію къ выставленному нами вопросу предлагаемыя атеистическимъ матеріализмомъ теоріи такъ-называемаго естественнаго мірообразованія. Раскроемъ любое сочиненіе, написанное съ матеріалистической точки зрѣнія, въ которомъ говорится о происхожденіи вселенной. О чемъ собственно идетъ рѣчь? Сначала говорится о вѣчной матеріи и имманентныхъ ей силахъ; далѣе, слѣдуетъ теорія образованія планетныхъ массъ при помощи центробѣжной и центростремительной силъ; затѣмъ идетъ процессъ образованія земнаго шара, начиная съ того момента, когда наша земля находилась въ парообразномъ состояніи и кончая тою эпохою, когда вслѣдствіе ряда геологическихъ переворотовъ она получила наконецъ ту форму, при которой сдѣлалась способною къ появленію на ней существъ органическихъ; далѣе слѣдуетъ исторія послѣдовательнаго возникновенія растительныхъ и животныхъ организмовъ, начиная палеонтологическими и кончая нынѣ существующими, завершеніемъ которыхъ является человѣкъ. Самыя теоріи и частности въ объясненіи процесса мірообразованія у различныхъ ученыхъ конечно могутъ быть очень различны,—но не въ томъ дѣло. Существенный вопросъ въ томъ: какое философское значеніе имѣетъ это изображеніе процесса образованія вселенной по отношенію къ вопросу о первой причинѣ міра? Что собственно хотятъ *доказать* изложеніемъ этого процесса? Матеріалисты конечно скажутъ, что подобнымъ изложеніемъ и доказывается именно атеистическое ученіе о началѣ міра, такъ какъ здѣсь на основаніи данныхъ науки представляется самый способъ образованія вселенной безъ вмѣшательства какой-либо высшей силы, единственно по законамъ природы намъ извѣстнымъ и нынѣ дѣйствующимъ. Не очень дальновидные противники матеріализма пожалуй согласятся съ ними, почитая подобныя попытки представить исторію

мірообразованія ведущими прямо къ атеизму. Отсюда подозрительные взгляды на всякаго рода эмпирическія теоріи образованія вселенной; отсюда полемика противъ частностей той или другой теоріи,—и такъ какъ наука не выработала еще здѣсь окончательныхъ и вполнѣ твердыхъ результатовъ, такъ какъ теоріи образованія звѣздныхъ и планетныхъ массъ, геологія и палеонтологія во многихъ пунктахъ представляютъ только гипотезы и разногласныя, не установившіяся мнѣнія, то удачное иногда указаніе нетвердости различныхъ мнѣній принимается часто за опроверженіе самаго матеріализма и его окончательнаго вывода,—атеизма. Но изъ этого ничего не выходитъ: съ движеніемъ эмпирической науки недостаточныя теоріи исправляются; пробѣлы пополняются; возникаютъ новыя теоріи, которыхъ конечно ожидаетъ также участь исправленія; критика ихъ обѣщаетъ затянуться въ безконечность безъ всякаго рѣшительнаго результата. Матеріализмъ всегда можетъ отвѣтить на самую основательную критику то, что онъ отвѣчаетъ часто и теперь: положимъ, въ теоріи естественнаго мірообразованія въ настоящее время есть по мѣстамъ пробѣлы и онъ не въ силахъ отвѣтить на многіе частные вопросы, но эти пробѣлы, устранимые съ дальнѣйшимъ движеніемъ науки, нисколько не опровергаютъ общей основы и коренной идеи этой теоріи, — что міръ образовался естественно законосообразнымъ путемъ.

Итакъ, вопросъ не въ достоинствѣ или недостаткѣ той или другой теоріи мірообразованія, а въ томъ: самыя эти теоріи, по идеѣ въ нихъ заключающейся, ведутъ ли къ признанію или къ отрицанію Творца міра? На этотъ вопросъ какъ защитникамъ, такъ и противникамъ матеріализма мы должны сказать, что въ этихъ теоріяхъ самихъ по себѣ, если онѣ строго держатся на фактической почвѣ и не дозволяютъ произвольныхъ выводовъ, нѣтъ еще никакого ни матеріализма, ни атеизма; что одно простое изложеніе процесса мірообразованія нисколько не можетъ служить доказательствомъ въ его пользу, также какъ и указаніе недостатковъ въ немъ—опроверженіемъ его.

Дѣйствительно, всматриваясь ближе въ эмпирическія теоріи мірообразованія, мы легко замѣтимъ, что онѣ возможны только при нѣкоторыхъ *предположеніяхъ*, которыя выходятъ

изъ ряда эмпирическихъ фактовъ и принимаются a priori какъ данныя, какъ необходимыя условія возможности самаго объясненія процесса мірообразованія. Такъ прежде всякаго изложенія исторіи міра предполагается, что существуетъ пространство и время, матерія (напр. атомы), сила природы, законы, по которымъ онѣ дѣйствуютъ, напр. сила притяженія и отталкиванія, сила химическаго сродства, механическаго движенія и пр. съ опредѣленными законами обнаруженія этихъ силъ. Самая теорія естественнаго мірообразованія рѣшаетъ только вопросъ: какимъ образомъ происходили различныя комбинаціи этихъ основныхъ элементовъ природы для образованія того порядка вещей, какой мы теперь находимъ, какимъ образомъ изъ данныхъ и предположенныхъ эмпирическихъ условій образовалась вселенная. Очевидно, здѣсь идетъ рѣчь только объ *образованіи* міра изъ данныхъ условій, но не о происхожденіи самыхъ этихъ условій, не объ абсолютномъ *началѣ* міра. Понятно теперь и то, что атеизмъ или теизмъ можетъ имѣть мѣсто только при рѣшеніи вопроса объ этомъ абсолютномъ началѣ, судя по тому, признаются ли предполагаемыя эмпиріею первоосновы міроваго бытія: матерія, силы, законы природы самосущими или имѣющими высшую, верховную причину своего бытія. Что же касается до теоріи образованія вселенной изъ этихъ первооснов, то самыя тщательныя и обширныя эмпирическія изслѣдованія о процессѣ развитія міра, на которыя часто съ такимъ торжествомъ указываетъ атеистическій матеріализмъ въ свою пользу, въ дѣйствительности не даютъ и не могутъ дать ему никакой логической опоры. Дѣйствительно, эти фактическія изслѣдованія могутъ оставаться въ цѣлости при самыхъ противоположныхъ взглядахъ на первую причину міра и только по какому-то недоразумѣнію матеріализмъ можетъ считать ихъ своею исключительною собственностью. Такъ мы видимъ примѣры, что философы идеалисты въ своемъ изложеніи процесса развитія абсолютнаго начала въ формѣ природы (инобытія, духа) слѣдуютъ даннымъ естествознанія и въ частностяхъ допускаютъ даже гипотезы признаваемыя чисто матеріалистическими, напр. Оконъ допускалъ теорію произвольнаго зарожденія организмовъ. Такъ мы встрѣчаемъ опыты изложенія исторіи міра на основаніи астрономическихъ, гео-

логическихъ, палеонтологическихъ данныхъ у ученыхъ, признающихъ бытіе высочайшаго Творца міра (напр. Букландъ), и эти опыты вполнѣ согласны съ ихъ теистическою точкою зрѣнія. Дѣйствительно, вполнѣ согласно съ этою точкою зрѣнія мы можемъ предположить, что Богомъ первоначально создана матерія съ ея силами, что этимъ силамъ даны Имъ опредѣленные законы дѣйствія, а вмѣстѣ съ этимъ и возможность послѣдовательно образовать естественнымъ путемъ законосообразнаго развитія тотъ порядокъ вещей, какой мы нынѣ видимъ *). Наконецъ, мы можемъ также вмѣстѣ съ матеріалистами предположить, что матерія съ ея законами и силами не произошла отъ какой-либо верховной причины, но существовала отъ вѣка или явилась сама собою. Очевидно, что при томъ, другомъ и третьемъ столь противоположныхъ воззрѣніяхъ на первое начало міра, дальнѣйшее продолженіе процесса мірообразованія, какъ позволяетъ о немъ судить естествознаніе, можетъ быть однимъ и тѣмъ же и для матеріалиста и для пантеиста и для теиста. Различіе будетъ не въ фактическомъ изложеніи дѣла, а только въ различной философской подкладкѣ его и въ различномъ пониманіи сущности міроваго процесса. По теоріи матеріализма этотъ процессъ будетъ самообразованіемъ міра,—т.-е. самостоятельнымъ преобразованіемъ матеріи въ различныя формы. По теоріи идеализма, этотъ процессъ будетъ процессомъ жизни самаго абсолютнаго, раскрывающагося въ многоразличіи явленій. По теоріи теизма, этотъ процессъ будетъ выполненіемъ плана божественнаго, осуществленіемъ воли Божества чрезъ посредство вызванныхъ Имъ изъ небытія въ бытіе элементовъ, силъ и законовъ природы. Но самый процессъ съ своей фактической стороны отъ этого не измѣнится; тотъ же законъ дѣйствія силы тяжести будетъ признаваться и идеалистомъ и матеріалистомъ; та же астрономія, геологія, палеонтологія останутся и для атеиста. Эмпиричес-

*) Эта точка зрѣнія, очевидно, деистическая. Вѣрна ли она сама по себѣ,— это другой вопросъ. Для нашей цѣли достаточно того результата, что естественное мірообразованіе вполнѣ можетъ быть соглашено съ признаніемъ верховнаго Творца міра и само по себѣ не можетъ служить доказательствомъ въ пользу атеизма.

кіе факты сами по себѣ равнодушны къ тому или другому объясненію ихъ, которое можетъ быть дано не опытомъ, а философскимъ или религіознымъ воззрѣніемъ на нихъ.

Все это показываетъ, что теорія такъ-называемаго естественнаго мірообразованія, даже при предположеніи ея вѣрности, нисколько не устраняетъ необходимости признанія Творца міра и не можетъ служить какимъ-либо положительнымъ доказательствомъ въ пользу атеизма. Повидимому, она могла бы служить такимъ доказательствомъ въ томъ случаѣ, если бы атеизмъ не только представилъ намъ естественный процессъ мірообразованія, но и доказалъ, что тѣ самыя предположенія и условія, которыя стоятъ во главѣ этого процесса и безъ которыхъ онъ совершенно немыслимъ,—именно: матерія и дѣйствующія въ ней силы и законы природы существуютъ отъ вѣка какъ абсолютныя, самосущія начала бытія. Что атеистическій матеріализмъ не въ силахъ *доказать* этихъ своихъ основоположеній, что его ученіе о матеріи и силѣ, какъ абсолютныхъ началахъ сущаго, есть рядъ ни на чемъ не основанныхъ, чисто произвольныхъ положеній,—объ этомъ мы, въ настоящемъ случаѣ, говорить не станемъ, такъ какъ критика матеріализма не входитъ въ задачу настоящаго изслѣдованія. Имѣя въ виду ближайшую цѣль его, — оцѣнку предлагаемыхъ и возможныхъ доказательствъ въ пользу атеизма съ логической стороны, мы и здѣсь также, какъ и при оцѣнкѣ съ этой же точки зрѣнія теоріи естественнаго мірообразованія, обратимъ лишь вниманіе на то обстоятельство, что даже и при предполагаемой вѣрности и доказанности (чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ) матеріалистическаго ученія о самобытномъ существованіи матеріи и ея силъ, это ученіе на самомъ дѣлѣ нисколько не ведетъ къ отрицанію Творца міра и поэтому также, какъ и упомянутая нами теорія, не можетъ служить доказательствомъ въ пользу атеизма. Какъ съ теоріею естественнаго мірообразованія, что̀ мы видѣли, вполнѣ согласимы философскія воззрѣнія, допускающія верховнаго Творца міра, такъ и съ ученіемъ о самобытности матеріи вполнѣ можетъ быть соглашено признаніе высочайшаго образователя и устроителя міра. Доказательство тому въ теоріяхъ извѣстныхъ и замѣчательныхъ философовъ древняго и новаго міра, допускавшихъ на ряду съ высочайшимъ духов-

нымъ началомъ бытія существованіе самобытной матеріи,— каковы: Анаксагоръ, Платонъ, Аристотель и др. Что такое признаніе при самосущей матеріи верховнаго образователя ея,—Бога, не только возможно и мыслимо, но и необходимо требуется самымъ понятіемъ матеріи, что дуалистическій деизмъ долженъ быть естественнымъ и логическимъ результатомъ ученія о самобытной матеріи, какъ скоро нужно объяснить изъ нея процессъ мірообразованія, — мы это видѣли, равно какъ и то, что этого рода деизмъ не можетъ быть окончательнымъ и послѣднимъ словомъ философскаго мышленія при рѣшеніи вопроса о началѣ міра. Для насъ достаточно здѣсь того вывода, что даже наиболѣе благопріятное для атеизма ученіе о самобытности матеріи не можетъ служить его опорою, такъ какъ допускаетъ возможность другихъ болѣе состоятельныхъ философскихъ воззрѣній.

Сказаннаго нами достаточно, чтобы видѣть, что атеизмъ не только не представляетъ, но и не можетъ представить какихъ-либо, имѣющихъ научную цѣнность, доказательствъ въ свою пользу. То, что онъ выдаетъ иногда за такія доказательства, въ сущности не имѣетъ такого значенія. Критика различныхъ существующихъ понятій о Богѣ и Его отношеніи къ міру (доказательства отрицательныя), даже при предполагаемой ея успѣшности, можетъ вести только къ устраненію этихъ данныхъ, опредѣленныхъ понятій, но никакъ не къ устраненію или отрицанію самой идеи Божества. Между идеею Божества и различными опредѣленными понятіями о Богѣ вовсе нѣтъ такой существенной связи, чтобы отрицаніе того или другаго изъ нихъ вело къ отрицанію самой идеи о Богѣ. *).

*) Конечно, отвергая такую связь, мы вовсе не хотимъ сказать этимъ того, чтобы признаніе или отрицаніе тѣхъ истинъ, на которыя направлена полемика атеизма, не имѣло уже ровно никакого значенія и вліянія на признаніе или отрицаніе истины бытія Божія. Такое значеніе и вліяніе есть, но оно не прямое, а косвенное, предрасполагающее къ атеизму, но не составляющее его основанія. Понятно само собою, что человѣкъ, отвергающій христіанство, религію, Промыслъ, дѣятельное участіе Божества не только въ началѣ, но и въ процессѣ мірообразованія, ближе стоитъ къ атеизму, чѣмъ тотъ, кто допускаетъ всѣ или нѣкоторыя изъ этихъ истинъ, хотя и нельзя сказать, чтобы отрицаніе ихъ логически и необходимо вело къ атеизму. Причина этому та, что отрицаніе этихъ истинъ ведетъ къ ложному понятію о Богѣ и Его

Ученіе о естественномъ мірообразованіи и о самобытности матеріи (доказательство положительное) не можетъ говорить въ пользу атеизма потому, что оно не только вполнѣ согласимо съ признаніемъ Божества, но при болѣе глубокомъ философскомъ мышленіи (свидѣтельствомъ чему служитъ исторія философіи) необходимо ведетъ къ нему. Деизмъ есть естественный результатъ такого ученія.

Но сдѣлаемъ шагъ еще дальше по пути нашихъ уступокъ атеизму. Предположимъ, что всѣ существующія понятія о Богѣ неудовлетворительны; что, вопреки авторитета всѣхъ лучшихъ философскихъ умовъ древняго и новаго міра, признаніе верховнаго Творца міра не можетъ быть соглашено съ самостоятельнымъ существованіемъ вселенной и естественнымъ ея образованіемъ, что въ данномъ, фактическомъ состояніи міра не находится никакихъ слѣдовъ и указаній на высшую Творческую причину. Можетъ ли и при этой крайней и послѣдней мѣрѣ уступокъ атеизмъ разсчитывать, на то, что ему удалось наконецъ *доказать* несуществованіе Божества? Если бы атеизмъ обратилъ вниманіе на тѣ логическія требованія, выполненіе которыхъ необходимо для доказательства *несуществованія* чего-нибудь, въ частности, несуществованія Творца, то онъ долженъ бы сознаться въ совершенной неосуществимости своей

отношеніи къ міру и человѣку, а отъ ложнаго и односторонняго понятія о Богѣ, въ силу самой неудовлетворительности его, конечно болѣе близокъ переходъ къ отрицанію его, чѣмъ отъ истиннаго. Единственное понятіе о Богѣ, которое можетъ быть допущено при отрицаніи Промысла и признаніи чисто естественнаго мірообразованія, есть деистическое. Но Божество, совершенно отдѣленное и отрѣшенное отъ міра и человѣка, вся дѣятельность котораго ограничивается первоначальнымъ актомъ созданія матеріи и дарованіемъ ей самостоятельно затѣмъ дѣйствующихъ законовъ и силъ, на самомъ дѣлѣ какъ бы не существуетъ для человѣка. Оно къ нему не имѣетъ никакихъ отношеній и человѣку до него нѣтъ никакого дѣла. Богъ,—это теоретическое понятіе ума, безъ котораго онъ легко обходится и можетъ обойтись въ дѣйствительной жизни. Естественно, что и совершенно устранить такое, не имѣющее никакого живаго значенія, понятіе не трудно.

Въ виду такого косвеннаго, предрасполагающаго къ атеизму, значенія тѣхъ истинъ, на которыя направлены собственно его возраженія, и при отсутствіи какихъ-либо прямыхъ доказательствъ въ его пользу, и опроверженіе атеизма должно состоять главнымъ образомъ въ опроверженіи тѣхъ ложныхъ понятій о Богѣ и его отношеніи къ міру, которыя предрасполагаютъ къ нему.

попытки, даже при такихъ льготныхъ для него условіяхъ. „Небытія Божества доказать нельзя“, — эта мысль впервые высказанная Лейбницемъ, затѣмъ Кантомъ, основывается въ сущности на томъ, что для строго-логическаго и научнаго доказательства несуществованія Божества необходимо было бы полное, всецѣлое, абсолютное познаніе всего существующаго, что очевидно невозможно. Разъяснимъ эту мысль словами одного Англійскаго писателя *). „Въ неизмѣримой области познанія мы въ правѣ требовать въ извѣстныхъ случаяхъ отрицательнаго довода или противодоказательства нашего положенія и изъ невозможности привести его мы съ полнымъ основаніемъ можемъ заключать къ истинѣ нашего собственнаго утвержденія. Когда напр. два человѣка будутъ занесены на пустынный островъ и одинъ изъ нихъ станетъ утверждать: этотъ островъ обитаемъ или былъ обитаемъ, то для того, чтобы оправдать его мнѣніе достаточно открыть одинъ только слѣдъ ноги на пескѣ. Но еслибы его спутникъ захотѣлъ доказать противное, то онъ долженъ бы выполнить гораздо болѣе трудную задачу; онъ долженъ самымъ тщательнымъ образомъ изслѣдовать цѣлый островъ по всѣмъ направленіямъ, побывать въ каждой мѣстности и только тогда уже, когда онъ нигдѣ не открылъ бы ни малѣйшаго слѣда пребыванія человѣка, онъ былъ бы въ правѣ сказать: этотъ островъ необитаемъ. Чѣмъ больше островъ, тѣмъ, конечно, труднѣе его задача. Въ отношеніи ко времени имѣетъ мѣсто тоже требованіе, какъ и въ отношеніи къ пространству. Когда, напр., намъ разсказываютъ, что въ такомъ-то году, въ такой-то мѣстности Англійская королева инкогнито вошла въ крестьянскую хижину и подала благодѣтельную руку помощи нуждающемуся семейству, то для того, чтобы этотъ фактъ былъ выше всякаго сомнѣнія, достаточно завѣренія осчастливленнаго земледѣльца или свидѣтельства, достойныхъ вѣроятія, лицъ. Но если бы кто-либо захотѣлъ опровергнуть его, тотъ долженъ бы доказать, что онъ въ продолженіи цѣлаго года, когда случилось это событіе, не упускалъ изъ вида и не оставлялъ ни на одинъ день Англійской королевы и потому вполнѣ достовѣрно можетъ знать и сказать, что она не посѣщала бѣднаго

*) Th. Pearson, Unglaube, übers. v, Rogge. p. 9. 10.

семейства. Трудность возрастаетъ, когда ему указываютъ не на одинъ опредѣленный годъ, а на все время царствованія королевы; еще болѣе возрастаетъ, когда извѣстно только вообще, что такое происшествіе случилось при одномъ изъ Англійскихъ королей. Доказать, что его не было, представляется рѣшительно невозможнымъ".

Примѣнимъ сейчасъ сказанное нами къ нашему предмету. Чтобы твердо установить ту истину, что существуетъ Богъ, достаточно указать на одинъ-какой-либо слѣдъ Творца на небѣ ли то или на землѣ. Полевой цвѣтокъ, древесный листъ, строеніе твоей руки, твоего глаза представляютъ это доказательство. Но утверждать противное тому далеко не такъ легко. Если бы даже Творецъ не напечатлѣлъ слѣдовъ своего бытія въ чудномъ микроскопѣ человѣческаго глаза или на дрожащемъ листкѣ или на полевомъ цвѣткѣ, то и тогда утверждать несуществованіе Бога значило бы допускать неоправдываемое никакою логикою заключеніе. Прежде чѣмъ дерзнешь утверждать, что во вселенной нѣтъ Бога, ты пройди всѣ страны, проникни всѣ глубины этого земнаго шара, перейди отъ звѣзды къ звѣздѣ, изслѣдуй всѣ міры, спроси всѣ времена... Но какое время и какое знаніе необходимо, чтобы достигнуть этой цѣли! Такого рода познаніе предполагало бы въ познающемъ дѣйствительныя свойства Божества въ то самое время, когда онъ отвергаетъ Его бытіе. Такъ какъ человѣкъ этотъ не вездѣприсущъ, такъ какъ онъ не находится, въ это данное мгновеніе, на каждомъ мѣстѣ вселенной, то онъ и не можетъ знать, гдѣ вообще Божество можетъ явить Свою силу и такимъ образомъ обличить во лжи его утвержденіе. Такъ какъ онъ не знаетъ абсолютно каждой силы въ мірѣ, то можетъ быть та именно сила, которой онъ не знаетъ, и есть Божество. Такъ какъ онъ самъ не есть главная сила во вселенной и такъ какъ онъ не знаетъ этой силы, то, очевидно, эта сила и можетъ быть именно Богомъ. Такъ какъ онъ не обладаетъ неограниченно всѣми предположеніями, которыя всѣ въ совокупности образуютъ всеобщую истину, то естественно можетъ быть, что то единственное предположеніе, котораго не достаетъ ему, и есть именно Богъ. Такъ какъ онъ не можетъ съ достовѣрностью указать причины всего, чего существованіе онъ воспринимаетъ, то именно эта неизвѣстная ему

причина и можетъ быть Богомъ. Такъ какъ онъ не знаетъ всего, что случилось въ тысячелѣтія прошедшихъ временъ, то нѣкоторыя событія въ нихъ именно могутъ произойти отъ Бога. Такимъ образомъ, поелику онъ самъ не всевѣдущъ, то и не можетъ знать, что Существо, бытіе котораго онъ отрицаетъ, не существуетъ". Чтобы имѣть возможность доказать не бытіе Бога, нужно знать все, самому быть Богомъ.

Слабость, можно сказать болѣе, — отсутствіе положительныхъ доказательствъ, имѣющихъ сколько нибудь научную цѣнность, въ пользу атеизма, естественно возбуждаетъ недоумѣніе, какимъ образомъ можетъ возникнуть и держаться столь очевидно несостоятельное воззрѣніе? Какія причины атеизма? Этотъ вопросъ часто предлагался въ философскихъ системахъ прежняго времени. Но онъ не лишенъ интереса и въ наше время замѣтнаго распространенія атеистическихъ мнѣній какъ въ научныхъ сферахъ, такъ особенно въ кругахъ людей, причисляющихъ себя къ интеллигентному классу общества. Говоря о причинахъ атеизма, мы, конечно, не беремъ на себя труда перечислить всѣ многосложныя и частныя историческія и соціальныя условія, которыя могутъ вести въ то или другое время сначала къ ослабленію религіознаго чувства, а затѣмъ къ распространенію атеистическихъ воззрѣній. Мы должны отыскать главную и коренную причину, по отношенію къ которой остальныя могутъ имѣть лишь второстепенное и содѣйствующее значеніе.

Такъ какъ атеизмъ при непосредственномъ взглядѣ на него представляется однимъ изъ философскихъ воззрѣній, стоящихъ наряду съ другими философскими воззрѣніями по отношенію къ понятію о Богѣ, такъ какъ атеистическія идеи явно были высказываемы и болѣе или менѣе научно раскрываемы людьми носившими названіе философовъ, то естественно, что главной причины появленія атеизма многіе искали въ философіи. На первый взглядъ такое мнѣніе о происхожденіи атеизма можетъ показаться правильнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы не видимъ почти атеистовъ между людьми простыми и необразованными, которые въ рѣшеніи высшихъ вопросовъ человѣческаго знанія

руководствуются вообще религіозною вѣрою. Невѣріе предполагаетъ извѣстную степень умственнаго развитія и раціональное размышленіе о предметахъ вѣры; а такъ какъ раціональное обсужденіе высшихъ истинъ, служащихъ основою религіи, составляетъ, по общему мнѣнію, спеціальность философіи, то эта область человѣческаго знанія и представляется единственною, гдѣ могъ-бы найти себѣ почву атеизмъ. Вотъ почему издавна мы встрѣчаемъ попытки, особенно со стороны ревнителей религіи, возложить главную вину въ распространеніи невѣрія на философію. Какъ въ древности нѣкоторые учители Церкви говорили, что философія—матерь ересей, такъ и въ наше время многіе готовы сказать, что философія есть матерь невѣрія.

Но такого рода воззрѣніе на коренную причину атеизма мы должны признать одностороннимъ. Оно имѣло бы вѣроятность, если-бы всякаго рода размышленіе о религіозныхъ вопросахъ и такое или иное рѣшеніе ихъ мы должны бы называть философскимъ и принадлежащимъ къ области философіи: тогда, конечно, и атеизмъ, на основаніи какихъ-либо разсужденій отрицающій истину бытія Божія, мы бы должны назвать философіею, а философію вообще виною атеизма. Но очевидно, это значило бы слишкомъ распространять значеніе слова „философія“ и играть словами. Философія какъ *наука,* кромѣ своего опредѣленнаго содержанія, имѣетъ свои опредѣленные научные пріемы и методы изслѣдованія; поэтому, чтобы рѣшить, подходитъ ли какое-либо понятіе или разсужденіе къ числу философскихъ, нужно узнать, носитъ ли оно на себѣ признаки истинно философскаго, научнаго, систематическаго мышленія или нѣтъ. Если мы съ этой точки зрѣнія будемъ смотрѣть на многія распространенныя не только въ обществѣ, но и въ научныхъ сферахъ атеистическія воззрѣнія, то едва ли будемъ въ правѣ относить самую большую часть ихъ къ области философіи и въ ней искать источникъ ихъ появленія и распространенія. Невѣріе никогда не составляло спеціальности философовъ; оно всегда гораздо обширнѣе было распространено въ общественныхъ слояхъ, неимѣвшихъ ничего общаго съ истинною, научною философіею. Такъ было въ эпоху софистовъ, о которыхъ едва ли кто скажетъ, что теоретическій, философскій интересъ былъ главнымъ руководя-

щимъ началомъ ихъ воззрѣній: такъ было въ эпоху разложенія Римской имперіи и въ ближайшее къ намъ время Французской революціи. Атеизмъ былъ сильно распространенъ тогда между естествоиспытателями, математиками, литераторами; но между ними не было ни одного, котораго бы въ строгомъ и точномъ смыслѣ слова можно было назвать философомъ. Д'Аламберъ, Дидро, Гольбахъ, Де-ла-Метри имѣли значеніе какъ общественные дѣятели, какъ ученые, какъ публицисты, но роль ихъ въ исторіи философіи ничтожна. Если они, равно какъ и вся масса такъ-называемыхъ „сильныхъ умовъ“ того времени, любили называть себя философами, то это нисколько не говоритъ еще объ ихъ дѣйствительномъ философскомъ значеніи. Напротивъ, къ чести философіи и къ отстраненію несправедливаго нареканія на нее, какъ на источникъ атеизма, должно сказать, что величайшія свѣтила этой науки, при всемъ разнообразіи ихъ понятій о Богѣ, не унижались до опроверженія истины бытія Божія и что среди огромнаго числа различнаго достоинства философовъ, исторія философіи указываетъ только на ничтожное сравнительно количество лицъ и не высокаго философскаго значенія, отвергавшихъ истину бытія Божія. Древность, какъ мы видѣли, указываетъ намъ на пять, на шесть малоизвѣстныхъ философскихъ именъ атеистовъ. Въ новое время, философомъ, хотя далеко не перваго сорта, изъ атеистовъ можно назвать одного Фейербаха. Энциклопедистамъ довольно будетъ сдѣлано чести, если назвать ихъ диллетантами въ философіи. Новѣйшіе матеріалисты: Бюхнеръ, Фохтъ, Молешоттъ и др. по спеціальнымъ ихъ занятіямъ — естествоиспытатели и никто серьёзно не думаетъ возводить ихъ на пьедесталъ философовъ, такъ какъ весь складъ ихъ мышленія и способъ философствованія скорѣе указываетъ опять на поверхностный диллетантизмъ, чѣмъ на строго систематическое мышленіе.

Что среди философовъ могутъ, скажемъ болѣе, должны быть атеисты, это вполнѣ естественно. Если они встрѣчаются среди другихъ лицъ, какъ научно образованныхъ, такъ и полуобразованныхъ, то почему не быть имъ и между философами? Философъ созданъ не изъ другаго матеріала, какъ и прочіе смертные, и философія сама по себѣ не служитъ гарантіей отъ заблужденій. Въ философіи, именно въ силу

безусловной свободы изслѣдованія, возможны чрезвычайно различныя направленія мысли и отрицательное, атеистическое имѣетъ такое же право существованія, какъ и всякое другое. Но винить философію вообще за направленіе отдѣльныхъ лицъ и системъ значитъ не понимать истинной цѣли и задачи этой науки. Ея высшая и послѣдняя положительная цѣль—достигнуть высочайшаго начала и первой причины всѣхъ вещей; въ этомъ отношеніи Гегель справедливо замѣтилъ, что истинный предметъ философіи есть Богъ и изъясненіе Бога. Не только ея высшая задача, но и самый методъ ея, ея требованіе раціональнаго доказательства и строгаго обоснованія каждой мысли далекъ отъ того, чтобы содѣйствовать тому легкомысленному и поверхностному сужденію о серьёзныхъ вещахъ, которое составляетъ обычную принадлежность атеизма.

Философія можетъ быть отдаленною, невольною виною невѣрія въ томъ развѣ отношеніи, что, требуя раціональныхъ доказательствъ для каждаго даннаго положенія, она тѣмъ самымъ можетъ разрушать непосредственныя, живыя убѣжденія, основанныя на религіозной вѣрѣ. Правда, что всякое философское изслѣдованіе въ своемъ началѣ предполагаетъ сознаніе неудовлетворительности для разума всякихъ предположеній принятыхъ на вѣру,—предполагаетъ, слѣдовательно, нѣкотораго рода скептицизмъ по отношенію къ непосредственнымъ убѣжденіямъ. Но она не останавливается и не должна останавливаться на этой первой, отрицательной, самой низшей стадіи философскаго изслѣдованія; она должна закончить его и дать положительныя убѣжденія, на началахъ разума основанныя и имъ провѣренныя. Если же умъ человѣка останавливается на этой первой ступени и не идетъ дальше, то это вина не философіи, а тѣхъ лицъ, которыя останавливаются на легкомъ, на отрицаніи, и бѣгутъ утомительнаго дальнѣйшаго труда,—положительнаго изысканія истины. На этой-то первой низшей ступени философствованія и любитъ останавливаться поверхностный философскій диллетантизмъ, полагая, что вся сила и суть философіи и заключается именно въ отрицаніи авторитетовъ.

Конечно, имѣя въ виду освободить философію вообще отъ нареканія въ содѣйствіи распространенію невѣрія, мы не забываемъ о различіи философскихъ направленій и системъ.

Что есть направленія болѣе благопріятствующія атеизму или правильнѣе сказать—такія, къ которымъ скорѣе можетъ примкнуть атеизмъ, это несомнѣнно. Таково, прежде всего, направленіе грубо-эмпирическое, котораго первая ступень сенсуализмъ, а вершина — матеріализмъ. Сенсуализмъ, занимаясь изслѣдованіемъ происхожденія нашихъ идей и понятій, утверждаетъ, что источникъ всѣхъ нашихъ познаній заключается единственно въ ощущеніи, или что все равно, что ощущеніе есть единственный критерій бытія и знанія. Но такъ какъ ощущеніе само по себѣ не можетъ ни произвести, ни подтвердить идей и высшихъ понятій, то и всѣ идеи, касающіяся Существа высочайшаго и нашего отношенія къ нему, по смыслу сенсуализма и при послѣдовательномъ проведеніи его началъ, не имѣютъ абсолютнаго значенія и дѣйствительности, они суть плодъ воображенія или отвлеченія, а дѣйствительное бытіе принадлежитъ лишь тѣмъ предметамъ, которые можно наблюдать органами чувствъ. Вотъ одинъ изъ возможныхъ выводовъ сенсуализма, хотя и не всѣ сенсуалисты доходили до него *). Еще ближе къ атеизму

*) Мы говоримъ: одинъ изъ возможныхъ выводовъ. Но, дѣйствительно, и признавая сенсуалистическую теорію познанія, мы можемъ сдѣлать и другіе два вывода относительно сверхчувственной дѣйствительности. а) Если всѣ наши познанія происходятъ изъ опыта, то и слѣдуетъ лишь то, что и знать мы можемъ только предметы эмпирическіе. Существуютъ ли предметы, лежащіе за предѣлами эмпирическаго познанія, опытъ сказать не можетъ, и поэтому не вправѣ ни утверждать, ни отрицать возможности такого существованія. Очевидно, здѣсь результатъ сенсуализма по отношенію къ сверхъопытной дѣйствительности будетъ скептическій, пролагающій, впрочемъ, путь къ признанію ея путемъ вѣры, но отнюдь не атеистическій. Сенсуалистъ можетъ сказать: я не знаю, существуютъ ли предметы сверхчувственные, но не можетъ сказать: я знаю, что предметовъ такого рода нѣтъ. б) Другой результатъ сенсуалистической теоріи познанія по отношенію къ сверхчувственному можетъ быть таковъ: хотя всѣ наши познанія первоначально происходятъ изъ опыта; но при помощи дальнѣйшей обработки этихъ первоначальныхъ познаній разсудкомъ, мы можемъ доходить до понятій, указывающихъ на предметы вышеопытные, о существованіи которыхъ даетъ намъ знать непосредственное, независящее отъ опыта, убѣжденіе нашего духа. Очевидно, и этотъ выводъ будетъ далекъ отъ атеизма, но тѣмъ не менѣе и онъ можетъ вытекать изъ сенсуалистической теоріи.

Что оба эти вывода не насильственно навязаны нами сенсуализму, но составляютъ также возможные его результаты, свидѣтельствомъ тому служитъ исторія этого направленія. Мы знаемъ, что многіе философы, болѣе

стоитъ матеріализмъ. Хотя и не не возможно матеріалистическое воззрѣніе, при которомъ признавалось бы верховное Существо, какъ первое начало міра, хотя мы встрѣчаемъ даже въ исторіи философіи оригинальный случай соглашенія метафизическаго матеріализма съ строгимъ христіанствомъ *), но тѣмъ не менѣе весь характеръ этого направленія несравненно болѣе благопріятенъ атеизму, чѣмъ теизму, что доказываетъ и исторія мышленія, представляющая атеизмъ именно всегда въ связи съ матеріализмомъ. Дѣйствительно, кто утверждаетъ, что существуетъ только матерія или субстанція безсознательная и подчиненная закону необходимости, что изъ нея и отъ нея происходятъ всѣ явленія міра не только физическаго, но и духовнаго, тотъ, будучи послѣдовательнымъ, не можетъ не дойти до атеизма. Какъ матеріализмъ составляетъ результатъ доведеннаго до крайности сенсуалистическаго направленія, такъ пантеизмъ есть результатъ односторонняго идеализма,—и такъ какъ крайности часто сходятся, то неудивительно, что иногда въ столь, повидимому, противоположномъ атеизму міросозерцаніи, какъ пантеизмъ, могутъ заключаться точки сближенія между ними и возможность перехода отъ послѣдняго къ первому. Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ напр. хотя пантеизмъ Спинозы. Его абсолютное есть сущность тожественная съ міромъ,

---

или менѣе склонявшіеся къ этой теоріи, были однакоже чужды матеріализма и атеизма, напр. Баконъ, Локкъ и др. Дѣйствительно, они не могли не видѣть, что еслибы даже всѣ наши познанія происходили не иначе какъ при помощи чувствъ, то это еще нисколько не доказывало бы, чтобы наши чувства исчерпывали собою всю область существующаго и чтобы не могло существовать ничего кромѣ того, что мы познаемъ чувственно. Такимъ образомъ даже сенсуалистическая философія можетъ предрасполагать къ атеизму не сама по себѣ, но только въ связи съ другими благопріятными для ней условіями.

*) Мы имѣемъ въ виду Тертулліана. Не смотря на его религіозный ригоризмъ, онъ по своимъ философскимъ воззрѣніямъ можетъ быть названъ матеріалистомъ. Онъ прямо говоритъ: nihil est, si non corpus. Omne, quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est (de anima 7). Quis enim negaverit, Deum corpus esse, et si Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie (adv. Prax. 7). Въ новой философіи попытку соединенія матеріализма съ признаніемъ истины бытія Божія и религіи находимъ у англійскаго философа XVIII вѣка Пристлея.

подчиненная законамъ необходимости, въ немъ господствующимъ, лишенная свободы и достигающая сознанія только въ существахъ ограниченно-сознательныхъ, — въ людяхъ. Единственный признакъ, отличающій эту сущность отъ первобытной матеріи или субстанціи міра матеріалистовъ, есть ея духовность; откиньте этотъ ни къ чему ненужный признакъ, потому что духовность пантеистовъ есть мнимая, а не истинная духовность, такъ какъ она у нихъ лишена самыхъ характеристическихъ чертъ духовности—сознанія и свободы,—и вы получите чистый матеріалистическій атеизмъ. Такимъ довольно послѣдовательнымъ путемъ и перешелъ отъ абсолютнаго идеализма Гегеля прямо къ матеріализму и атеизму его послѣдователь Фейербахъ *).

---

*) Эта возможность перехода отъ идеализма къ матеріализму, всего яснѣе выразившаяся въ философіи Фейербаха, послужила для нѣкоторыхъ современныхъ ученыхъ поводомъ къ обвиненію новѣйшей идеалистической философіи въ Германіи въ распространеніи невѣрія въ наше время. Такого мнѣнія держится и нашъ отечественный мыслитель Ю. Ѳ. Самаринъ. Матеріализмъ есть направленіе, противоположное идеализму только *повидимому;* „ибо хотя матеріализмъ становится въ разрѣзъ съ идеализмомъ, но въ сущности онъ относился къ нему даже не какъ реакція, а какъ прямой изъ него выводъ, какъ его законное чадо. Матеріализмъ выросъ подъ крыломъ идеализма, потомъ, оперившись очень скоро, онъ заклевалъ своего родителя, и, оставшись безъ роду и племени, присоединился почти насильно къ естественнымъ наукамъ, въ сущности вовсе къ нему непричастнымъ. Какъ совершился въ области мысли этотъ оборотъ—объ этомъ говорить здѣсь не мѣсто, а на практикѣ переходъ былъ очевиденъ: матеріалисты были прямыми учениками идеалистовъ. Въ результатѣ матеріализмъ въ мнѣніи своемъ о вѣрѣ сходился съ идеализмомъ". Различіе между ними состояло только въ томъ, что полемика послѣдняго противъ религіи была мягче, деликатнѣе, чѣмъ послѣдняго. Идеализмъ смотритъ на вѣру какъ на необходимый моментъ въ самовоспитаніи человѣчества и потому терпѣливо ждетъ его упраздненія съ развитіемъ разума; матеріализмъ смотритъ на нее „какъ на простую помѣху, съ которою онъ не можетъ ужиться и не имѣетъ причины церемониться. Отсюда особенно ожесточенность его нападокъ и грубость его глумленія, столь рѣзко противоположная рыцарскимъ пріемамъ покойнаго идеализма, который то же выпроваживалъ вѣру, но выпроваживалъ учтиво".

Мы не отвергаемъ вѣрности мысли, заключающейся въ этомъ сближеніи идеализма и матеріализма, но думаемъ, что слишкомъ обобщать ее и считать послѣдній *единственнымъ* послѣдовательнымъ выводомъ идеалистической философіи было бы односторонне и несправедливо. Объ идеализмѣ мы должны здѣсь сказать то же, что прежде говорили о теоріи естественнаго міро-

Тогда какъ одни склонны находить главный источникъ атеизма въ философіи и въ возбуждаемомъ ею духѣ критическаго отношенія къ религіознымъ истинамъ, другіе, особенно въ наше время, указываютъ на естественныя науки и на преобладающій интересъ къ изученію видимой природы, какъ на одинъ изъ источниковъ распространяющагося невѣрія. Указываютъ здѣсь главнымъ образомъ на то, что современный матеріализмъ и атеизмъ нашли себѣ пріютъ преимущественно между естествоиспытателями, каковы напр. Бюхнеръ, Фохтъ, Молешоттъ, и на то, что для антирелигіозныхъ воззрѣній обыкновенно ищутъ опоры въ данныхъ естествознанія. На это прежде всего должно замѣтить, что связь атеизма съ естествознаніемъ въ наше время болѣе случайная, чѣмъ необходимая по какому-то предполагаемому особенному сродству между невѣріемъ и изученіемъ природы. Съ одной стороны, мы видимъ, что до настоящаго времени большая часть извѣстныхъ атеистовъ вовсе не были естествоиспытателями. Такъ въ древности большая часть атеистовъ выходила изъ такъ-называемыхъ іоническихъ школъ, напр. Киринейской и Эпикурейской, которыя вовсе не интересовались изученіемъ природы

образованія и о сенсуализмѣ. По отношенію къ атеизму онъ имѣетъ значеніе предрасполагающее, по невѣрности заключающагося въ немъ понятія о Богѣ, но никакъ не значеніе причины, необходимо и логически порождающей его и къ нему ведущей. Мы видѣли, что даже въ самыхъ крайнихъ своихъ направленіяхъ идеалистическій пантеизмъ не только не думаетъ разрушать основныхъ истинъ религіознаго сознанія, но напротивъ полагаетъ, что въ немъ-то и заключается разумное обоснованіе этихъ истинъ; онъ не отвергаетъ религіи и часто ищетъ точекъ сближенія съ непосредственнымъ религіознымъ сознаніемъ (см. стр. 55 и слѣд.) Эти попытки сближенія пантеизма съ теизмомъ, съ рѣшительнымъ преобладаніемъ послѣдняго, еще яснѣе выступаютъ въ довольно многочисленныхъ трудахъ современныхъ философовъ, вышедшихъ изъ той же идеалистической школы Гегеля, къ которой первоначально принадлежалъ и Фейербахъ, каковы напр. Фихте младшій, Виртъ, Вейссе и др. Отсюда видно, что матеріализмъ и атеизмъ не есть единственно возможный результатъ идеализма и мы никакъ не можемъ предоставить одному только Фейербаху чести вполнѣ логическаго вывода результатовъ идеализма. При односторонности идеализма, его философія есть, конечно, одинъ изъ возможныхъ, но не единственно возможный результатъ его; поэтому и отвѣтственность за современное невѣріе не можетъ падать исключительно на идеалистическую философію.

и ея явленій и главная задача философіи которыхъ состояла въ изысканіи теоріи истиннаго счастія; въ прошломъ столѣтіи между атеистами встрѣчаемъ болѣе публицистовъ и политическихъ писателей, чѣмъ натуралистовъ. Очевидно, связь современнаго атеизма съ естествознаніемъ вызвана не сущностію послѣдняго, а скорѣе общимъ направленіемъ времени. Естественныя науки въ наше время пользуются особеннымъ значеніемъ и популярностію; чтобы придать себѣ научный видъ, атеизму естественно примкнуть къ одной изъ наиболѣе выдающихся современныхъ научныхъ силъ и искать себѣ поддержки въ авторитетѣ естествознанія. Но что въ естественныхъ наукахъ самихъ по себѣ не можетъ заключаться особеннаго какого-либо предрасполагающаго условія къ невѣрію, доказательствомъ тому можетъ служить множество глубокомысленныхъ и первостепенныхъ изслѣдователей природы, которые были не только чужды матеріализма, но были одушевлены глубокимъ религіознымъ чувствомъ. Изъ нихъ припомнимъ напр. Ньютона, который, говорятъ, не иначе произносилъ имя Божіе, какъ снимая шляпу, и посвятилъ многія мѣста своихъ сочиненій указаніямъ на слѣды высочайшей творческой мудрости, открывающейся въ движеніи свѣтилъ небесныхъ.

Дѣйствительно, странно было бы предполагать, что та самая природа, въ которой непредубѣжденный разумъ и общій смыслъ находитъ самыя наглядныя доказательства бытія высочайшаго и премудраго Творца міра, могла вести къ отрицанію Его. Если поэтому когда-либо и кого-либо изученіе природы могло отвлекать отъ Творца вмѣсто того, чтобы приводить къ Нему, то причина тому, конечно, могла заключаться не въ самомъ предметѣ изслѣдованія, а въ какой-либо особенности пріемовъ, которые были употребляемы при этомъ изслѣдованіи. Въ этомъ отношеніи нѣкоторую дѣйствительную опасность для религіи замѣтилъ въ естественныхъ наукахъ уже Баконъ, но онъ же указалъ и вѣрный способъ устранить эту опасность. „Правда, говоритъ онъ, что недостаточныя свѣдѣнія въ естественныхъ наукахъ (parum philosophiae naturalis) склоняютъ человѣка къ безбожію, но болѣе глубокое изученіе ихъ приводитъ (circumagere) человѣка къ религіи. Ибо человѣческій разсудокъ, когда останавливаетъ вниманіе на вторичныхъ разрозненныхъ причинахъ явленій, можетъ иногда на нихъ успокоиваться и

не проникать далѣе; но если только онъ станетъ продолжать разсматривать ихъ въ ихъ взаимномъ соединеніи и связи, то необходимо долженъ будетъ прибѣгнуть къ Провидѣнію и къ Божеству“ *). Въ этихъ словахъ Бакона мѣтко указана одна изъ главныхъ причинъ того отчужденія отъ религіи, которое часто замѣчается между естествоиспытателями. Обыкновенный взглядъ на природу, руководимый непосредственнымъ чувствомъ изящнаго и законосообразнаго, прямо относитъ поражающія его красотою, величіемъ и разумностію явленія природы къ высочайшей творческой силѣ. Небеса повѣдаютъ человѣку о славѣ и величіи Творца; благотворный дождь, обильный урожай служатъ для него указаніями на благость Создателя; засуха, наводненіе, буря свидѣтельствуютъ о Его гнѣвѣ и т. п. Но вотъ вступаетъ въ свои права наука; она указываетъ ближайшія, естественныя причины явленій, которыя обыкновенному религіозному чувству казались непосредственными дѣйствіями Творца; она объясняетъ напр. громъ и молнію простымъ дѣйствіемъ электричества, въ урожаяхъ и неурожаяхъ видитъ естественныя послѣдствія извѣстнаго строя природы и необходимыхъ законовъ ея безъ всякаго видимаго отношенія къ нуждамъ человѣка и къ его нравственному состоянію. Повидимому, на первыхъ же шагахъ своихъ наука разрушаетъ убѣжденіе религіознаго чувства; мѣсто Божества то благодѣтельнаго, то правосуднаго, заступаютъ слѣпыя, необходимо дѣйствующія и незаботящіяся о человѣкѣ силы природы. Если теперь, какъ часто бываетъ, естествознаніе останавливается на этихъ ближайшихъ, вторичныхъ, какъ называетъ ихъ Баконъ, причинахъ явленій, не восходя далѣе и далѣе до первой причины явленій, то легко образуется привычка видѣть вездѣ и во всемъ господство однихъ естественныхъ законовъ и обходиться въ объясненіи природы безъ верховной причины ея,—привычка, которая можетъ предрасполагать къ атеизму. Но дѣло получаетъ совершенно иной характеръ, если, не ограничиваясь этими ближайшими причинами явленій, мы станемъ спрашивать о послѣдней и окончательной причинѣ тѣхъ самыхъ законовъ и силъ природы, которые для поверхностнаго эмпирическаго взгляда представ-

*) De atheismo. Op. Bacon. ed. 1638. p. 183.

ляются чѣмъ-то первоначальнымъ и не требующимъ дальнѣйшаго объясненія ихъ причины. Дѣло опять получаетъ другой характеръ, если мы, не ограничиваясь отрывочнымъ изъясненіемъ того или другаго явленія природы, той или другой спеціальной группы ихъ, обратимъ вниманіе на законо-сообразную связь всѣхъ явленій природы, на общій строй и единство всѣхъ частей міра, не исключая и человѣка. Въ томъ и другомъ случаѣ мы должны будемъ придти къ высочайшей все объединяющей и разумно направляющей къ одной цѣли, творческой причинѣ міра. При болѣе глубокомъ и внимательномъ взглядѣ на природу, ближайшія и вторичныя причины не заслонятъ для насъ этой первоначальной причины; непосредственное религіозное воззрѣніе на явленія природы и воззрѣніе научное не будутъ находиться между собою въ антагонизмѣ и отрицать одно другое. Различіе между ними будетъ состоять лишь въ томъ, что тамъ, гдѣ религіозное воззрѣніе прямо переходитъ отъ творенія къ Творцу, воззрѣніе научное будетъ помѣщать рядъ причинъ посредствующихъ; но въ окончательномъ результатѣ наука дойдетъ до того же религіознаго воззрѣнія, но только путемъ многосложныхъ и продолжительныхъ изысканій, которыя, конечно, не будутъ потеряны и для религіознаго воззрѣнія, такъ какъ то, что въ немъ служитъ предметомъ вѣры, сдѣлается предметомъ раціональнаго убѣжденія.

Другая причина, по которой занятіе естественными науками можетъ предрасполагать къ невѣрію, есть одностороннее направленіе, которое получаетъ умъ, привыкая имѣть дѣло съ одними только чувственными, матеріальными предметами и употреблять методы познанія спеціально пригодные къ изученію только этого рода предметовъ. При постоянныхъ занятіяхъ предметами вещественными, духовная сторона бытія, міръ человѣческій и міръ сверхчувственный отходятъ на второй планъ и образуется иногда гибельное для религіозной вѣры предрасположеніе считать реально существующимъ только чувственное и вещественное. Правда, и природа внѣшняя представляетъ намъ слѣды могущества и силы Творца, служитъ откровеніемъ Его; но чтобы вполнѣ ясно читать и понимать это откровеніе, нуженъ ключъ разумѣнія, хранящійся въ глубинѣ человѣческаго духа, въ его идеяхъ истиннаго,

разумнаго, прекраснаго. Только при свѣтѣ этихъ идей получаетъ настоящее освѣщеніе и видимая природа; безъ нихъ она представится намъ мертвымъ, бездушнымъ механизмомъ; наивысшее и самое твердое ручательство въ существованіи міра сверхчувственнаго мы находимъ въ насъ самихъ — въ области духа, и только исходя изъ этой области можемъ открывать и понимать откровенія духовныхъ качествъ и свойствъ въ природѣ внѣшней. Поэтому естественно, что когда отдаляется на задній планъ или вовсе забывается духовная сторона міра, то вмѣстѣ съ этимъ ослабляется и способность угадывать сверхчувственное начало въ видимомъ мірѣ, теряется для ума значеніе идеальныхъ сторонъ въ немъ и колеблется вѣра въ бытіе высочайшаго духовнаго Существа,—Бога.

Наконецъ, самый методъ естественныхъ наукъ, требующій для убѣжденія въ истинѣ существованія какого-либо предмета эмпирическаго указанія на факты, опыты, наблюденія, будучи односторонне прилагаемъ къ предметамъ вышечувственнымъ, можетъ колебать нашу увѣренность въ ихъ истинѣ. Грубый эмпиризмъ ничего не хочетъ знать не только о раціональныхъ доказательствахъ истины, но даже и о самомъ опытѣ, какъ скоро это не есть опытъ внѣшній, а внутренній психологическій. Между тѣмъ истина Божія основывается именно на этомъ опытѣ, на ощущеніи божественнаго начала въ насъ самихъ, а затѣмъ раскрывается при помощи раціональныхъ доказательствъ. Но этого рода доказательства, какъ основанныя на умозрѣніи, не уважаются одностороннимъ эмпиризмомъ. Единственный апріорическій и демонстративный элементъ, который эмпиризмъ допускаетъ въ свою область, есть элементъ математическій; но методъ математическій не пригоденъ для доказательства высшихъ истинъ нашего ума, между тѣмъ, пріученный къ строгости математическихъ доказательствъ, эмпирикъ желаетъ, чтобы и для подтвержденія этихъ истинъ были представлены такіе же демонстративно неоспоримые аргументы, какіе онъ привыкъ встрѣчать въ математикѣ и не находя ихъ начинаетъ сомнѣваться въ самыхъ истинахъ. Демонстративный методъ, конечно, имѣетъ важное значеніе въ философіи, но онъ неприложимъ къ обоснованію первоначальныхъ и коренныхъ истинъ нашего разума, для которыхъ возможно только доказательство непрямое или косвенное: къ числу такихъ истинъ

принадлежитъ и истина бытія Божія, которая въ живомъ религіозномъ сознаніи проистекаетъ не изъ доказательствъ разума и не на нихъ основывается. Понятно отсюда, что для человѣка, который уважаетъ только или фактическія доказательства внѣшняго опыта, или аргументы математическіе, высшія истины нашего ума могутъ казаться слабо доказанными, а отсюда дальнѣйшій шагъ къ скептицизму и даже къ отрицанію этихъ истинъ.

Сказаннаго нами объ отношеніи какъ философіи, такъ и естествознанія къ религіозной идеѣ достаточно, чтобы видѣть, въ какой мѣрѣ справедливы тѣ упреки, которые иногда дѣлаютъ то той, то другому, обвиняя ихъ въ ослабленіи силы и живости этой идеи, которое можетъ вести и къ полному отрицанію ея,—къ атеизму. Не сами по себѣ эти науки могутъ вести къ невѣрію, а одностороннее направленіе въ нихъ мышленія, образующееся отъ непослѣдовательнаго или недостаточнаго знанія въ тѣхъ областяхъ познаваемаго, въ которыхъ разумъ человѣка долженъ находить раціональное подтвержденіе истинъ непосредственнаго религіознаго сознанія. Слова Бакона: verum est, parum philosophiae naturalis homines inclinare ad atheismum, at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere, одинаково прилагаются какъ къ такъ-называемой имъ натуральной философіи, т.-е. къ наукамъ естественнымъ, такъ и къ философіи вообще. Вотъ почему мы не видимъ атеистовъ между первыми величинами какъ философіи, такъ и естествознанія, точно такъ же, какъ не видимъ ихъ и среди людей неученыхъ, руководящихся въ своей жизни непосредственнымъ чувствомъ и общимъ смысломъ. Истинная почва атеизма,—это средняя область между высшимъ знаніемъ и незнаніемъ,—самоувѣренная полуученость и легкомысленный диллетантизмъ въ наукѣ *). Нѣтъ

*) На ограниченность познаванія и проистекающій отсюда диллетантизмъ въ наукѣ указываетъ извѣстный Либихъ, какъ на главную причину распространенія матеріализма между естествоиспытателями въ наше время. „Только недостаточное знаніе неорганическихъ силъ приводитъ иныхъ къ тому, что этимъ силамъ приписываются дѣйствія, которыя несвойственны ихъ природѣ и противорѣчатъ ихъ законамъ... Если вы пристально всмотритесь въ тѣхъ людей, которыми поддерживается матеріализмъ, вы тотчасъ замѣтите, что они не принадлежатъ къ той сферѣ, гдѣ изслѣдованіе физическихъ и

нужды, что между атеистами встрѣчаются, какъ бы вопреки нашему мнѣнію, люди повидимому основательно образованные, уважаемые спеціалисты разныхъ наукъ, напр. естествоиспытатели. Спеціальныя свѣдѣнія въ одной области знанія нисколько не препятствуютъ человѣку быть полнымъ невѣжею или полуученымъ, поверхностнымъ диллетантомъ въ другой; каждый, даже величайшій геній, справедливо замѣчаетъ Шопенгауеръ, въ какой-либо частной сферѣ познанія рѣшительно можетъ быть и бываетъ ограниченъ. Понятно поэтому, что отъ поверхностности и ограниченности въ дѣлѣ познанія высочайшихъ истинъ ума могутъ быть несвободны и извѣстные въ области спеціальныхъ знаній ученые. Итакъ, среда полуученості и легкомыслія въ сужденіи о высшихъ истинахъ религіи далеко не ограничивается людьми мало образованными, но можетъ заходить и въ область науки,—и здѣсь-то при другихъ благопріятствующихъ условіяхъ возникаетъ та дерзость отрицанія, отъ которой умы болѣе серьезные предохраняетъ или болѣе глубокое знаніе или по крайней мѣрѣ ясное сознаніе границъ человѣческаго разума и науки, а людей ненаучныхъ,—какъ религіозная вѣра, такъ и неискаженное софизмами надменной полуучености здравое чувство истины.

Если, такимъ образомъ, не въ наукѣ самой по себѣ мы должны искать первоначальной причины невѣрія, а въ тѣхъ особенныхъ односторонніхъ и ложныхъ направленіяхъ, которыя только примыкаютъ къ наукѣ, не вытекая изъ самаго существа ея, то не правильнѣе ли будетъ, если, оставивъ теоретическую область знанія, мы обратимся къ практической,

---

химическихъ силъ составляетъ великую задачу; ни одинъ настоящій химикъ или физикъ никогда еще съ ними не соглашался. Матеріализмъ—есть мнѣніе диллетантовъ, которые, прогуливаясь вдоль границъ области изслѣдованія природы, присвоиваютъ себѣ право толковать невѣжественной и легковѣрной толпѣ, какимъ образомъ возникли міръ и жизнь и какъ человѣкъ далеко зашелъ въ изслѣдованіи высшихъ предметовъ, а толпа вѣритъ имъ точно такъ же, какъ она вѣрила въ движущіеся, пишущіе и говорящіе столы. Тѣ же диллетанты въ естественныхъ наукахъ, тѣ же дѣти въ познаніи законовъ природы, утверждаютъ и хотятъ увѣрить толпу, что они въ состояніи дать объясненіе относительно возникновенія мыслей, относительно природы и сущности духа... Но всѣ ихъ толкованія основываются не на знаніи, а на незнаніи явленій". Лекція Либиха, о неорг. и орг. природѣ, чит. въ 1856 году.

нравственной сторонѣ человѣческой природы и здѣсь попытаемся найти коренную причину того заблужденія ума, которое выражается въ отрицаніи бытія Божія?

Этотъ коренной и первоначальный источникъ невѣрія уже намѣченъ нами въ нашемъ изслѣдованіи о религіи и о происхожденіи идеи Божества. *). Мы видѣли, что для познанія какого бы то ни было реальнаго предмета нужно: а) дѣйствіе на насъ самаго предмета и впечатлѣніе отъ него и б) мышленіе о немъ, сообразное съ законами нашего познающаго духа. Завѣреніе въ самомъ *бытіи* предмета даетъ намъ дѣйствіе на насъ предмета и полученное отъ него ощущеніе; мышленіе о предметѣ, подвергающее впечатлѣніе процессу своей законосообразной дѣятельности, даетъ намъ *познаніе* предмета, которое, конечно, можетъ быть очень различнымъ по степени ясности и вѣрности сообразно съ степенью ясности и силы впечатлѣнія, съ одной и съ мѣрою участія и приложенія мыслящей силы духа, съ другой стороны. Прилагая этотъ способъ пріобрѣтенія познанія о реальныхъ предметахъ къ идеѣ Божества, мы пришли къ тому заключенію, что первоначальное и единственное основаніе къ признанію бытія Божія (иначе — вѣры въ Бога) есть сознаніе и ощущеніе дѣйствія Божества на нашъ духъ; что касается до дѣятельности собственно познающей силы человѣческаго ума (представленіе, мышленіе), то она составляетъ дальнѣйшее условіе нашего познанія о Богѣ и опредѣляетъ для насъ не столько самую увѣренность въ бытіи Божества, сколько *качество* и достоинство тѣхъ представленій и понятій о немъ, какія можетъ образовать человѣкъ.

Но въ атеизмѣ дѣло идетъ не о качествѣ понятія о Богѣ; онъ не есть какое-либо одностороннее или ложное понятіе о немъ; онъ отрицаетъ самое существованіе Божества; отсюда очевидно, что коренная причина его должна заключаться не въ послѣднемъ, а въ первомъ изъ элементовъ, изъ которыхъ слагается религіозная идея. Онъ долженъ происходить не столько изъ односторонней или неправильной дѣятельности ума (такая дѣятельность могла бы и дать только односторон-

*) Религія, ея сущность и происхожденіе. 1871. стр. 227—232. Объ источникѣ идеи Божества, стр. 45 - 48.

нее или ложное понятіе о Богѣ, но не отрицаніе его), сколько отъ отсутствія, или вѣрнѣе, отъ крайняго ослабленія въ душѣ ощущенія Божества. Только тотъ можетъ отрицать бытіе Божества, кто не ощущаетъ или до крайности слабо ощущаетъ Его въ собственномъ духѣ.

Но какимъ образомъ можетъ происходить такая нечувствительность, такъ-сказать, къ божественному въ душѣ человѣка, простирающаяся до отрицанія его существованія? Не противорѣчитъ ли она тому самому способу происхожденія идеи о Богѣ, на который мы указали? Если въ человѣкѣ есть способность ощущать и познавать божественное начало, если со стороны Бога мы признаемъ не только возможность, но и дѣйствительность непосредственнаго откровенія Его нашему духу, то мы, повидимому, не можемъ понять, какимъ образомъ въ человѣкѣ можетъ образоваться такое отсутствіе воспріимчивости къ божественному, которое доходитъ до несознанія его бытія, — до отрицанія его? Самое существованіе атеизма представляется невозможнымъ, такъ какъ оно равнялось бы отреченію человѣка отъ собственной природы, исчезновенію въ немъ самой существенной принадлежности его духа,—способности ощущать и познавать сверхчувственное.

Что касается до полнаго абсолютнаго исчезновенія въ человѣкѣ всякаго ощущенія дѣйствія божественнаго начала, то мы готовы согласиться, что это явленіе невозможное и что атеизмъ въ самомъ точномъ значеніи этого слова не существуетъ. Прямое и рѣшительное отрицаніе истины бытія Божія, высказываемое такъ - называемыми атеистами, здѣсь еще ничего не значитъ. Очень можетъ быть, что это отрицаніе существуетъ только на словахъ, основано на недоразумѣніи и въ сущности простирается только на то или другое опредѣленное понятіе о Богѣ, а не на глубочайшую, никогда неизгладимую и не могущую быть отринутою, основу его. Что такое теоретическое, мнимое отрицаніе неотрицаемыхъ на самомъ дѣлѣ и въ жизни коренныхъ истинъ нашего сознанія возможно, примѣры тому видимъ въ исторіи мышленія. Идеалистъ напр. отрицаетъ истину существованія внѣшняго міра, но на самомъ дѣлѣ живетъ и дѣйствуетъ такъ, какъ возможно жить только подъ условіемъ признанія его реальности; на практикѣ онъ признаетъ то, что̀ отвергаетъ въ

теоріи, и тѣмъ самъ себѣ противорѣчитъ. Абсолютный скептикъ, отрицая достовѣрность нашего познанія, въ самомъ своемъ отрицаніи и опроверженіи истины познанія мыслитъ и разсуждаетъ, однакоже, по тѣмъ самымъ законамъ мышленія, которые въ теоріи признаетъ недостовѣрными. Такъ точно и атеистъ, отрицающій въ теоріи истину бытія Божія, можетъ и долженъ въ практической жизни обнаруживать нѣкоторыя явленія, которыя возможны лишь при предположеніи этой истины, если только идея Божества есть существенная и неотъемлемая принадлежность нашего ума. Дѣйствительно, мы видимъ, что атеисты точно такъ же какъ и прочіе люди не лишены стремленій къ высшимъ, идеальнымъ цѣлямъ человѣческаго бытія; лучшіе изъ нихъ заботятся о счастіи и благосостояніи человѣчества, о распространеніи знанія и добра; въ наше время многіе изъ нихъ взамѣнъ служенія Богу со всею искренностію проповѣдуютъ служеніе идеалу. Но могли ли бы имѣть какой-либо смыслъ всѣ эти стремленія и убѣжденія, еслибы атеизмъ былъ послѣдователенъ, если бы онъ со всею искренностію былъ увѣренъ, что ничего не существуетъ кромѣ чувственнаго? Чтобы стремиться къ идеалу нужна вѣра въ идеалъ, нужна вѣра, что дѣйствительно *есть*, существуетъ нѣчто такое совершенное, къ чему должно стремиться, чего должно искать. Если идеалъ—пустая мечта не болѣе, то всѣ идеальныя стремленія—пустое самообольщеніе; чтобы онъ не былъ мечтою, чтобы стремленіе къ нему было разумнымъ и оправданнымъ, необходимо должно признать, что есть нѣчто реально совершенное, къ чему какъ къ цѣли долженъ приближаться человѣкъ; а это реально совершенное и можетъ быть только Существомъ абсолютно совершеннымъ. Поэтому, если человѣкъ серьезно стремится къ какому-либо совершенству, возбуждаемый увѣренностью въ его истинномъ бытіи, то источникомъ этого стремленія въ сущности можетъ быть только несознаваемая имъ ясно идея абсолютно совершеннаго Божества. То же должно сказать и о стремленіяхъ человѣка къ истинѣ, къ добру, къ правдѣ, которыхъ не чужды и атеисты; если истина, добро, правда не пустыя слова, а реальныя силы, движущія человѣкомъ и человѣчествомъ, то должна быть и реальная субстанціальная основа этихъ силъ,—абсолютная истина, абсолютное добро и правда; и если человѣкъ, каковы

бы ни были его теоретическія убѣжденія относительно религіи, болѣе или менѣе стремится къ нимъ, то опять также въ силу тайной и безсознательной увѣренности въ существованіи реальной послѣдней цѣли своихъ стремленій,—абсолютной истины и добра. При болѣе глубокомъ анализѣ понятій совершенства, истины, добра, оказывается, что центръ ихъ и основа и вмѣстѣ послѣднее завѣреніе ихъ реальности и потому обязательности для насъ есть идея Божества. Богъ есть высочайшее совершенство, истина и добро; поэтому и стремленіе къ усовершенствованію, къ знанію, къ добру, въ сущности есть несознанное ясно стремленіе къ Богу. Если теперь это стремленіе составляетъ принадлежность и атеиста, точно такъ же какъ и всякаго человѣка, который не окончательно утратилъ свое человѣческое достоинство, то пожалуй можно въ извѣстномъ смыслѣ сказать, что на самомъ дѣлѣ нѣтъ атеистовъ, что самый атеизмъ есть не болѣе какъ роковое недоразумѣніе, такъ какъ атеистъ, отрицая на словахъ истину бытія Божія, въ своей практической жизни не можетъ отказаться отъ тѣхъ принциповъ, которые предполагаютъ эту истину и получаютъ смыслъ только съ признаніемъ ея.

Но не одни только общія начала разумной, истинно-человѣческой дѣятельности свидѣтельствуютъ о несознаваемомъ присутствіи религіозной идеи въ душѣ атеистовъ. Мы встрѣчаемъ въ нихъ часто и болѣе конкретныя выраженія этой идеи, хотя въ очень несовершенной и искаженной ея формѣ. Здѣсь мы имѣемъ въ виду тотъ издавна замѣченный фактъ, что съ атеизмомъ часто уживается самое грубое, часто безсмысленное, суевѣріе. О извѣстныхъ атеистахъ новаго времени разсказываютъ, что они вѣрили различнымъ примѣтамъ, предзнаменованіямъ, даже явленіямъ мертвецовъ и пр. О многихъ невѣрующихъ нашего времени также можно сказать, что они въ Бога не вѣруютъ, а чертей боятся. Эпохи распространенія въ обществѣ невѣрія всегда бывали эпохами распространенія суевѣрій. Такъ въ эпоху упадка и нравственнаго разложенія Римской имперіи, среди разлива чувственности и невѣрія, съ особенною силою распространялась вѣра въ магію и некромантію, въ гаданія, вызовы духовъ и предвѣщанія. Тоже было въ эпоху Французской революціи и подготовлявшаго ее разложенія религіозной жизни подъ вліяніемъ невѣрія;

Месмеръ и Калліостро возбуждали живой интересъ и находили довѣріе у того самого общества, которое на словахъ отвергало все таинственное и сверхчувственное; въ наше время наряду съ распространеніемъ матеріализма идетъ постоянно расширяющее свою сферу распространеніе спиритизма, главный мотивъ котораго есть желаніе проникнуть за предѣлы настоящаго, чувственнаго міра. Что показываютъ эти и подобныя явленія какъ не то, что въ глубинѣ человѣческаго духа заложена идея сверхчувственнаго и что эта идея, насильственно подавляемая софизмами ума въ эпохи невѣрія, невольно пробивается въ искаженной формѣ суевѣрій, въ глубочайшей основѣ которыхъ лежитъ темная потребность сверхчувственнаго и признаніе чего-то такого, что выходитъ за предѣлы окружающей насъ чувственной дѣйствительности? Суевѣріе есть тоже вѣра, хотя въ самой низшей и грубой ея формѣ.

Но если для спасенія чести человѣческой природы мы готовы признать, что атеизмъ есть колоссальное недоразумѣніе, что самый рѣшительный атеистъ, несмотря на свое отрицаніе, въ сущности инстиктивно признаетъ реальность сверхчувственнаго въ какой бы то ни было формѣ, то тѣмъ не менѣе это недоразумѣніе такъ велико, что показываетъ, если не исчезновеніе, то крайнее ослабленіе религіознаго чувства завѣряющаго для насъ бытіе Божества. Отъ чего происходитъ оно? Коренная причина его скрывается въ общей относительной слабости нашего религіознаго ощущенія, какъ одного изъ элементовъ идеи Божества. Признавая за человѣкомъ способность познавать сверхчувственное, ощущать дѣйствіе высочайшаго Существа на нашъ духъ, а со стороны Божества допуская естественное откровеніе его нашему духу, мы имѣли бы полное право ожидать, что наше познаніе Божества будетъ по крайней мѣрѣ настолько живо, сильно и ясно, какъ познаніе предметовъ міра чувственнаго, дѣйствующихъ на насъ. Если человѣкъ одною стороною своего существа обращенъ къ міру духовному и сверхчувственному такъ же, какъ другою стороною къ міру чувственному, то, повидимому, нѣтъ причинъ, почему бы его познаніе о первомъ мірѣ должно быть менѣе твердымъ и яснымъ, чѣмъ познаніе о послѣднемъ. Но на дѣлѣ мы видимъ совершенно иное. Самая истина *бытія*

Божія не представляется нашему уму съ такою, исключающею возможность сомнѣній, ясностію и силою убѣдительности, какъ существованіе внѣшнихъ предметовъ; доказательствомъ тому служитъ уже возможность атеизма. Затѣмъ мы встрѣчаемъ множество разнообразныхъ, часто ложныхъ представленій и понятій о Богѣ, раздѣляющихъ мнѣнія людей, тогда какъ знаніе предметовъ внѣшнихъ есть знаніе, при достаточной ясности не возбуждающее такихъ противорѣчащихъ мнѣній.

Гдѣ же скрывается причина такого неудовлетворительнаго отношенія нашего духа къ міру сверхчувственному? Если увѣренность наша въ бытіи Божіемъ, какъ мы сказали, возникаетъ съ одной стороны вслѣдствіе дѣйствія Божества на нашъ духъ, съ другой—воспріятія этого дѣйствія; если мы не можемъ допустить безпричинное прекращеніе этого условливающаго высшую духовную жизнь человѣка дѣйствія на насъ высочайшаго Существа, то остается искать этой причины только въ послѣднемъ изъ этихъ условій—въ нашей воспріемлющей способности, въ какомъ-либо коренномъ и существенномъ ея недостаткѣ. Если бы предметы внѣшняго міра представлялись нашему взору тускло и смутно, иногда до такой степени, что мы стали бы сомнѣваться, существуютъ ли эти предметы или нѣтъ, то причины тому мы, конечно, прежде всего стали бы искать въ ненормальномъ состояніи нашего зрѣнія. Такъ и здѣсь ближайшей причины недостаточности и неясности нашихъ представленій о сверхчувственномъ мы имѣемъ право искать въ какомъ-либо ненормальномъ состояніи нашего духа по отношенію къ Богу.

Мы не станемъ касаться здѣсь вопроса, какъ и отчего могло произойти такое ненормальное состояніе: достаточно того, что дѣйствительное положеніе нашего религіознаго знанія, въ частности, самая возможность атеизма заставляетъ необходимо предполагать его. Конечно, самое глубокое разстройство человѣческаго духа не можетъ совершенно уничтожить его существенныхъ стремленій и способностей; не можетъ, слѣдовательно, уничтожить и способности внимать естественному откровенію Божества въ нашемъ духѣ и въ природѣ; но оно можетъ быть причиною, что дѣятельность этой способности можетъ упасть до самаго низшаго предѣла знанія,—

именно до темнаго и неопредѣленнаго стремленія къ сверхчувственному, съ отсутствіемъ раздѣльной идеи о Богѣ. Это отъ того, что для яснаго и вѣрнаго ощущенія предмета, какъ въ мірѣ чувственномъ, такъ и духовномъ, вышечувственномъ, кромѣ дѣйствія объекта на наше внѣшнее ли то или внутреннее чувство, необходимо правильное отношеніе къ нему субъекта, нужно здоровое, нормальное состояніе органа познанія и достаточная сила возбужденія и стремленія къ познанію предмета. Какъ различная острота и тонкость внѣшняго чувства опредѣляетъ степень живости и полноты внѣшняго воспріятія, а затѣмъ и чувственнаго познанія, такъ точно различное качество внутренняго чувства опредѣляетъ различіе въ воспріятіи истинъ вышечувственныхъ. Но въ чемъ теперь можетъ состоять чистота и нормальная жизненность внутренняго чувства или той способности, посредствомъ которой мы познаемъ божественное? Такъ какъ высочайшій объектъ этого чувства — Богъ не есть такой же безразличный и къ намъ безучастный, не имѣющій никакихъ иѳическихъ отношеній къ намъ предметъ нашего познанія, какъ предметы міра внѣшняго, но есть Существо живое и въ высшей степени совершенное, то и въ познающемъ субъектѣ, для соотвѣтственнаго познанія его, необходимо предположить также извѣстную степень и иѳическаго совершенства. Отсюда видно, что чистота, живость и ясность внутренняго чувства есть собственно чистота нравственная, а изощряющее его упражненіе состоитъ въ нравственной или добродѣтельной жизни. Богъ не есть только предметъ познанія для ума, но цѣль живаго, всесторонняго стремленія нашего духа; Богъ есть высочайшее совершенство и благо, и потому энергическое стремленіе къ нему и ясное ощущеніе его возможно только для человѣка съ нравственно чистымъ окомъ души, съ силою ума, постоянно развиваемою и упражняемою нравственною жизнію. Тогда какъ въ познаніи другихъ предметовъ иѳическій элементъ имѣетъ лишь второстепенное значеніе, и истина, напр. познанія чувственнаго міра, одинакова, принадлежитъ ли оно нравственному или безнравственному человѣку, въ дѣлѣ богопознанія это элементъ существенный, отъ котораго зависитъ самый характеръ познанія и степень его истины. Но если нравственною жизнію условливается, главнымъ образомъ, ясность и сила религіознаго

чувства, то отсюда понятно, почему иногда такъ тусклы бываютъ наши представленія о Богѣ, почему у нѣкоторыхъ людей ощущеніе сверхчувственнаго упадаетъ иногда до нуля. Опытъ показываетъ, что въ жизни духовной нравственная жизнь идетъ далеко не столь правильнымъ и нормальнымъ путемъ, какъ совершаются законосообразныя отправленія чувствъ внѣшнихъ. Что удивительнаго, если чувство божественнаго бываетъ иногда такъ неясно и слабо, что у нѣкоторыхъ лицъ при болѣе неблагопріятныхъ условіяхъ можетъ доходить до сомнѣнія, даже до отрицанія истины бытія Божія?

Изъ сказаннаго нами видно, что не полемическое только отношеніе къ атеизму и матеріализму, старающееся видѣть въ нихъ все дурное, а вѣрное пониманіе сущности самаго дѣла приводило многихъ философовъ къ мысли, что дѣйствительный и коренной источникъ невѣрія есть не столько заблужденіе ума, сколько нравственная испорченность человѣка. „Никто не отрицаетъ бытія Божія, кромѣ того, кому выгодно, чтобы не было Бога“, въ этомъ замѣчаніи Бакона *) кроется глубокій смыслъ. Нравственный характеръ и индивидуальныя особенности лица имѣютъ и вообще очень сильное вліяніе на образъ мышленія, и личностію человѣка иногда незамѣтно условливается даже складъ его философскихъ воззрѣній; каковъ человѣкъ, такова и избираемая имъ философія, вѣрно замѣчаетъ Фихте **). Это вліяніе возрастаетъ и усиливается

*) Этими словами Баконъ заключаетъ приведенное имъ мѣсто изъ толкованія блаженнаго Августина на псаломъ XIII. Dicit scriptura: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Non dicit: cogitavit insipiens in corde suo. Adeo ut hoc magis asserat tanquam rem, quam lubens optaret, quam quod penitus hoc credat et sentiat. Nemo enim deos non esse credit, nisi cui deos non esse expedit. Ubachs, Theodiceae Elem. 1845, p. 14.

**) „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist“. Ueberweg, Gesch., d. Philos. 1875. III, 231. Что практическій интересъ имѣетъ главное вліяніе на опредѣленіе философскихъ убѣжденій, въ этомъ сознаются сами, болѣе искренніе, атеисты. Въ этомъ отношеніи очень замѣчательно признаніе Цольбе. Никогда, говоритъ онъ, не раздѣлялъ я мнѣнія извѣстнѣйшихъ защитниковъ матеріализма, будто къ устраненію всего сверхъестественнаго вынуждаетъ ихъ сила естественно научныхъ фактовъ. Я всегда былъ убѣжденъ, что факты внѣшняго и внутренняго опыта очень двусмысленны и безъ всякой логической ошибки съ полнымъ правомъ могли бы быть изъяснены и съ теологической или спиритуалистической точки зрѣнія. Дѣйствительнаго доказательства не можетъ быть дано ни для

въ той мѣрѣ, въ какой извѣстная теоретическая истина имѣетъ значеніе для жизни практической. Такъ какъ теперь истина бытія Божія болѣе чѣмъ всякая другая имѣетъ существенное опредѣляющее вліяніе на нашу нравственность, то естественно, что у людей, для которыхъ нравственный законъ служитъ тяжелымъ бременемъ, сдерживающимъ ихъ страсти и чувственныя влеченія, легко возникаетъ тайное желаніе отстранить и удалить изъ нравственнаго сознанія ту высочайшую истину, которая служитъ основаніемъ обязательности нравственнаго закона; а подстрекаемый тайнымъ желаніемъ и личнымъ интересомъ разсудокъ всегда готовъ оправдать софизмами ума заблужденіе сердца и воли. Въ этомъ отношеніи нашъ разсудокъ, къ несчастію, одаренъ необыкновенною гибкостью и способностью предлагать свои услуги къ самымъ разнороднымъ требованіямъ личнаго интереса; опытъ этой гибкости показали софисты, которые безъ всякихъ убѣжденій въ объективной истинѣ, по требованію минуты, готовы были съ одинаковымъ діалектическимъ искусствомъ доказывать радикально противоположныя мнѣнія объ одномъ и томъ же пред-

---

одного изъ этихъ равно возможныхъ изъясненій... Къ устраненію всего сверхчувственнаго или всего непостижимаго, однимъ словомъ къ натурализму вынуждаетъ такимъ образомъ никакъ не сила естествознательныхъ фактовъ, равно какъ и не все понять желающая философія, но въ глубочайшей основѣ, – мораль, именно такое нравственное отношеніе человѣка къ міровому порядку, которое я называю „довольствомъ естественнымъ міромъ“. Это и есть практическій или лучше сказать „сердечный принципъ“ (Gemütsprincip) матеріализма... „Какъ Р. Вагнеръ заявилъ однажды, что не физіологія вынуждаетъ его къ признанію невещественной души, но имманентное его уму и неотдѣлимое отъ него представленіе моральнаго міроваго порядка, такъ и я открыто объявляю, что и меня къ устраненію сверхчувственнаго вынуждаетъ не физіологія, не раціональный какой-либо принципъ, но болѣе всего моральное чувство въ отношеніи къ естественному міровому строю; довольство имъ принуждаетъ къ отрицанію сверхчувственной души... Это и есть глубочайшая причина, болѣе или менѣе сознаваемое внутреннее побужденіе у всѣхъ послѣдователей матеріализма, который, поэтому, есть рѣшительно дѣло чувства. Одинъ послѣдователь натурализма упрекнулъ однажды другаго въ томъ, что источникъ его матеріализма есть не знаніе и разсудокъ, а вѣра и чувство; это, по моему мнѣнію, несомнѣнно можно сказать и относительно всѣхъ. Начало метафизики, какъ справедливо замѣтилъ Лотце въ заключеніе своей статьи, находится не въ ней самой, а въ нейкѣ.“ H. Czolbe, Grenzen und Ursprung d. mensch. Erkenntniss. 1865. 49, 50, 51.

метѣ. Мальбраншъ довольно вѣрно охарактеризовалъ эту способность разсудка уклоняться отъ очевидной истины подъ вліяніемъ нравственныхъ побужденій, когда замѣтилъ: „еслибы люди имѣли какую-либо выгоду въ томъ, чтобы стороны подобныхъ трехугольниковъ не были равны и еслибы ложная геометрія была также удобна для ихъ порочныхъ наклонностей какъ ложная мораль, то они легко могли бы дѣлать и въ геометріи столь же нелѣпые паралогизмы какъ и въ сферѣ нравственности, потому что ихъ ошибки были бы имъ пріятны, а истина только затрудняла бы ихъ и сердила“.

Эта несчастная склонность разсудка дѣйствовать подъ вліяніемъ ложныхъ практическихъ побужденій, удовлетворяться софизмами и недостаточными доводами при ихъ теоретическомъ оправданіи и съ упорствомъ отвергать самыя очевидныя доказательства, какъ скоро они идутъ вопреки личному, часто даже несознаваемому ясно интересу, и составляетъ одну изъ главныхъ причинъ трудности опроверженія атеизма и родственныхъ ему воззрѣній, напр. матеріализма. При всемъ томъ, что самые строгіе критики доказательствъ бытія Божія, находившіе въ нихъ существенные недостатки, согласно признавали, что несмотря на эти недостатки, касающіеся установленія истиннаго понятія о Богѣ, они во всякомъ случаѣ несомнѣнно достаточны для опроверженія атеизма, — они не имѣли и не имѣютъ желаемаго дѣйствія на измѣненіе атеистическаго образа мыслей. Что не слабость этихъ доказательствъ тому виною, видно уже изъ того, что ни матеріализмъ, ни атеизмъ не представили намъ до сихъ поръ никакой сколько-нибудь связной и научной критики этихъ доказательствъ; они большею частію игнорируются ими. При такой опытомъ дознанной недостаточности положительныхъ доказательствъ бытія Божія для убѣжденія атеистовъ и при извѣстной уже намъ коренной причинѣ этого явленія, заключающейся въ нравственномъ предрасположеніи къ отрицанію этой истины, мы, очевидно, не имѣемъ права надѣяться на силы одного только разума и одной философіи для ослабленія и искорененія столь распространяющагося въ наше время невѣрія. Единственное вѣрное средство къ тому есть возвышеніе нравственнаго уровня человѣка, очищеніе и, вслѣдствіе этого, просвѣтленіе той силы нашего духа, которая служитъ

органомъ къ воспріятію и познанію сверхчувственнаго. Какъ скоро это будетъ достигнуто, то и міръ предметовъ и истинъ сверхчувственныхъ явится предъ нами во всей своей живости и непререкаемой, недоступной сомнѣнію, реальности. На это вліяніе нравственнаго состоянія на степень нашего убѣжденія въ истинѣ предметовъ неподлежащихъ чувствамъ вѣрно указалъ еще Платонъ. „Сенсуалистовъ, говоритъ онъ, или тѣхъ, которые все признаютъ вещественнымъ и только осязаемое почитаютъ за истинно сущее, нужно сперва сдѣлать лучшими, прежде чѣмъ станемъ учить ихъ, потому что тогда они въ самихъ себѣ ясно признаютъ истину души и справедливость и разумность въ ней, и убѣдятся, что все это реальные, хотя и неощущаемые и невидимые предметы *).

Поставляя атеизмъ въ причинную связь съ упадкомъ нравственнаго сознанія, мы, конечно, идемъ вопреки тѣмъ философскимъ теоріямъ, которыя вообще отрицаютъ связь нравственной идеи съ религіозною; это отрицаніе въ примѣненіи къ частному, занимающему насъ теперь, вопросу выражается въ томъ мнѣніи, что въ силу независимости нравственности отъ религіи и атеистъ можетъ быть нравственнымъ человѣкомъ. Говоря объ атеизмѣ, тѣмъ болѣе утверждая связь его съ ослабленіемъ въ человѣкѣ нравственнаго чувства, мы не можемъ не коснуться этого мнѣнія, въ какой мѣрѣ оно можетъ служить возраженіемъ противъ нашего взгляда на главный источникъ атеизма.

Чтобы рѣшить вопросъ: можетъ или нѣтъ атеистъ быть истинно нравственнымъ человѣкомъ, повидимому, проще и ближе всего было бы обратиться къ фактамъ нравственной жизни самихъ атеистовъ. На первый взглядъ факты здѣсь какъ будто говорятъ въ пользу положительнаго рѣшенія этого вопроса. Имѣя въ виду исторически извѣстныхъ намъ атеистовъ, мы не замѣчаемъ, чтобы они выдавались какою-либо особенною нравственностію въ сравненіи съ другими людьми своего времени, признававшими бытіе Бога; о нѣкоторыхъ изъ нихъ (напр. объ Эпикурѣ въ древности, Дидро въ новое время) говорятъ даже, что они своими нравственными качествами возвышались надъ современниками. Все это очень

*) Sophistes, 14.

можетъ быть; но тѣмъ не менѣе было бы слишкомъ поспѣшно изъ этихъ частныхъ и отдѣльныхъ фактовъ выводить общее заключеніе о независимости нравственности отъ религіи. Прежде всего, отсутствіе внѣшнихъ обнаруженій безнравственности, даже внѣшніе похвальные поступки не могутъ служить неоспоримымъ доказательствомъ истинной нравственности. Отсутствіе такихъ обнаруженій, отрицательная нравственность, легко можетъ зависѣть отъ причинъ внѣшнихъ и случайныхъ: отъ положенія человѣка въ обществѣ, отъ того, что для него не было никакихъ поводовъ и интересовъ нарушать обыкновенный кодексъ морали и принятыя приличія. Поэтому въ защиту нравственнаго характера атеизма вообще нельзя ссылаться на образъ жизни философовъ атеистовъ и на то, что они не были хуже окружающихъ ихъ лицъ, что они не были напр. ни убійцами, ни ворами, ни людьми безчестными; быть имъ такими въ ихъ положеніи не было ни побужденій, ни выгодъ. Другое дѣло, еслибы намъ доказали, что философы атеисты въ нравственномъ отношеніи, именно благодаря своему атеизму, были выше и совершеннѣе чѣмъ тѣ, нравственность которыхъ основывалась на религіозномъ началѣ; но доказать подобный парадоксъ едвали кто рѣшится. Никто еще въ философахъ атеистахъ не думалъ искать героевъ правды и добродѣтели подобныхъ тѣмъ, образцы которыхъ представляетъ намъ религія. Чтобы на основаніи фактовъ имѣть возможность судить о нравственномъ значеніи атеизма, нельзя имѣть въ виду нѣкоторыхъ только философовъ и ученыхъ, для которыхъ независимо отъ ихъ общественнаго положенія, самое знаніе и наука могли служить сдерживающимъ началомъ противъ нравственной распущенности. Нужно обратить вниманіе на нравственное состояніе цѣлыхъ обществъ, которое обыкновенно сопровождаетъ распространеніе антирелигіозныхъ идей и вызываетъ ихъ. Но здѣсь исторія даетъ намъ несомнѣнно печальныя указанія; она всегда представляетъ невѣріе въ тѣснѣйшей связи съ упадкомъ нравственности. Времена такого упадка были временами возникновенія атеистическихъ воззрѣній и эти воззрѣнія, распространяясь въ обществѣ, оказывали въ свою очередь самое сильное вліяніе на жизнь. Припомнимъ эпоху софистики въ Греціи, послѣднія времена Римской имперіи и ближайшую къ намъ эпоху Французской революціи.

Такъ какъ факты служатъ слишкомъ ненадежною опорою для мнѣнія о возможности для атеиста быть истинно нравственнымъ, и говорятъ скорѣе противъ, чѣмъ въ пользу его, то неудивительно, что защитники этой мысли всегда искали этой опоры не столько въ фактахъ, сколько въ области общихъ и отвлеченныхъ соображеній о мотивахъ нравственныхъ дѣйствій. Старались доказать, что религіозная идея не составляетъ не только единственнаго, но даже высшаго и лучшаго мотива нравственности; что вполнѣ возможны и болѣе достойны другіе, естественные и независимые отъ религіи, мотивы и что въ силу этого истинная нравственность возможна и для атеиста.

Чтобы разъяснить этотъ вопросъ, мы сперва должны условиться, что такое должно понимать подъ именемъ истинной нравственности, потому что, несмотря на кажущуюся ясность этого понятія, только одно недоразумѣніе относительно его могло привести къ мнѣнію, сейчасъ нами представленному.

Что такое значитъ быть добрымъ или нравственнымъ человѣкомъ? Если нравственность понимать только въ отрицательномъ и притомъ ограниченномъ смыслѣ, какъ отсутствіе внѣшнихъ грубыхъ пороковъ и преступленій, если быть добрымъ человѣкомъ значитъ не причинять только явнаго вреда другимъ, не убивать, не красть и т. п., то конечно можно согласиться, что и безбожникъ можетъ быть нравственнымъ человѣкомъ въ этомъ смыслѣ слова. Общественные законы, приличія, страхъ наказанія и дурной молвы, собственная выгода не дѣлать зла другимъ, все это можетъ удержать человѣка отъ грубыхъ пороковъ. Дѣйствующимъ мотивомъ нравственности здѣсь въ сущности будетъ эгоизмъ, желаніе доставить себѣ безопасность и удобства жизни, которыми общество допускаетъ пользоваться только тѣхъ, кто не нарушаетъ общественныхъ законовъ ко вреду ближнихъ.

Но, конечно, никто изъ истинно уважающихъ и понимающихъ сущность ея не удовлетворится такимъ одностороннимъ и узкимъ понятіемъ о ней. Этимъ понятіемъ въ сущности отвергается всякая нравственность, потому что имъ допускаются всѣ пороки и страсти, лишь бы они не нарушали явнымъ образомъ правъ другихъ. Притомъ же, уваженіе къ общественному мнѣнію и страхъ предъ закономъ могутъ

служить надежною уздою для безнравственности только до тѣхъ поръ, пока это мнѣніе и законы довольно сильны въ сравненіи съ отдѣльнымъ лицемъ; какъ скоро человѣкъ можетъ безнаказанно презирать или нарушать ихъ, то его никто уже не остановитъ на пути ко злу.

Истинная нравственность, по суду вѣрнаго нравственнаго сознанія, должна состоять, поэтому, не въ отсутствіи только внѣшнихъ противонравственныхъ поступковъ, а въ такой настроенности души, по которой человѣкъ исполняетъ нравственный законъ по собственной и свободной волѣ, не будучи побуждаемъ къ тому ни внѣшними какими-нибудь принудительными условіями, ни представляющимися выгодами или эгоистическими соображеніями, но по чистой любви къ добру.

Но гдѣ мы можемъ найти побужденія для такой чуждой эгоизма нравственности, если уничтожимъ ея связь съ религіею?

Въ естественномъ, природномъ влеченіи къ добру, говорятъ одни. Человѣкъ по своей природѣ стремится къ добру, если не встрѣчаетъ къ тому какихъ-либо особенныхъ препятствій отвнѣ, искажающихъ своимъ вліяніемъ эту добрую природу и заставляющихъ его невольно дѣлать зло вмѣсто добра; отстраните эти препятствія, напр. бѣдность, гнетущую человѣка, неправильное общественное устройство и пр. и человѣкъ естественно будетъ добрымъ и нравственнымъ.

Но справедливо ли, съ одной стороны, что человѣкъ имѣетъ естественное влеченіе къ одному только добру, которое всегда выразится въ дѣйствіи, когда не будетъ къ тому препятствій, съ другой, что препятствія къ нравственному совершенству заключаются только во внѣшнихъ случайныхъ обстоятельствахъ, напр. неправильности соціальныхъ и экономическихъ отношеній?

Опытъ и внутреннее сознаніе каждаго опровергаютъ то и другое. Рядомъ съ естественными добрыми влеченіями каждый замѣтитъ въ нашей природѣ влеченія злыя и противонравственныя, на происхожденіе которыхъ не имѣютъ никакого вліянія внѣшнія обстоятельства. Еслибы недостаточенъ былъ для подтвержденія этого собственный опытъ каждаго, то мы могли бы указать на людей, окруженныхъ всѣми благопріятными, внѣшними условіями для того, чтобы быть добродѣтельными, но вмѣсто того оказывающихся далеко не такими.

Предполагая, что естественное влеченіе къ добру есть вполнѣ надежный мотивъ нравственности, что препятствія къ ней заключаются единственно во внѣшнихъ неблагопріятныхъ условіяхъ, мы должны бы ожидать, что люди образованные, богатые, обезпеченные будутъ всегда добродѣтельными, а люди, тѣснимые этими неблагопріятными условіями безнравственными; но опытъ рѣшительно не оправдываетъ такихъ ожиданій, чѣмъ и подтверждаетъ, что внѣшнія обстоятельства жизни хотя и могутъ имѣть нѣкоторое вліяніе на нравственность, но не абсолютное; въ сущности же нравственность отъ нихъ не зависитъ. Коренной источникъ нравственныхъ дѣйствій кроется въ глубинѣ души человѣческой, въ ея природныхъ стремленіяхъ; но опытъ показываетъ, что эти стремленія направлены не къ одному только добру, но и къ злу. Страсти и злыя влеченія возникаютъ не изъ однихъ неблагопріятныхъ для человѣка внѣшнихъ обстоятельствъ; онѣ возникаютъ въ самой душѣ человѣка и могутъ образоваться и существовать въ ней, несмотря даже на внѣшнія стѣсненія; онѣ или расторгаютъ узы, налагаемыя на нихъ стыдомъ, приличіемъ, законами, или остаются скрытыми въ душѣ, не прорываясь въ дѣйствіяхъ, но, тѣмъ не менѣе, производя порочную настроенность души. Все это показываетъ, что естественное влеченіе къ добру не можетъ служить надежнымъ мотивомъ нравственности, потому что не отвнѣ только оно стѣсняется въ своемъ обнаруженіи, но въ самой природѣ нашей встрѣчаетъ себѣ противодѣйствіе въ злыхъ влеченіяхъ, возникающихъ изъ природной, независящей отъ насъ, испорченности нашей воли. Слѣдуя однимъ естественнымъ влеченіямъ, человѣкъ всегда подвергается страшной опасности стать чувственнымъ, порочнымъ существомъ, потому что въ его поврежденной природѣ склонность къ злу по бо́льшей части даже сильнѣе, чѣмъ склонность къ добру.

Правда, говорятъ другіе, въ природѣ человѣка, существа не только духовнаго, но и чувственнаго, въ силу самой двойственности человѣческой природы, есть естественное влеченіе не къ одному только добру, но и къ злу. Рождаясь на почвѣ чувственности, послѣднее легко укореняется въ нашей душѣ при недѣятельности разума; поэтому одно только естественное влеченіе не можетъ служить достаточнымъ мотивомъ нрав-

ственности. Человѣкъ, какъ существо не только чувственное, но и разумное, и высшаго мотива нравственности долженъ искать въ самомъ разумѣ; такимъ разумнымъ мотивомъ можетъ служить только уваженіе къ важности и святости нравственнаго закона.

Говоря объ уваженіи, какъ принципѣ нравственной дѣятельности, мы имѣемъ въ виду Канта, которымъ этотъ принципъ, какъ извѣстно, проведенъ во всей строгости и послѣдовательности. Конечно, Кантъ не разрываетъ совершенно всякую связь идеи Божества съ нравственностію; она у него есть необходимый постулятъ нравственности. Но тѣмъ не менѣе, по его мнѣнію, въ практическомъ отношеніи эта идея и основанная на ней вѣра въ Бога не должна быть какимъ-либо опредѣляющимъ началомъ нашей дѣятельности, такъ чтобы нравственный законъ былъ поставляемъ въ зависимость отъ Бога или чтобы обязательность этого закона основывалась на мысли о его высшемъ происхожденіи. Такимъ воззрѣніемъ нарушилась бы свобода человѣческой воли и автономія нравственнаго закона, требущая, чтобы мы исполняли этотъ законъ ради его самого, а не по внѣшнимъ побужденіямъ, какъ бы нѣкоторыя изъ нихъ, напр. религіозныя, возвышенны ни были.

При такомъ понятіи о независимости нравственности отъ религіозной идеи естественно было ожидать, что вопросъ о возможности быть нравственнымъ и атеисту получитъ положительное рѣшеніе. Такое рѣшеніе и дѣйствительно мы встрѣчаемъ у многихъ послѣдователей Канта, у которыхъ окончательно исчезаетъ та слабая связь нравственности съ религіею, которая еще замѣтна у него *). Уваженіе къ нравственному закону признается вполнѣ достаточнымъ мотивомъ нравственности.

Мы уже имѣли случай говорить о недостаточности этого мотива и о значеніи религіозной идеи въ дѣлѣ нравственности **). Здѣсь къ сказанному нами присоединимъ только то, что этотъ мотивъ, помимо другихъ его недостатковъ, не можетъ имѣть

---

*) У Канта находятъ даже нѣкоторыя мѣста, по которымъ можно предполагать, что онъ приписывалъ идеѣ Божества гораздо больше значенія для нравственности, чѣмъ сколько слѣдуетъ изъ его теоріи объ автономіи нравственнаго закона. См. Drobisch, Religionsphilosophie, 159—161.

**) См. Религія и ея происхожденіе, 1871, стр. 140, 111, 124.

одного изъ самыхъ существенныхъ признаковъ дѣйствительнаго нравственнаго мотива,—всеобщности. Такой мотивъ долженъ быть всеобщимъ, годнымъ не для нѣкоторыхъ только лицъ, способныхъ его понять и усвоить, но для всѣхъ людей, безъ исключенія. Но таково ли отвлеченное начало уваженія къ нравственному закону самому по себѣ, которымъ думаютъ замѣнить мысль о Богѣ? Очевидно, нѣтъ. Уваженіе къ нравственному закону, проистекающее изъ яснаго пониманія его сущности и цѣли, если и можетъ служить нѣкоторымъ мотивомъ нравственности, то только для философа, углубляющагося въ изслѣдованіе природы человѣка и его коренныхъ стремленій. Но чѣмъ будетъ руководиться въ жизни большинство людей, для которыхъ нужны не абстрактныя понятія о сущности нравственности, съ трудомъ пріобрѣтаемыя, но вѣрныя, ясныя, твердыя и въ то же время всѣмъ понятныя побужденія къ добру? Гдѣ онъ найдетъ такія побужденія? Довѣриться однимъ естественнымъ влеченіямъ, въ надеждѣ что они приведутъ насъ къ добру, при существующемъ антагонизмѣ въ человѣческой природѣ, какъ мы видѣли, было бы крайне опасно. Общественное мнѣніе и положительные законы, обязывающіе къ нравственной дѣятельности и карающіе за нарушеніе ея, очевидно, недостаточны; общественное мнѣніе можно обмануть или пренебречь имъ; законы не всевидящи, и человѣку опытному во злѣ не трудно укрыться отъ нихъ; при томъ же они караютъ только внѣшнія, противныя общественному благу дѣйствія, внутреннее же безнравственное состояніе человѣка недоступно ихъ суду. Остается одна религія, которая, освящая высшимъ авторитетомъ нравственныя предписанія, не только даетъ дѣйствительное побужденіе къ ихъ исполненію, но и одна только можетъ оправдать то уваженіе къ нимъ, въ которомъ хотятъ нѣкоторые видѣть „естественный“ мотивъ нравственности.

VIII.

Теизмъ.

Содержаніемъ нашимъ предыдущихъ чтеній по философіи религіи были три главныя положительныя формы религіознаго сознанія и основаннаго на нихъ философскаго мышленія: политеизмъ, деизмъ и пантеизмъ. Мы старались выяснить происхожденіе этихъ формъ съ ихъ частными оттѣнками, указать ихъ недостатки и въ нихъ причины послѣдовательной смѣны и замѣны ихъ одна другою. Каждая изъ нихъ, заключая нѣкоторые несомнѣнные элементы, удовлетворявшіе религіозное чувство,—иначе они не могли бы и держаться въ исторіи религіи съ такою продолжительностію и утверждать себя съ такою настойчивостію и постоянствомъ въ области философскаго мышленія,—въ то же время вообще оказались несостоятельными передъ судомъ высшаго болѣе и болѣе развивающагося религіознаго сознанія и болѣе отчетливой философской мысли.

Но исчерпываются ли представленными нами формами религіознаго сознанія и философскаго мышленія всѣ возможныя опредѣленія основной религіозной идеи,—идеи о Богѣ? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ равнялся бы признанію окончательной несостоятельности разума въ дѣлѣ религіознаго познанія. Вся задача философіи религіи въ концѣ концовъ сводилась бы къ доказательству такой несостоятельности и философское ученіе о Богѣ, по мѣткому выраженію Якоби, было бы въ сущности не философіею знанія, а философіею незнанія.

Но прежде чѣмъ остановиться на такомъ неутѣшительномъ отвѣтѣ, мы должны внимательно анализировать религіозное сознаніе и посмотрѣть, нѣтъ ли въ самомъ прошедшемъ, повидимому, неудачномъ движеніи его какихъ-либо прочныхъ элементовъ и не можетъ ли на основаніи этихъ устойчивыхъ элементовъ быть образовано новое, болѣе чѣмъ прежнія удовлетворительное для религіознаго чувства и мысли, понятіе о Богѣ.

Надежду на возможность установленія такого понятія подаетъ уже общая законосообразность въ развитіи какъ религіознаго сознанія, такъ и мышленія. Съ одной стороны, самые недостатки различныхъ формъ религіознаго сознанія въ прошедшемъ, ясно выступавшіе съ замѣною ихъ одна другою и вызывавшіе эту замѣну, указываютъ уже на тѣ черты въ понятіи о Богѣ, которыя въ немъ необходимо требуются религіознымъ сознаніемъ, и такимъ образомъ пролагаютъ путь къ положительному, истинному понятію о Немъ. Съ другой — движеніе человѣческой мысли нельзя назвать завершившимся и законченнымъ въ какой бы то ни было области знанія. Поэтому и относительно знанія религіознаго было бы слишкомъ поспѣшно изъ несостоятельности данныхъ его формъ заключать о полной его невозможности. Невольно является сомнѣніе, дѣйствительно ли въ прошедшемъ разумъ сказалъ послѣднее свое слово въ дѣлѣ богопознанія и всякая новая попытка будетъ здѣсь только видоизмѣненіемъ старыхъ, осужденнымъ испытать ту же неудачу.

Въ какой мѣрѣ основательна эта надежда, отвѣтъ на это и составитъ содержаніе нашего дальнѣйшаго изслѣдованія.

Что касается прежде всего до положительныхъ результатовъ, которые могутъ быть относительно познанія о Богѣ выведены изъ предыдущей исторіи и критики религіознаго сознанія, то они заключаются въ слѣдующемъ.

Мы видѣли, что сначала религіозное сознаніе искало предикатовъ для опредѣленія идеи Божества въ сферѣ чувственнаго бытія, въ области природы внѣшней. Слѣдствіемъ этого было представленіе Божества въ чувственной формѣ (космоморфизмѣ и антропоморфизмѣ); отсюда, — раздробленіе идеи единаго, истиннаго Бога на множество отдѣльныхъ боговъ. Это религія на ступени представленія,—*политеизмъ*.

Затѣмъ развивающаяся мысль человѣка, возвысившись надъ формою представленія и признавъ несостоятельность чувственныхъ предикатовъ для опредѣленія абсолютнаго начала, отъ природы внѣшней обратилась къ природѣ духовной и здѣсь искала предикатовъ для опредѣленія этого начала. Но такъ какъ принципомъ для такого опредѣленія служитъ духъ ограниченный, человѣческій, то и понятія о Богѣ, составленныя по аналогіи съ такимъ духомъ, могли быть только ограни-

ченными и потому неистинными. Богъ явился или ограниченнымъ матеріею, какъ человѣческій духъ тѣломъ и окружающимъ его міромъ или самоограниченнымъ собственнымъ своимъ произведеніемъ (природою и ея законами), противостоящимъ ему такъ же самостоятельно, какъ произведеніе художнику. Это *деизмъ* въ двухъ его формахъ: древне-греческій и восточный дуализмъ и деизмъ новой философіи.

Но такъ какъ ни природа въ ея отрѣшенности отъ духа, ни духъ въ его противоположности природѣ не могли дать понятіе о Богѣ, какъ истинно-неограниченномъ и абсолютномъ, то философская мысль пришла къ убѣжденію, что абсолютное начало всего можетъ быть только высшимъ единствомъ природы и духа, началомъ, совмѣщающимъ въ себѣ и развивающимъ изъ себя съ равною необходимостію какъ тотъ, такъ и другую. Это—*пантеизмъ*.

Каждое изъ этихъ понятій объ абсолютномъ, разлагаясь при ближайшемъ анализѣ философской мысли, самыми своими недостатками указывало на тѣ черты и признаки, которые необходимы для установленія истиннаго понятія о Богѣ.

Вопреки политеизму мы пришли къ убѣжденію, что Божество, какъ единое и совершенное начало всего, не можетъ быть чѣмъ либо чувственнымъ, будетъ ли то конкретный чувственный объектъ, физическая сила природы или какой-либо всеобщій субстратъ чувственнаго бытія. Оно должно быть мыслимо не иначе какъ духомъ, по своей природѣ противоположнымъ міру явленій, вещамъ конечнымъ.

Вопреки деизму, мы пришли къ убѣжденію, что духовность существа абсолютнаго не можетъ быть мыслима какъ духовность ограниченная, подобная человѣческой, будетъ ли этимъ ограниченіемъ для него служить матерія или созданная имъ природа съ ея законами. Въ этомъ отношеніи Богъ долженъ быть мыслимъ высшимъ не только природы, но и конечнаго духа съ его конечными опредѣленіями.

Но, признавая Существо абсолютное высшимъ формъ бытія условнаго, мы въ виду неадекватности ему предикатовъ, заимствованныхъ отъ природы (политеизмъ) и духа (деизмъ), не должны вмѣстѣ съ пантеизмомъ лишать его всякой опредѣленности. Съ другой стороны, въ виду неограниченности и абсолютности Божества, не должны уничтожать относительной само-

стоятельности природы и духа, вовлекая эту и другой въ самое абсолютное, какъ его модусы или моменты. Такимъ образомъ, вопреки пантеизму, абсолютное начало не есть абстрактное единство и безграничный принципъ бытія, но Существо живое, личное, обладающее высочайшими духовными совершенствами и существенно отличное отъ бытія сотвореннаго, міроваго.

Если мы соединимъ теперь въ одно цѣлое эти черты понятія о Богѣ, которыя выяснились при критическомъ анализѣ трехъ главныхъ формъ религіознаго сознанія и мышленія: то получимъ общій очеркъ того религіозно-философскаго воззрѣнія, которое въ новой философіи извѣстно подъ именемъ *теизма* и которое (не говоря о политеизмѣ) отличается отъ деизма признаніемъ абсолютной неограниченности Божества и вслѣдствіе этого тѣснѣйшей связи его съ міромъ, отъ пантеизма,—признаніемъ Его личности и отдѣльности отъ міра. Въ области мышленія такое воззрѣніе окончательно образоваться и выясниться очевидно могло только тогда, когда завершились и высказали все свое содержаніе предыдущія формы религіознаго сознанія и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаружили свои недостатки. И, дѣйствительно, мы видимъ, что философскій такъ-называемый теизмъ есть явленіе позднѣйшаго времени, возникшее преимущественно вслѣдствіе сознанія неудовлетворительности пантеистическихъ системъ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Оттѣнки этого направленія, какъ оно выразилось въ системахъ слѣдовавшихъ ему философовъ,—Фихте младшаго, Ульрици, Вирта, Зенглера и др., конечно различны, но исходный пунктъ ихъ одинъ,—это неудовлетворенность пантеизмомъ и стремленіе возвыситься надъ его односторонностію. Такимъ образомъ, не только прошедшее религіознаго сознанія и философскаго мышленія, но и зарождающееся его движеніе впередъ оправдываетъ для насъ высказанную нами надежду, что указанными нами формами представленій о Богѣ не исчерпана для разума возможность новыхъ опредѣленій идеи Божества.

Итакъ, дальнѣйшая задача нашего изслѣдованія должна состоять въ положительномъ выведеніи и обоснованіи того понятія о Богѣ, которое мы назвали теистическимъ, общія черты котораго уже намѣчены предыдущими формами религіознаго сознанія. Но чтобы такое положительное раскрытіе

понятія о Богѣ имѣло дѣйствительное научное значеніе, мы предварительно должны 1) оправдать самое право нашего разума составить такое понятіе, — показать возможность раціональнаго богопознанія и его предѣлы; 2) указать общій принципъ или начало, изъ котораго, съ логическою необходимостію, могли быть выведены всѣ частнѣйшія опредѣленія идеи о Богѣ.

1). Что касается до непосредственнаго религіознаго сознанія, то оно никогда не сомнѣвалось въ правѣ человѣка дѣлать предметомъ своихъ изслѣдованій не только окружающій его чувственный міръ, но и лежащій за предѣлами его и, повидимому, совершенно недоступный его познавательнымъ средствамъ, міръ сверхъчувственный. Оно пользовалось этимъ правомъ съ безграничною свободою, свидѣтельствовавшею болѣе о самоувѣренности человѣка, чѣмъ о его дѣйствительныхъ силахъ. Доказательство тому, — чрезвычайное разнообразіе религіозныхъ ученій, созданныхъ творческою фантазіею и мыслію человѣка, свидѣтельствующею о той силѣ убѣжденія, съ какою онъ, несмотря на постоянную неудачу своихъ попытокъ, вѣрилъ въ возможность достигнуть истиннаго понятія о сверхъчувственномъ. Крушеніе религіозныхъ вѣрованій языческаго міра подъ ударами философской критики не уничтожило этой вѣры, но только перенесло ее изъ области безотчетныхъ религіозныхъ представленій въ область раціональнаго мышленія. Здѣсь умъ человѣка надѣялся найти ключъ къ разрѣшенію высшаго вопроса знанія, — о первой причинѣ бытія и исходя изъ увѣренности въ возможности знать истину о Богѣ, создавалъ различныя философскія ученія о Немъ.

Очевидно, эта увѣренность могла поколебаться только тогда, когда для человѣка достаточно выяснилась несостоятельность не только религіозныхъ, но и философскихъ понятій о Богѣ. Поэтому впервые мысль о недоступности для разума познанія о Богѣ мы встрѣчаемъ на закатѣ Греческой философіи, — въ нео-платонизмѣ. Но непознаваемость Божества у нео-платониковъ была не безусловная; истинное богопознаніе невозможно только для раціональнаго мышленія; но выше такого мышленія стоитъ у нихъ способность непосредственнаго созерцанія сверхчувственнаго; эта способность вполнѣ можетъ замѣнить разумъ въ дѣлѣ богопознанія. Мысль о безусловной непознаваемости Божества не только для дискурсивнаго, но и для интуитивнаго

мышленія, ясно и опредѣленно выраженную, мы находимъ впервые въ мірѣ христіанскомъ, когда вполнѣ высказалась несостоятельность языческой религіи и языческой философіи, не исключая и думавшаго восторжествовать надъ этою несостоятельностью Нео-платонизма. Въ ученіи христіанскихъ учителей и апологетовъ эта мысль проходитъ въ двухъ формахъ. Тогда какъ большая часть ихъ, въ виду очевидной несостоятельности языческой религіи и философіи, признавала невозможность богопознанія только для естественнаго, не озареннаго свѣтомъ Откровенія разума, но не отвергала такой возможности при помощи божественнаго Откровенія, нѣкоторые, исходя изъ мысли объ абсолютной противоположности природы неограниченной, всесовершенной и ограниченной, человѣческой, готовы были признать полную несостоятельность нашего разума составить какое-либо положительное понятіе о Богѣ. По ихъ мнѣнію, мы можемъ достовѣрно знать о Богѣ только то, что Онъ не есть. Всякаго рода положительные, повидимому, самые правильные, даже освященные религіознымъ употребленіемъ и авторитетомъ, предикаты Божества, казались имъ несоотвѣтствующими Его дѣйствительной природѣ, субъективными формами человѣческаго представленія о Богѣ. Въ сущности все знаніе человѣческаго разума о Богѣ сводится къ знанію имъ о своемъ незнаніи *).

*) Такъ, по ученію Климента Александрійскаго, никакое положительное знаніе о Богѣ невозможно; мы знаемъ только то, что Богъ не есть. Богъ не имѣетъ ни образа, ни имени, хотя, конечно, мы имѣемъ право приписывать Ему самыя прекрасныя наименованія, чтобы обозначить Его высочайшее совершенство. Онъ безконеченъ; онъ не есть ни родъ, ни видъ, ни индивидуумъ, ни различіе, ни число, ни свойство, ни что-либо такое, чему нѣчто приличествуетъ. Только одного Сына, который есть сила и мудрость Отца, мы можемъ познавать положительно (Strom. V, 1, 11, 12). Тоже ученіе о непознаваемости Божества находимъ въ сочиненіяхъ, приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту. Богъ самъ по себѣ, въ своемъ дѣйствительномъ существѣ непостижимъ и невыразимъ. Онъ не есть ни сущность, ни жизнь, ни свѣтъ, ни чувство, ни умъ, ни мудрость, ни благость, ни божество, но нѣчто такое, что превосходнѣе и превыше всего этого. Никакая монада или тріада, никакое число, никакое единство, никакое рожденіе, ничто сущее или то, что мы познаемъ о сущемъ, не изъясняютъ для нашего разума превосходящую всякій разумъ таинственность пресущественнаго и все превосходящаго Превышебожества (Superdeitatis). Для него нѣтъ никакого имени; оно не опредѣлимо никакимъ понятіемъ, но пребываетъ въ недоступности превыше всего этого. Даже лучшее изъ божественныхъ именъ, — имя Блага,

Но эта мысль объ абсолютной непознаваемости божества, обязанная своимъ происхожденіемъ отчасти вліянію Неоплатонической философіи, а главнымъ образомъ чувству благоговѣнія предъ величіемъ Творца и смиренному сознанію ничтожества предъ нимъ человѣческаго разума, не получила въ христіанскомъ мірѣ дальнѣйшаго систематическаго развитія. Отцы и Учители Церкви, вполнѣ признавая непостижимость Божества и ограниченность человѣческаго познанія, тѣмъ не менѣе допускали возможность и естественнаго богопознанія въ должныхъ границахъ *). Въ смѣнившей отеческую схоластической философіи мысль о непознаваемости Божества, спорадически мелькая въ ученіи мистиковъ и философовъ, нахо-

---

не потому мы приписываемъ Ему, что оно болѣе другихъ Ему приличествуетъ; но въ сильномъ желаніи усмотрѣть что-либо въ оной невыразимой природѣ и сказать что либо о ней, мы посвящаемъ ей самыя святыя и досточтимыя имена, слѣдуя въ этомъ примѣру Священнаго Писанія; но несмотря на это, остаемся далеко ниже истины предмета. По сему въ дѣлѣ богопознанія положительному пути мы должны предпочесть отрицательный, — познаніе чрезъ устраненіе отъ Бога всего познаваемаго, познаніе чрезъ невѣдѣніе. (Ueberweg, Gesch. d. Philos. d. patrist. und schol. Zeit. 1873. p. 100. 101).

*) Сущность воззрѣній Отцевъ Церкви относительно этого предмета, находимъ въ „Точномъ изложеніи православной вѣры“ св. Іоанна Дамаскина. „Божество неизреченно и непостижимо; кромѣ перваго и блаженнаго Существа, никто никогда не позналъ Бога, развѣ кому открылъ самъ Богъ, никто не только изъ человѣковъ, но даже изъ премірныхъ силъ, изъ херувимовъ и серафимовъ. Впрочемъ Богъ не оставилъ насъ въ совершенномъ о Немъ невѣдѣніи. Ибо вѣдѣніе о бытіи Божіемъ самъ Богъ насадилъ въ природѣ каждаго. И сама тварь, ея храненіе и управленіе возвѣщаютъ о величіи Божества... Въ ученіи о Богѣ не все невыразимо, но и не все удобовыразимо; не все недовѣдомо, но и не все доступно для вѣдѣнія... Что Богъ безначаленъ, безконеченъ, вѣченъ, присносущенъ и пр. сіе мы знаемъ и исповѣдуемъ... но въ чемъ состоитъ сущность Божія, какимъ образомъ Богъ существуетъ во всемъ, какимъ образомъ единородный Сынъ и Богъ содѣлался человѣкомъ... того мы не знаемъ и изречь не можемъ“ (Точн. изл. пр. вѣры, гл. 1, 2, изд. 1844 г.). Дальнѣйшее изложеніе ученія о Богѣ, Его свойствахъ и Промыслѣ показываетъ, что св. Іоаннъ Дамаскинъ, не ограничиваясь ученіемъ Священнаго Писанія и Отцевъ Церкви, часто прибѣгаетъ для доказательства своихъ положеній къ философскимъ умозаключеніямъ, чѣмъ на дѣлѣ подтверждаетъ возможность не только богооткровеннаго, но и естественнаго познанія о Богѣ и Его свойствахъ (напр. стр. 5, 7, 8, 10, 11). Мнѣнія Отцевъ Церкви о степени нашего познанія о Богѣ см. въ Догм. Богословіи пр. Макарія, 1850. стр. 85—95.

дившихся подъ вліяніемъ твореній Діонисія Ареопагита (напр. у Еригены), не имѣла значительнаго вліянія на ходъ этой философіи. Не отвергая правъ разума въ дѣлѣ изслѣдованія „вещей божественныхъ“ подъ единственнымъ условіемъ подчиненія его вѣрѣ, средневѣковые мыслители смѣло касались всевозможныхъ вопросовъ о Богѣ и Его отношеніи къ міру и выработали формально-стройныя системы ученія о Богѣ, въ которыхъ на ряду съ богословскими элементами мы встрѣчаемъ значительное обиліе глубокомысленныхъ, чисто философскихъ идей (Анзельмъ, Ѳома Аквинатъ и др.). На смѣну схоластической философіи, вмѣстѣ съ Декартомъ, явилось свободное отъ узъ религіознаго авторитета, чисто раціональное ученіе о Богѣ, получившее въ систематическихъ курсахъ философіи названіе естественнаго или раціональнаго богословія.

Спокойное движеніе философіи, въ области естественнаго богословія, неожиданно было возмущено критикою чистаго разума Канта. Его критика въ этой области была главнымъ образомъ направлена противъ состоятельности раціональныхъ доказательствъ бытія Божія. Но, съ паденіемъ силы доказательствъ самой основной истины раціональнаго богословія, казалось, неудержимо падало и все дальнѣйшее, основанное на этой истинѣ, содержаніе философскаго ученія о Богѣ. Невозможность доказать бытіе Божіе равнялась невозможности знать что-либо о Богѣ. Наиболѣе отчетливое раскрытіе этой мысли о невозможности раціональнаго богопознанія принадлежитъ Якоби.

Якоби исходитъ изъ полной увѣренности въ силѣ тѣхъ возраженій противъ доказательствъ бытія Божія, какія представлены Кантомъ. Его дѣло—выяснить причину такой несостоятельности разума въ познаніи „вещей божественныхъ“.

Причина эта заключается въ самомъ свойствѣ главнаго органа нашего раціональнаго познанія, разсудка. Разсудокъ (Verstand), по его воззрѣнію, есть чисто формальная способность составлять понятія, сужденія, умозаключенія изъ эмпирически даннаго матеріала. Этотъ матеріалъ составляютъ, съ одной стороны, представленія чувствъ внѣшнихъ, съ другой — его собственные внутренніе законы и основанныя на нихъ абстрактныя, категорическія понятія; въ этой области познаваемаго онъ имѣетъ полное приложеніе и значеніе. Но матеріалъ, надъ

которымъ трудится разсудокъ, принадлежитъ къ области условнаго, ограниченнаго бытія; область бытія сверхчувственнаго совершенно ему недоступна. Вращаясь въ сферѣ условнаго, онъ можетъ и приходить только къ началамъ условнымъ и если бы мы захотѣли ограничиться однимъ разсудочнымъ познаніемъ, то послѣдовательно пришли бы къ отрицанію безконечнаго и сверхчувственнаго. Изъ соединенія условнаго съ условнымъ, по законамъ разсудка, можетъ быть выведено только условное: съ нашимъ демонстративнымъ мышленіемъ мы никогда не можемъ выйдти изъ области бытія посредствованнаго, т.-е. изъ связи естественныхъ механическихъ причинъ. Поэтому путь разсудочной демонстраціи, проведенной послѣдовательно, необходимо ведетъ къ матеріализму въ самомъ широкомъ значеніи этого слова, т.-е. къ ограниченію существующаго одною природою и ея механическими законами. Отсюда, очевидно, что раціональное познаніе о Богѣ невозможно; единственное, что можетъ сдѣлать здѣсь разсудокъ, это придти къ убѣжденію въ собственномъ незнаніи, чего и достигла разсудочная философія въ лицѣ Канта *).

Конечно, отрицая права мышленія въ дѣлѣ богопознанія, Якоби находитъ дѣйствительный и надежный источникъ такого познанія въ чувствѣ, иногда называемомъ имъ разумомъ (Vernunft) въ противоположность разсудку (Verstand). Но то, что даетъ намъ это чувство, есть не знаніе, а вѣра; въ Бога, въ Промыслъ, въ духовность души, въ свободу можно только вѣрить, точно также какъ одною только непосредственною увѣренностью мы убѣждаемся въ существованіи внѣшнихъ предметовъ. Если же, основанное на этой вѣрѣ, убѣжденіе въ бытіи Божіемъ и въ другихъ истинахъ Якоби называетъ иногда знаніемъ и даже высшимъ, владычественнымъ знаніемъ, то это въ смыслѣ не собственномъ. Оно не есть знаніе раціональное и потому никогда не можетъ образоваться въ науку, потому что наука предполагаетъ выведеніе, объясненіе одного изъ другаго, а это знаніе есть нѣчто предшествующее всякой зависимости, есть первоначальное „недоступное наукѣ мѣсто истины“.

Та же критика чистаго разума Канта, которая лежитъ въ основѣ ученія Якоби, служитъ болѣе или менѣе отдаленнымъ

*) Jakobi's Werke, изд. 1812 - 1820 г., III, p. 384, 425 и др.

началомъ и тѣхъ современныхъ возраженій противъ возможности положительнаго ученія о Богѣ, которыя исходятъ изъ общей мысли о невозможности для человѣка познанія сущности вещей и о доступности нашему разуму только явленій въ пространствѣ и времени. О томъ, что лежитъ въ основѣ этихъ явленій за предѣлами чувственно познаваемаго, мы не знаемъ и знать не можемъ; здѣсь начинается обширная область не имѣющей научнаго значенія субъективной вѣры *). Очевидно, при такомъ воззрѣніи на границы нашего познанія, достовѣрное познаніе о Богѣ не мыслимо.

---

*) Въ этомъ общемъ воззрѣніи на границы человѣческаго познанія сходятся какъ новѣйшіе нео-кантіанцы (Ланге и др.), защищающіе относительность нашего познанія, такъ и разныхъ оттѣнковъ позитивисты, если только мысль о непознаваемости такъ-называемыхъ ими „сущностей", въ приложеніи къ понятію о Богѣ, какъ абсолютной сущности, не выражаетъ у нихъ замаскированнаго желанія, подъ предлогомъ непостижимости этой сущности совершенно устранить ее не только изъ области познаваемаго, но и изъ области существующаго вообще. Къ воззрѣнію позитивистовъ довольно близко примыкаетъ Спенсеръ. Мы обязаны, говоритъ онъ, каждое явленіе считать обнаруженіемъ нѣкоторой силы дѣйствующей на насъ, а такъ какъ явленія, сколько можемъ знать, простираются безпредѣльно, то должно признать эту силу вездѣприсутствующею; критика же научаетъ насъ, что эта сила совершенно непостижима. Въ этомъ сознаніи непостижимой, вездѣ присутствующей силы, имѣемъ мы то сознаніе, на которомъ покоится религія. Такимъ образомъ мы приходимъ къ точкѣ, у которой сходятся религія и наука... Наше сознаніе природы съ одной ея стороны составляетъ науку (т.-е. со стороны взаимной связи причинъ и слѣдствій въ изслѣдуемыхъ элементахъ), а сознаніе ея съ другой стороны (т.-е. со стороны неизслѣдимости дѣйствующей силы) составляетъ религію. Наука должна оставаться въ мірѣ относительныхъ явленій; религія обнимаетъ безотносительное, абсолютное. Наука должна ограничиться познаваемымъ и остановиться у непознаваемаго, предоставляя его области чувства или религіозной мечтательности, произведенія которыхъ хотя предъ наукой не имѣютъ ни какой цѣли, но въ своемъ источникѣ почтенны, какъ стремленія пополнить область неизвѣстнаго и непознаваемаго (Перв. Нач. гл. V). Это въ сущности тотъ же взглядъ, который былъ высказанъ и Кантомъ, только въ болѣе мягкой формѣ. Кантъ отвергалъ всякую теологію, какъ чистое заблужденіе ума; Спенсеръ признаетъ причину, производящую теологію, достойною уваженія, но впредь осуждаетъ всѣ ея продукты. (Замѣчанія по поводу этого ученія Спенсера, см. у Хлѣбникова: Изслѣдованія и характеристики, 1879 г., стр. 312 — 313.

Самый обыкновенный, постоянно повторяющійся пріемъ доказательства какъ у древнихъ, такъ и у новыхъ защитниковъ мысли о невозможности раціональнаго богопознанія, состоитъ въ указаніи несостоятельности всѣхъ возможныхъ религіозныхъ и философскихъ понятій о Богѣ. Доказывать невозможность познанія его неудовлетворительностію — это обычный пріемъ скептицизма, прилагаемый имъ въ большемъ размѣрѣ ко всему человѣческому познанію; но и въ примѣненіи къ знанію, въ частности, религіозному, онъ столько же несостоятеленъ какъ и въ примѣненіи къ знанію вообще и по тѣмъ же самымъ основаніямъ. Какъ абсолютному, такъ и религіозному скептику мы одинаково можемъ сказать: доказывая несостоятельность существующихъ мнѣній и ученій, вы конечно имѣете какое-либо твердое основаніе называть ихъ несостоятельными; иначе ваше утвержденіе объ ихъ несостоятельности не имѣло бы никакого значенія и смысла, ни для васъ, ни для другихъ. Значитъ, вы имѣете въ своемъ умѣ норму или идеалъ истиннаго знанія, съ которымъ каждое данное мнѣніе или знаніе, вами отвергаемое, не сходится, значитъ, вы имѣете положительное понятіе объ истинѣ и истинномъ знаніи; слѣдовательно, знаніе истины возможно. Примѣняя теперь это разсужденіе, въ частности, къ знанію религіозному, легко видѣть, что самая возможность критики существующихъ понятій о Богѣ, самое доказательство ихъ неистины, предполагаетъ въ нашемъ разумѣ существованіе истиннаго и состоятельнаго понятія о Богѣ, сравнивая съ которыми всѣ данныя понятія о Немъ, мы считаемъ себя въ правѣ оцѣнивать ихъ,—предполагаетъ, слѣдовательно, возможность познанія о Богѣ.

Во всякомъ случаѣ, несостоятельность существующихъ раціональныхъ понятій о Богѣ (даже предполагая, что всѣ они одинаково несостоятельны, что еще требуется доказать) можетъ вести только къ мысли объ относительности, недостаточности познанія о Богѣ, но не къ мысли объ абсолютной его невозможности. Познаніе человѣческое никогда не есть что-либо законченное въ данный моментъ въ извѣстной философской системѣ; по закону познанія ограниченнаго оно всегда находится въ процессѣ бо̀льшаго и бо̀льшаго развитія. Поэтому естественно, что въ каждый данный моментъ оно не только можетъ, но и должно быть недостаточнымъ. Но это

нисколько не говоритъ, чтобы оно не могло быть болѣе достаточнымъ съ дальнѣйшимъ развитіемъ, чтобы оно было абсолютно невозможнымъ. Исторія религіознаго сознанія и философскаго мышленія ясно показываетъ дѣйствительность такого развитія.

Наконецъ, самый фактъ постояннаго существованія религіознаго и философскаго ученія о Богѣ заставляетъ уже предполагать возможность познанія Его. Положимъ, большая часть попытокъ человѣческаго разума въ этомъ отношеніи оказывались неудачными; но несмущаемое никакими неудачами самое стремленіе къ познанію сверхчувственнаго не указываетъ ли по крайней мѣрѣ на глубокую, существенно принадлежащую уму человѣка потребность такого познанія? Если это потребность естественная и законная, то она, какъ всякая нормальная потребность нашей разумной природы, должна найти себѣ соотвѣтственное удовлетвореніе. Она и находитъ такое, хотя и неполное удовлетвореніе въ различныхъ религіозныхъ и философскихъ ученіяхъ о Богѣ, въ тѣхъ доляхъ истины, которыя въ нихъ заключаются и которыя постоянно приращаются съ появленіемъ каждаго новаго ученія, вызваннаго недостатками прежняго. Думать иначе, значитъ, имѣть самое жалкое понятіе о дѣятельности человѣческаго разума, считая всѣ многовѣковыя усилія религіи и философіи въ познаніи сверхчувственнаго непонятнымъ, безсмысленнымъ заблужденіемъ. Кромѣ указанія на фактъ несостоятельности религіозныхъ и философскихъ ученій о Богѣ, защитники мысли о невозможности раціональнаго богопознанія, подтвержденіе ея думаютъ находить въ самой природѣ какъ а) познающаго субъекта, такъ и б) познаваемаго объекта.

а) Намъ нѣтъ нужды останавливать наше вниманіе на томъ возраженіи противъ возможности раціональнаго познанія о Богѣ, которое основывается на общемъ понятіи объ ограниченности познавательныхъ силъ человѣка, ограниченности, которая оттѣняется еще рѣзче сравненіемъ ея съ безграничностію и величіемъ познаваемаго объекта—Бога. Такого рода ограниченность въ сущности можетъ вести только къ мысли о соотвѣтственной ограниченности нашего познанія о Богѣ, но не къ мнѣнію о его невозможности. Болѣе серьезное значеніе по отношенію къ занимающему насъ вопросу имѣютъ

результаты Кантовой теоріи познанія, отразившіеся, какъ мы видѣли, въ ученіи о раціональномъ богопознаніи Якоби, въ мнѣніяхъ позднѣйшихъ послѣдователей этой теоріи и совпадающіе съ воззрѣніемъ позитивистовъ. По этой теоріи, по самому строю нашихъ познавательныхъ способностей нашему мышленію доступно только познаніе явленій въ пространствѣ и времени. Правда, мы имѣемъ въ нашемъ разсудкѣ независимыя отъ опыта апріорныя понятія (категоріи) и основанныя на этихъ понятіяхъ апріорныя познанія; но приложеніе этихъ понятій для цѣлей познанія ограничивается также предметами опыта. Поэтому всякое употребленіе этихъ понятій для познанія предметовъ сверхъопытныхъ невозможно, а вмѣстѣ съ этимъ невозможно и раціональное познаніе о Богѣ. Богъ не есть предметъ непосредственнаго опыта и потому понятіе о Немъ не можетъ быть опредѣляемо при помощи напр. категорій субстанціи, причины, качества и т. п. А такъ какъ подведеніемъ даннаго матеріала мышленія подъ эти категоріи исчерпывается вся дѣятельность разсудка и, кромѣ ихъ, мы не имѣемъ никакихъ другихъ для познанія предметовъ, то, очевидно, понятіе о Богѣ не можетъ быть содержаніемъ раціональнаго мышленія *).

*) Вопросъ о правѣ приложенія къ понятію о Богѣ категорическихъ понятій въ связи съ вопросомъ о степени познаваемости Божества возникъ еще въ древней философіи. Впервые мы встрѣчаемся съ нимъ у Плотина. Онъ рѣшаетъ этотъ вопросъ такъ, что одни изъ категорій считаетъ примѣнимыми къ міру сверхчувственному, другія только къ міру чувственному. Къ первому роду категорій онъ относитъ понятія: бытія, состоянія, движенія, тожества и различія; къ послѣднему: субстанціи (подъ которою разумѣетъ форму, матерію и соединеніе той и другой), акциденціи (качество и количество), отношенія, времени и мѣста, дѣйствія и страданія. Послѣдняго рода категоріи служатъ, по мнѣнію Плотина, отраженіемъ первыхъ идеальныхъ или сверхчувственныхъ. Защитники абсолютной непостижимости Божества (напр. Климентъ, Діонисій Ареопагитъ), какъ мы видѣли, рѣшительно отрицаютъ всякаго рода основанныя на категоріяхъ опредѣленія Божества; Богъ не есть ни сущность, ни единство, ни причина и пр. Блаженный Августинъ также склоняется къ тому мнѣнію, что категоріи не могутъ служить для опредѣленія природы божественной. Богъ не подходитъ ни подъ одну изъ категорій: intelligamus Deum... sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem (De Trinit. V, 2). Даже понятія

Не входя здѣсь въ подробный разборъ гносеологической теоріи Канта *), замѣтимъ только, что коренная ошибка этой теоріи по отношенію къ познанію сверхчувственнаго состоитъ въ томъ, что, ограничивая законное приложеніе категорическихъ понятій и, вмѣстѣ съ тѣмъ, область раціональнаго познанія предметами опыта, онъ понялъ этотъ опытъ, какъ опытъ внѣшній, условливаемый, съ одной стороны, дѣйствіемъ на наши внѣшнія чувства объектовъ эмпирическихъ, съ другой— приложеніемъ къ нимъ апріорныхъ воззрѣній пространства и времени. Такъ какъ Божество, какъ безусловное, не можетъ быть предметомъ *такого* опыта, то оно не можетъ быть и познаваемо разумомъ. Но если-бы была доказана и утверждена возможность опыта или непосредственнаго испытанія воздѣйствія объекта не только по отношенію къ міру условному, но и къ Существу безусловному, то eo ipso утверждалось бы

субстанціи мы приписываемъ Богу въ не собственномъ смыслѣ (abusive). Блаженный Августинъ сомнѣвается даже, можно ли какое-либо положительное выраженіе о Богѣ принимать въ собственномъ смыслѣ и полагаетъ, что съ большею точностію мы знаемъ о Богѣ то, что̀ Онъ не есть, чѣмъ то, что̀ Онъ есть. Но несмотря на все это, блаженный Августинъ далекъ отъ мысли признавать абсолютную непознаваемость Божества; еслибы мы не знали Бога, то не могли бы Его признавать и любить. Притомъ же, самое раскрытіе понятія о Богѣ въ его сочиненіяхъ предполагаетъ реальное значеніе и употребленіе тѣхъ самыхъ категорическихъ понятій, приложеніе которыхъ онъ отрицаетъ въ принципѣ. При такой непослѣдовательности въ ученіи блаженнаго Августина о значеніи для познанія о Богѣ категорій и въ средневѣковой философіи, состоявшей вообще подъ сильнымъ его вліяніемъ, не могло выработаться однообразнаго рѣшенія этого вопроса. Одни изъ схоластиковъ (напр. Абеляръ) признавали полную неприложимость категорій для познанія Божества и въ силу этого учили, что наше мышленіе и нашъ языкъ, связанные категоріями, не могутъ ни мыслить, ни говорить о Богѣ истины; что даже самое понятіе субстанціи не можетъ быть прилагаемо къ Нему. Другіе старались раздѣлить категоріи Аристотеля на такія, которыя могутъ быть приложены къ Божеству въ собственномъ смыслѣ и на такія, которыя употребляются въ смыслѣ несобственномъ; такъ напр., по Алкуину, къ первымъ относятся понятія: субстанціи, количества, качества, отношенія и дѣйствія: къ послѣднимъ—остальныя. Но бо̀льшая часть схоластическихъ философовъ допускала въ познаніи о Богѣ приложимость всѣхъ категорій.

*) Разборъ этой теоріи, въ какой мѣрѣ она имѣетъ отношеніе къ понятію о Богѣ и религіи, см. въ нашемъ изслѣдованіи: „Религія, ея сущность и происхожденіе. 1871 г., въ гл. „Ученіе о религіи Канта“, 68—121.

и право приложенія къ нему категорическихъ опредѣленій и, слѣдовательно, право раціональнаго познанія о Богѣ *).

Въ нашемъ изслѣдованіи о сущности и происхожденіи религіи мы и старались показать какъ возможность такого опыта, такъ и значеніе его въ дѣлѣ познанія о Богѣ. Мы показали что, признаніе непосредственнаго, эмпирическаго элемента въ этомъ познаніи не только не устраняетъ возможности и необходимости знанія посредствованнаго, разсудочнаго, но необходимо предполагаетъ его, а вмѣстѣ съ тѣмъ оправдываетъ и употребленіе категорическихъ понятій въ ученіи о Богѣ **).

Какого бы ни былъ кто мнѣнія о гносеологической цѣнности познанія о сверхчувственномъ, пріобрѣтаемаго путемъ нашего мышленія, во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что раціональное мышленіе есть единственный органъ нашего *познанія* въ точномъ смыслѣ слова. Всякое непосредственное знаніе, будетъ ли то эмпирическое посредствомъ чувствъ внѣшнихъ или знаніе идеальное при помощи чувства внутренняго, можетъ дать только непосредственную *увѣренность* въ существованіи объекта дѣйствующаго на эти чувства; результатъ этой увѣренности есть *вѣра,* которая можетъ быть названа знаніемъ только въ смыслѣ несобственномъ. Поэтому, отвергая возможность знанія раціональнаго, посредствомъ понятій, каковъ бы ни былъ объектъ его, мы отрицаемъ возможность не только извѣстной формы познанія, но возможность знанія вообще ***).

---

*) Правда, по теоріи Канта, и въ такомъ случаѣ отсюда вытекала бы возможность только субъективнаго познанія о Богѣ, подобнаго и параллельнаго тому познанію, какое мы имѣемъ о предметахъ опыта внѣшняго, — познанію, содержаніемъ котораго служатъ явленія, а не сущность вещей (Ding an sich). Но мы здѣсь не касаемся общей гносеологической теоріи Канта; достаточно того, что при предположеніи возможности опыта не только чувственнаго, но и сверхчувственнаго, обезпечивалась бы равноправность какъ эмпирическаго, такъ и идеальнаго познанія, односторонне нарушенная Кантомъ въ пользу перваго. Познаніе о Богѣ было бы настолько законно и возможно, насколько возможно и законно наше познаніе о мірѣ.

**) Религія, ея сущность и происхожденіе. 1871 г., стр. 212—252

***) Поэтому нельзя назвать ни точными, ни правильными выраженія Якоби, въ которыхъ онъ, противуполагая разсудочное знаніе о „вещахъ божественныхъ“ непосредственной увѣренности чувства или вѣрѣ, назы-

Но несостоятельность такого мнѣнія, не говоря о фактѣ постояннаго участія нашего мышленія въ образованіи не только философскихъ, но и религіозныхъ ученій о Богѣ, лучше всего доказывается уже тѣмъ, что это мнѣніе не можетъ быть строго выдержано и послѣдовательно проведено даже тѣми самыми философами, которые его защищаютъ. Такъ напр. Якоби, несмотря на всю свою полемику противъ правъ разсудка въ дѣлѣ богопознанія, несмотря на то, что свою философію по отношенію къ „вещамъ божественнымъ“ называетъ „философіею незнанія“, даетъ намъ однакоже опредѣленныя *понятія* объ этихъ вещахъ. Онъ говоритъ намъ не только о томъ, какъ не должно мыслить о Богѣ, но и о томъ, какъ должно мыслить о Немъ. Но мышленіе есть функція не внутренняго чувства, а разсудка, слѣдовательно, отвергая разсудокъ, Якоби въ своей философіи тайно прибѣгаетъ къ его помощи и тѣмъ признаетъ его значеніе.

То же самое противорѣчіе себѣ мы найдемъ и у другихъ философовъ, которые, исходя изъ того общаго положенія, что категорическія понятія разсудка (субстанціи, единства, причины и др.) имѣютъ приложеніе только къ ограниченному, эмпирическому бытію, отвергаютъ на этомъ основаніи право приложенія ихъ къ бытію сверхчувственному,—а такъ какъ только при помощи этихъ понятій возможно было бы раціональное познаніе о Богѣ,—то и возможность такого познанія вообще. У Канта такое воззрѣніе было естественнымъ и послѣдовательнымъ результатомъ его общей теоріи о субъективности человѣческаго познанія. Но нельзя того же сказать о тѣхъ философахъ, которые, вопреки ученію Канта признавая

ваетъ эту вѣру знаніемъ и притомъ высочайшимъ, самымъ достовѣрнымъ, по истинѣ владычественнымъ знаніемъ (Werke, III, 55, 120). Если имѣть въ виду величіе содержанія познаваемаго вѣрою, то, конечно, знаніе о немъ заслуживаетъ названія высочайшаго и владычественнаго. Но это не говоритъ того, чтобы оно было и со стороны формы высочайшимъ, тѣмъ болѣе единственно возможнымъ для человѣка. Думать такъ значило бы тоже, что утверждать, будто напр. въ непосредственномъ чувственномъ воззрѣніи предметовъ (его также Якоби называетъ вѣрою) мы имѣемъ познаніе болѣе совершенное, чѣмъ раціональное или научное знаніе о тѣхъ же предметахъ, что человѣкъ съ здоровыми чувствами, ясно и живо видящій предметы, знаетъ ихъ лучше, чѣмъ человѣкъ размышляющій о нихъ, ученый.

объективное значеніе категорій, отрицаютъ въ то же время право приложенія ихъ въ дѣлѣ познанія о Богѣ. Такъ Тренделенбургъ въ своихъ „Логическихъ изслѣдованіяхъ“, вопреки Канту, утверждаетъ объективную реальность чистыхъ формъ мышленія; вопреки Гегелю, отрицаетъ ихъ абсолютную реальность. Но полемика противъ Гегеля увлекаетъ его въ противоположную крайность, — отрицанія права приложенія ихъ къ понятію о Богѣ не только въ абсолютномъ, но и въ относительномъ значеніи. Выводя категоріи изъ понятія движенія, которое, по его мнѣнію, есть актъ (That) конечнаго мышленія и конечнаго бытія, онъ на этомъ основаніи утверждаетъ, что и приложеніе они могутъ имѣть только къ конечному бытію. „Мы не имѣемъ никакого права, говоритъ онъ, пространство и время, количество и качество, субстанцію и акциденцію, дѣйствіе и взаимодѣйствіе, такъ какъ они проистекаютъ изъ понятія движенія, простирать по ту сторону этой конечной области бытія. На границѣ этой области мы слагаемъ оружіе нашего конечнаго познанія“. Категоріи имѣютъ объективное значеніе только для міра, а не для Бога; конечное въ своемъ познаніи не можетъ перейти само за себя, къ безконечному; безконечное выходитъ за границы понятій, которыя и имѣютъ значеніе только для условнаго духа и условныхъ вещей и т. п. *).

Но утверждая такъ рѣшительно непознаваемость Божества при помощи конечныхъ, категорическихъ понятій разсудка, Тренделенбургъ въ то же время не только не отрицаетъ возможности богопознанія вообще, но и указываетъ способы его. Міръ, конечное, по его мнѣнію, есть отображеніе Божественнаго существа „Чѣмъ шире мы объемлемъ это отображеніе, чѣмъ глубже всматриваемся въ него, тѣмъ болѣе становится оно для насъ Его откровеніемъ. Безконечное является намъ въ конечномъ, какъ въ зеркалѣ“ **). Далѣе Тренделенбургъ защищаетъ такъ-называемое имъ органическое міросозерцаніе въ противоположность физическому или механическому; особенность этого міросозерцанія состоитъ въ томъ, что оно признаетъ міръ первоначально существующимъ

*) Log. Untersuch. II, 338, 349, 368.
**) Log. Untersuch. II, 362.

въ мысли Божества, что мысль, имѣющую бытіе въ умѣ Творца оно считаетъ предположеніемъ (Prius) міра. Задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы познать эту мысль и сообразно съ нею установить свои отношенія въ людямъ и другимъ вещамъ *).

Согласить эти столь ясно выраженныя воззрѣнія, предполагающія познаваемость Божества, съ мыслію о неприложимости для этого познанія категорическихъ понятій мышленія, намъ представляется крайне затруднительнымъ. Міръ, по мнѣнію Тренделенбурга, есть отображеніе Божества, Его откровеніе; безконечное является въ конечномъ какъ въ зеркалѣ; въ мірозданіи выражается духъ Творца, какъ въ поэтическомъ произведеніи мысль поэта и пр. Но въ чемъ же можетъ состоять это отображеніе Божества въ реальномъ бытіи и какимъ образомъ мы можемъ понимать это отображеніе, если отвергнемъ право приложенія къ познанію абсолютнаго тѣхъ понятій разума, которыми только и условливается возможность какого бы то ни было познанія? Можемъ ли мы говорить о Богѣ, какъ о Творцѣ міра, считая неприложимымъ къ Нему понятіе причины? Можемъ ли мы говорить о Его высочайшей мудрости и заключать о ней на основаніи цѣлесообразности въ мірѣ, не признавая объективности по отношеніи къ Нему и Его дѣйствіямъ идеи цѣли? Можемъ ли говорить о Промыслѣ, не допуская понятія отношенія Его къ міру? Можемъ ли называть Его единымъ, не имѣя въ виду категоріи количества, святымъ, благимъ, забывая о

*) Logisch. Untersuch. II, 362, 361, 387, 389. Подробнѣе свои мысли о способѣ богопознанія Тренделевбургъ выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Когда мы читаемъ какую-либо поэму, то мы какъ бы собираемъ мало-по-малу изъ частей мысль цѣлаго, сосредоточиваемъ ее въ одномъ образѣ, который затѣмъ для насъ обратно освѣщаетъ смыслъ частей. Только изъ частей уразумѣваемъ мы цѣлое и наоборотъ изъ цѣлаго части. Міръ мы читаемъ не иначе какъ подобнаго рода поэму. Какъ скоро мы отъ единичныхъ явленій идемъ къ ихъ основѣ, отъ частей стремимся къ цѣлому, мы идемъ путемъ опыта. Какъ скоро части получаютъ новый свѣтъ отъ предварительно понятаго цѣлаго, насъ руководитъ идея. Опытъ и идея, поэтому, содѣйствуютъ другъ другу и чѣмъ больше они проникаютъ другъ друга, тѣмъ больше наше познаніе. Какъ духъ поэта говоритъ намъ изъ его поэмы, такъ и Богъ вѣщаетъ намъ изъ міра. Конечно, міръ, который мы читаемъ, есть только отрывокъ, но и въ немъ достаточно для насъ дано, чтобы пони-

категоріи качества и пр.? Послѣдовательность требуетъ допустить что-либо одно изъ двухъ; или признать субъективное значеніе категорій не только по отношенію къ познанію сверхчувственнаго, но и чувственнаго, въ смыслѣ Канта; или признать объективное значеніе ихъ не только въ приложеніи къ бытію условному (что допускаетъ Тренделенбургъ), но и безусловному. На право такого приложенія указываетъ уже самый характеръ категорическихъ понятій, какъ безусловно всеобщихъ и необходимыхъ опредѣленій нашего мышленія. Въ этомъ отношеніи разсудокъ не дѣлаетъ и не можетъ дѣлать различія между мыслимыми объектами и какъ скоро что-либо *мыслится* и познается, оно необходимо мыслится и познается при помощи категорій: это законъ разума, самая природа его. Этимъ и объясняется противорѣчіе себѣ всѣхъ тѣхъ философовъ, которые, рѣшительно отвергая права разума въ дѣлѣ познанія Божества, въ то же время предлагаютъ намъ положительныя понятія о Богѣ, которыя не могутъ ни образоваться въ ихъ собственномъ разумѣ, ни быть мыслимы и передаваемы другимъ иначе, какъ при помощи тѣхъ самыхъ категорій, примѣненіе которыхъ въ дѣлѣ познанія о Богѣ въ теоріи отвергается. Итакъ, и на основаніи самаго факта существованія различныхъ понятій о Богѣ, даже у тѣхъ философовъ, которые въ принципѣ отвергаютъ возможность такихъ понятій, и на основаніи свойства самого разума, какъ единственной и всеобщей познавательной способности (въ точномъ смыслѣ), мы должны допустить возможность раціональнаго богопознанія, вопреки мнѣнію объ абсолютной непознаваемости Божества. Дѣйствительно, если познаніе есть одно изъ существенныхъ преимуществъ и достоинствъ духов-

---

мать величіе творческаго Духа. Міръ есть отображеніе Его существа. Чѣмъ шире мы объемлемъ это отображеніе, чѣмъ глубже всматриваемся въ него, тѣмъ болѣе становится оно для насъ Его откровеніемъ. Природа и исторія,—это два различныхъ листа одного цѣлаго... Ни тому, кто читаетъ невнимательно, ни тому, кто читаетъ безъ смысла, не открывается идея цѣлаго. Лѣнивымъ или неразумнымъ читателямъ подобны и науки, какъ скоро онѣ не признаютъ Безусловнаго“ (стр.351). Но не только въ природѣ и исторіи видитъ Тренделенбургъ откровеніе божественной идеи. Въ самомъ себѣ, какъ индивидуумѣ, человѣкъ можетъ находить отношеніе къ абсолютному: „нравственный человѣкъ является намъ какъ микрокозмъ свободной, въ мірѣ осуществленной, мысли божественной“ (358).

ной природы человѣка, и разумъ есть единственный органъ такого познанія, то въ высшей степени странно было бъ предположить, что дѣятельность его должна быть органичена одною только низшею стороною бытія, — міромъ внѣшнимъ, а что всякая попытка его проникнуть въ область, лежащую по ту сторону чувственнаго бытія, есть совершенно незаконная и, потому, не ведущее ни къ чему кромѣ заблужденія притязаніе. Странно предположить, чтобы для человѣка навсегда было закрыто то, что для него всего цѣннѣе, что составляетъ высшую истину и высшій объектъ знанія и имѣетъ величайшую важность для жизни практической, тогда какъ для него открыто знаніе низшее, которое само по себѣ можетъ имѣть только низшее, временное значеніе и что въ сущности не можетъ быть вполнѣ и понято безъ знанія высшаго. Ибо міръ безъ Бога и безъ знанія Бога не есть дѣйствительно понятый и познанный міръ.

б) Такимъ образомъ въ свойствахъ и назначеніи нашей познавательной способности нѣтъ никакихъ основаній къ ограниченію ея предѣлами одного условнаго бытія; напротивъ, познаніе безусловнаго необходимо требуется самою задачею нашего познанія. Но можетъ быть препятствіе къ осуществленію такой возможности заключается въ свойствѣ самого познаваемаго объекта? Бога мы мыслимъ Существомъ премірнымъ, по своимъ свойствамъ и совершенствамъ безконечно превосходящимъ всѣ сотворенныя вещи и отличнымъ отъ нихъ. Вслѣдствіе этого, мы не можемъ найти никакихъ точекъ соприкосновенія между бытіемъ условнымъ и безусловнымъ, которыя дѣлали бы возможнымъ какое-либо познаніе о послѣднемъ.

На абсолютное отличіе Божества по бытію и совершенствамъ отъ бытія условнаго, — въ частности отъ нашего ограниченнаго, познающаго *я* съ его ограниченными, поэтому, законами и формами познанія, постоянно указывали философы, отрицавшіе возможность раціональнаго познанія о Богѣ, какъ на существенное препятствіе къ такому познанію.

Но прежде всего, существенное отличіе познаваемаго отъ познающаго необходимо ли должно вести къ отрицанію возможности самого познанія? Познаемъ же мы предметы матеріальные, несмотря на признаваемое нами существенное отли-

чіе духа отъ матеріи; не должны ли мы тѣмъ болѣе допустить возможность познанія высочайшаго духовнаго и сверхчувственнаго объекта? Наша разумная природа во всякомъ случаѣ имѣетъ болѣе близости и сродства съ міромъ духовнымъ, чѣмъ съ вещественнымъ.

Далѣе, дѣйствительно ли высочайшее Существо до такой степени противоположно бытію условному, что между ними ни въ какомъ отношеніи не можетъ быть ничего общаго, а для нашего разума никакихъ точекъ соприкосновенія съ познаваемымъ, что дѣлаетъ невозможнымъ и самое познаніе?

Защитники абсолютной непостижимости Божества основаніе ея находятъ въ абсолютномъ отличіи Творца отъ творенія по бытію и совершенствамъ. Но если Богъ есть Существо абсолютно совершенное, то въ силу этого самого совершенства и міръ онъ долженъ создать столько совершеннымъ, сколько то возможно подъ условіемъ ограниченности его бытія. Во всякомъ случаѣ, никто не станетъ противоположности между Богомъ и міромъ проводить до такой степени, чтобы не признавать въ мірѣ никакого совершенства, считать все въ немъ зломъ и недостаткомъ. Думая такъ, мы отрицали бы въ Богѣ то самое совершенство, абсолютный характеръ котораго думали утверждать; создавая абсолютно злое и несовершенное, Онъ не можетъ и самъ быть совершеннымъ. Если же въ мірѣ есть совершенство, даже болѣе, — есть совершенство до такой степени, до какой только это возможно для условнаго бытія безъ потери его ограниченности, то очевидно, должно быть признано нѣчто аналогическое и общее между Богомъ и міромъ. Ибо, если Богъ есть абсолютное совершенство и первоисточникъ всякаго бытія и совершенства, то всякое ограниченное совершенство можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только отраженіемъ и подобіемъ того совершенства, которое заключается въ Богѣ. Совершенства міра должны заключать въ себѣ реальныя указанія на совершенства Творца; по нимъ, какъ по дѣйствіямъ и отображеніямъ, мы можемъ составлять понятія о дѣйствующей и первообразной причинѣ по общему закону умозаключающей дѣятельности разсудка. Итакъ, признавая существованіе реальныхъ совершенствъ въ мірѣ, мы тѣмъ самымъ

должны признать возможность познанія Творца міра и Его свойствъ.

Но такъ какъ отраженіе совершенствъ Творца въ твореніи по самому понятію условности и ограниченности сотвореннаго можетъ быть только ограниченнымъ, то этимъ само собою уже предполагается ограниченность нашего познанія о Богѣ. Въ познаваемомъ объектѣ, какъ несоизмѣримомъ съ силами познающаго субъекта, всегда должно оставаться нѣчто недоступное познанію. Если же теперь вспомнимъ все величіе природы безусловной по бытію и совершенствамъ и сравнимъ ее съ ограниченностью нашей природы, то легко увидимъ, до какой степени должно быть велико это недоступное познанію въ Богѣ и до какой степени ограниченно наше познаніе. Въ сравненіи съ величіемъ предмета, его, конечно, можно бы назвать вполнѣ ничтожнымъ, если бы въ этомъ названіи не заключалось опасности по примѣру тѣхъ философовъ, о которыхъ мы говорили, смѣшать понятія *непостижимости* и *непознаваемости* и на этомъ основаніи отрицать возможность какого бы то ни было познанія о Богѣ.

Но непостижимость и непознаваемость—понятія вовсе не тожественныя. Это можно видѣть даже на отношеніи нашего познанія къ знанію вещей условныхъ и ограниченныхъ. И въ дѣлѣ познанія предметовъ окружающей насъ видимой природы мы не можемъ сказать, чтобы постигли сущность какой-либо вещи вполнѣ; въ этомъ свидѣтельствуетъ уже самая ограниченность и постоянная усовершаемость нашего познанія. Еслибы намъ удалось постигнуть сущность какой-либо вещи, то мы, очевидно, узнали бы ее вполнѣ и наше познаніе ея остановилось бы и закончилось; но законченнымъ наше знаніе не назоветъ никто, даже о самой ничтожной вещи. Такимъ образомъ и въ области познанія внѣшняго міра всегда въ силу ограниченности нашего знанія должно оставаться нѣчто непостижимое, хотя эта непостижимость нисколько не препятствуетъ познаваемости вещей. Тоже самое, но конечно въ несравненно высшей степени, должно имѣть мѣсто и въ отношеніи къ познанію бытія сверхчувственнаго. Ограниченное существо, конечно, не можетъ постигнуть и вполнѣ понять Существо неограниченное; только безконечный Богъ можетъ обнять и понять Самого Себя; Богъ, нами понятый, не былъ

бы уже и Богомъ, потому что Онъ сталъ бы тогда ограниченнымъ. Но тѣмъ не менѣе непостижимость Божества не отнимаетъ у нашего разума права и возможности познавать Его въ мѣру силъ нашего разума и въ мѣру откровенія его совершенствъ въ бытіи сотворенномъ.

Религіозное сознаніе во всѣхъ сколько нибудь развитыхъ религіяхъ съ особенною живостію признаетъ мысль о непостижимости Божества. Не то мы находимъ въ области философіи. Въ нѣкоторыхъ системахъ мы не только не находимъ яснаго признанія этой непостижимости и точнаго опредѣленія границъ познаваемаго и непознаваемаго въ Божествѣ, но замѣтно выступающее притязаніе дать о Богѣ полное и адекватное познаніе. Очевидно, это можетъ имѣть мѣсто только въ тѣхъ системахъ, которыя въ мірѣ видятъ не отличное отъ Творца по существу Его твореніе, но реальное обнаруженіе Его собственной природы, а въ разумѣ человѣческомъ органъ не относительнаго, а безусловнаго вѣдѣнія, — таковы системы идеалистическаго пантеизма *). Если міръ есть реальное самооткровеніе Божества, то, очевидно, законы и формы міроваго бытія представляютъ намъ законы и формы его собственной жизни; а такъ какъ и самый нашъ разумъ есть также самооткровеніе Божества (самопознаніе его въ людяхъ), то очевидно и то, что ему принадлежитъ абсолютное, божественное вѣдѣніе, вполнѣ адекватное божественной природѣ, которой онъ составляетъ одну высшую модификацію. Такое воззрѣніе на характеръ нашего познанія о Богѣ ясно высказываетъ Гегель. Его логика, не обинуясь, утверждаетъ, что, раскрывая царство чистой мысли самой въ себѣ, она представляетъ самый процессъ саморазвитія Божества, какъ оно есть въ своемъ вѣчномъ бываніи (Werden) прежде сотворенія природы и конечнаго духа. Чистое понятіе, раскрытіемъ

*) Впрочемъ, не въ этихъ только системахъ встрѣчается мысль о совершенной постижимости Божества. Въ древности эту мысль приписывали аріанамъ, хотя мы не знаемъ точно, чѣмъ она мотивировалось у нихъ. Такъ Аэцій будто бы говорилъ о себѣ: „я знаю Бога столь ясно и совершенно, что не могу знать и себя самаго въ такой мѣрѣ, какъ знаю Бога“, а Евномій хвалился, что онъ въ точности знаетъ самую сущность Божію и вообще имѣетъ такое же познаніе о Богѣ, какое Богъ — о самомъ себѣ“. Догм. Богосл. Макарія, 88.

котораго занимается логика, по его мнѣнію, есть абсолютное, божественное понятіе и логическій процессъ есть непосредственное представленіе самоопредѣленія Бога къ бытію. Его дальнѣйшая философія, — природы и духа, будучи приложеніемъ абстрактныхъ, логическихъ категорій къ опредѣленному бытію, въ сущности, не что иное, какъ раскрытіе жизни самого же Божества въ формахъ инобытія и возвращенія къ себѣ. Поэтому совершенно вѣрно духу своей системы Гегель могъ сказать, что предметъ его философіи есть Богъ и изъясненіе Бога.

Въ нашемъ изслѣдованіи о пантеизмѣ *), мы старались указать несостоятельность этого воззрѣнія въ его ученіи о Богѣ и Его отношеніи къ міру. Этого достаточно, чтобы убѣдить насъ, что то мнимое абсолютное познаніе о Богѣ, которое онъ себѣ приписываетъ, есть не что иное, какъ чистое и опасное самообольщеніе ума. Самая мысль о возможности такого познанія есть верхъ философской гордости, которая сама себя наказываетъ и обличаетъ тѣмъ, что въ результатѣ даетъ такое понятіе о Богѣ, которое не только не возвышаетъ уровня нашего религіознаго и философскаго сознанія, но низводитъ его на ту низшую степень, съ которой оно возвысилось путемъ долговременнаго развитія. Послѣдовательно проведенный пантеизмъ отрицаетъ религію уже тѣмъ самымъ, что, отрицая субстанціональное различіе между сотвореннымъ и Творцемъ, уничтожаетъ возможность живаго взаимоотношенія между ними, въ чемъ и состоитъ сущность религіи.

Но и признавая, вопреки пантеизму, условность нашего познанія о Богѣ, мы должны сдѣлать шагъ еще дальше, — нѣсколько ограничить самую эту условность. Прежде всего, можно представить себѣ эту условность такимъ образомъ, что она ничѣмъ не отличается отъ общей законосообразной условности нашего познанія, что по гносеологическому значенію, поэтому, нѣтъ никакого характеристическаго отличія между

*) См. стр. 45 и слѣд. Ср. также: Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, томъ второй, выпускъ первый, стр. 245 и слѣд.

познаніемъ Божества и знаніемъ окружающихъ насъ условныхъ предметовъ, въ какой мѣрѣ оно опредѣляется законами нашего ограниченнаго познанія вообще. Богъ непостижимъ настолько, насколько непостижима для насъ сущность и другихъ предметовъ, поэтому и Бога мы можемъ знать также и столько же, сколько и другіе объекты нашего познанія.

Хотя такое воззрѣніе не противорѣчитъ мысли объ условности нашего познанія о Богѣ, но само по себѣ оно упускаетъ изъ виду нѣкоторыя особенности этого познанія, которыя не позволяютъ намъ ставить его въ уровень со всякаго другаго рода познаніемъ. Къ признанію такихъ особенностей ведетъ насъ какъ понятіе объ объектѣ этого познанія, такъ и наблюденіе надъ познающимъ субъектомъ.

Степень нашего познанія, его достоинство и совершенство опредѣляются не однимъ только качествомъ нашей познавательной силы и степенью ея приложенія къ познанію, но и различіемъ самихъ познаваемыхъ объектовъ. Въ самомъ обыденномъ ходѣ нашего познанія мы различаемъ предметы болѣе трудные и болѣе легкіе для знанія, болѣе доступные для насъ и менѣе доступные. Но что такое въ сущности доступность или недоступность, трудность или легкость познанія предметовъ, въ какой мѣрѣ она зависитъ не отъ субъективнаго отношенія къ нимъ познающаго лица, но отъ свойства самихъ предметовъ? Теоретически рѣшая этотъ вопросъ, мы могли бы сказать, что наиболѣе доступнымъ для насъ должно быть то, что ближе къ намъ по природѣ и по условіямъ своего существованія; чѣмъ дальше отъ насъ предметъ познанія, чѣмъ меньше представляетъ онъ точекъ соприкосновенія съ окружающимъ насъ и нами самими, тѣмъ труднѣе познаніе его. Отсюда уже видно, что по самому существу дѣла окружающій насъ физическій и человѣческій міръ долженъ быть удобопознаваемѣе, чѣмъ міръ сверхчувственный и Божество. Хотя отраженіе Его совершенствъ мы находимъ въ бытіи конечномъ, но, съ одной стороны, это отраженіе само по себѣ можетъ быть только ограниченнымъ, съ другой, самый отражающій эти совершенства міръ не есть законченное и установившееся цѣлое, но находится въ процессѣ развитія. Природа и человѣкъ имѣютъ свою исторію, которая не завершена въ настоящій моментъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ мы не имѣемъ передъ собою

откровенія совершенства Божія въ той полнотѣ, въ какой оно можетъ служить средствомъ къ познанію Его, мы не имѣемъ права разсчитывать на одинаковую гносеологическую цѣнность познаній о Богѣ и познаній о мірѣ и человѣкѣ, въ какой мѣрѣ послѣднее касается фактовъ совершившихся и остановившихся. Мы естественно можемъ легче познавать и лучше знать то, что ниже насъ (міръ внѣшній); меньше то, что наравнѣ съ нами (мы сами и міръ человѣческій); еще меньше то, что выше насъ (Богъ и міръ сверхчувственный). Исторія развитія человѣческой мысли подтверждаетъ этотъ выводъ, когда показываетъ намъ, что наибольшей ясности и точности достигаетъ наше эмпирическое познаніе внѣшней природы; не напрасно называютъ это познаніе точнымъ, положительнымъ въ извѣстномъ смыслѣ слова. Менѣе точности и устойчивости представляютъ намъ познанія о человѣкѣ и о мірѣ психическомъ. О недостаткахъ нашего раціональнаго познанія о Богѣ мы достаточно говорили въ представленномъ нами изложеніи процесса развитія религіознаго сознанія и философскаго мышленія о Богѣ.

Если въ опредѣленіи степени и цѣнности раціональнаго познанія о Богѣ, въ сравненіи съ другими формами познанія, философскій умъ не всегда съ достаточною ясностью обращалъ вниманіе на особенность познанія высочайшаго объекта, то онъ, можно сказать, совершенно упускалъ изъ виду одну особенность познающаго субъекта, которая имѣетъ особенную важность въ дѣлѣ богопознанія. На основаніи фактическаго состоянія нашего богопознанія въ сравненіи съ познаніемъ предметовъ эмпирическаго міра, мы приходимъ къ убѣжденію въ нѣкоторой ненормальности состоянія той стороны нашего духа, которою онъ обращенъ къ міру сверхчувственному. Не всѣ недостатки въ нашемъ богопознаніи могутъ быть отнесены исключительно или на общую ограниченность нашихъ познавательныхъ силъ, или на неограниченность и потому естественную малодоступность познаваемаго объекта. Среди этихъ недостатковъ есть одинъ коренной и непокрываемый этими причинами и указывающій на особый источникъ своего происхожденія. Этотъ недостатокъ состоитъ въ недостаточной ясности, силѣ и живости того первоначальнаго сознанія о Богѣ, которое должно лежать въ основѣ всѣхъ дальнѣйшихъ поня-

тій о Немъ и которое своимъ началомъ должно имѣть непосредственное воздѣйствіе Божества на нашъ духъ, которое можно назвать откровеніемъ естественнымъ. Имѣя въ виду, что человѣкъ какъ существо духовно-органическое поставленъ въ средоточіи двухъ міровъ, чувственнаго и сверхчувственнаго, и что послѣдній имѣетъ къ нему столь же родственное отношеніе, какъ и первый, мы должны бы предположить, что первоначальное познаніе или, лучше, сознаніе того и другаго будетъ одинаково сильно и живо. Но далеко не такъ на самомъ дѣлѣ. Тогда какъ предметы внѣшніе отпечатлѣваются въ нашемъ сознаніи съ ясностію, недопускающею разногласія и противорѣчій, представленія наши о мірѣ сверхчувственномъ большею частію смутны и темны; разумѣемъ здѣсь естественное знаніе безъ помощи Откровенія. Тогда какъ познанія наши о мірѣ чувственномъ, какъ скоро они получатъ достаточную степень научной ясности и опредѣленности, принимаются всѣми безспорно, познанія наши о мірѣ высшемъ представляютъ множество противорѣчащихъ и неустойчивыхъ понятій, раздѣляющихъ людей по ихъ религіознымъ вѣрованіямъ.

Но всего важнѣе для насъ въ настоящемъ случаѣ то явленіе, что не только различныя стороны въ идеѣ Божества, но и самый фактъ бытія Божія, который долженъ лежать въ основѣ всѣхъ дальнѣйшихъ познаній о Немъ, не представляется нашему уму съ такою ясностію и убѣдительностію какъ фактъ существованія внѣшнихъ предметовъ, дѣйствующихъ на наши внѣшнія чувства. Мы имѣемъ въ виду не сознательное отрицаніе этого факта напр. въ матеріализмѣ. Существованіе такого отрицанія также мало могло бы говорить противъ достаточной живости и твердости первоначальнаго богосознанія, какъ существованіе абсолютнаго идеализма, отрицающаго истину бытія и реальность чувственнаго міра. То и другое явленіе принадлежитъ къ сферѣ абстрактнаго философскаго мышленія и въ особенностяхъ его находитъ свое объясненіе, хотя и здѣсь сравнительно большее и легчайшее распространеніе въ обществѣ матеріалистическихъ идей въ сравненіи съ крайнимъ идеализмомъ заставляетъ предполагать какую-либо новую привходящую причину, не заключающуюся въ одномъ, хотя бы то и одностороннемъ, увлеченіи философской мысли. Глубочайшая причина того явленія, что изъ двухъ,

повидимому, равноправныхъ отрицаній бытія чувственнаго и сверхчувственнаго, человѣкъ охотнѣе избираетъ первое, заключается въ противорѣчащей идеальной природѣ человѣка меньшей ясности богосознанія, чѣмъ міросознанія, въ большей настойчивости, съ какою завѣряетъ о своемъ бытіи міръ чувственный, чѣмъ сверхчувственный. Результатомъ этого и бываетъ то, что при другихъ содѣйствующихъ условіяхъ реальность послѣдняго почти исчезаетъ для человѣка, онъ готовъ совершенно отрицать ее. Но и не доходя до такого помраченія, естественное религіозное сознаніе, какъ показываетъ весь историческій ходъ его развитія, повсюду обнаруживаетъ другой существенный недостатокъ, состоящій въ томъ, что онъ постоянно смѣшиваетъ божественное съ небожественнымъ, сверхчувственное съ чувственнымъ и міровымъ бытіемъ. Этотъ недостатокъ не только общая принадлежность всѣхъ политеистическихъ религій, но незамѣтно вкрадывается во всѣ почти философскія понятія о Богѣ, несмотря на все желаніе отвлеченной мысли освободить эти понятія отъ чувственнаго элемента. Мы видѣли, что этого недостатка не чуждъ самый абстрактный идеалистическій пантеизмъ, привносящій въ понятіе о Богѣ чисто міровыя категоріи, какъ опредѣленія его природы. Причиною этого недостатка опять можетъ быть только ненормальная смутность богосознанія, по которой божественное является намъ не въ своей чистотѣ и рѣзкой отдѣльности отъ міра, но какъ бы въ туманѣ отовсюду налегшаго на умъ человѣка чувственнаго бытія, вполнѣ разсѣять который не помогаютъ ему всѣ усилія абстрактной мысли.

Указанное нами исключительное положеніе человѣка въ отношеніи къ богосознанію нисколько не говоритъ о его абсолютной невозможности, но только объ особенной трудности. Оно предостерегаетъ насъ, далѣе, отъ увлеченія касательно истинной цѣнности выводимыхъ раціональнымъ путемъ понятій о Богѣ. По самому существу дѣла, эти понятія не могутъ имѣть притязанія на такую же точность, устойчивость и въ силу этого общеубѣдительность, какъ познанія эмпирическія. Но, если въ тоже время по самому содержанію этихъ понятій и по ихъ значенію для умственной и нравственной жизни человѣка они необходимо должны имѣть эту устойчивость, то они должны искать своего высшаго подтвержденія гдѣ-либо

въ иной области, чѣмъ область чистаго знанія. Это указываетъ намъ на необходимость божественнаго, сверхъестественнаго Откровенія для естественнаго богопознанія. Такое Откровеніе было бы излишне въ дѣлѣ познанія природы; но помощь его необходима тамъ, гдѣ самъ разумъ находится въ исключительномъ и особенномъ положеніи, что, какъ мы видѣли, и имѣетъ мѣсто въ отношеніи познанія о Богѣ.

2) Показавши возможность раціональнаго познанія о Богѣ и его границы, мы должны теперь указать его основное начало и методъ. Необходимость указанія такого начала и способовъ раскрытія его заключается уже въ самомъ понятіи *раціональнаго* познанія о Богѣ. Характеръ этого познанія въ отличіи его отъ познанія эмпирическаго и основаннаго на вѣрѣ, его раціональность и состоитъ именно въ томъ, что оно есть знаніе изъ принциповъ, требующее, чтобы было установлено твердое общее начало, изъ котораго съ логическою послѣдовательностію развивались бы всѣ дальнѣйшія понятія, относящіяся къ данному предмету, и чтобы эти понятія были выведены правильнымъ методомъ.

Метафизика, анализируя различные начала и способы раціональнаго раскрытія понятія о Богѣ, издавна свела ихъ къ тремъ основнымъ, которые назвала методами или путями, ведущими къ познанію Божества. Это 1) методъ или путь причинности (via causalitatis); 2) путь отрицанія (via negationis) и 3) путь превосходства или аналогіи (via eminentiae s. analogiae).

Путь или методъ *причинности* исходитъ изъ понятія о Богѣ, какъ высочайшей причинѣ бытія, и отсюда старается вывести дальнѣйшія болѣе конкретныя опредѣленія предикатовъ Божества. Такъ какъ въ произведеніи или дѣйствіи не можетъ заключаться ничего, что какимъ бы то ни было образомъ не заключалось въ производящей причинѣ; то, очевидно, въ Богѣ, какъ высочайшей причинѣ, должны заключаться тѣ опредѣленности или свойства, которыя мы находимъ въ происшедшемъ отъ Него міровомъ бытіи. Отсюда видно, что мы имѣемъ право заключать отъ свойствъ міра къ свойствамъ высочай-

шей Причины его и переносить нѣкоторыя свойства, замѣчаемыя нами въ бытіи ограниченномъ, на Существо высочайшее и, такимъ образомъ, составлять понятіе о Его дѣйствительныхъ свойствахъ.

Но такъ какъ въ то же время Богъ есть не только абсолютная причина бытія, но и причина неограниченная и всесовершенная, то, очевидно, что не всѣ свойства, замѣчаемыя нами въ бытіи ограниченномъ мы имѣемъ право переносить на Существо высочайшее. Мы должны отстранить отъ Него всѣ несовершенства и ограниченія бытія условнаго и, такимъ образомъ, очистить понятіе о первой причинѣ отъ несвойственныхъ ей предикатовъ. Это и есть путь *отрицанія.*

Но путемъ отрицанія достигается еще не полное понятіе о Богѣ. Хотя, за исключеніемъ несвойственныхъ Божеству предикатовъ, останутся достигнутые путемъ или методомъ причинности положительные предикаты бытія, но эти предикаты сами по себѣ будутъ однакоже выражать свойства бытія условнаго. Чтобы они могли стать свойствами природы неограниченной и всесовершенной, мы должны снять ихъ ограниченія, возвысить ихъ до абсолютной степени. Какимъ образомъ можетъ быть достигнуто это возвышеніе найденныхъ путемъ причинности и очищенныхъ методомъ отрицанія предикатовъ условнаго бытія до абсолютнаго значенія, долженъ показать намъ методъ или путь *превосходства,* то-есть возвышенія ограниченныхъ совершенствъ до превосходной степени. Такъ какъ здѣсь для опредѣленія свойствъ Божества, хотя берутся свойства или совершенства, замѣчаемыя нами и въ бытіи ограниченномъ, но въ то же время очищаются отъ ограниченій и возвышаются до абсолютности, то, очевидно, они уже не тожественны со свойствами бытія ограниченнаго, а только подобны или аналогичны съ ними. Поэтому методъ возвышенія справедливо называется нѣкоторыми методомъ *аналогіи.*

Какой изъ этихъ трехъ методовъ или способовъ опредѣленія понятія о Богѣ есть главный и коренной? Какому изъ нихъ мы должны отдать, поэтому, преимущество въ выведеніи предикатовъ Божества? Въ метафизикахъ съ теистическимъ направленіемъ обыкновенно отвѣчаютъ, что въ отдѣльности ни одинъ изъ нихъ недостаточенъ для установленія истиннаго понятія о Богѣ, но всѣ въ совокупности, дополняя одинъ

другой, вполнѣ достигаютъ своей цѣли. Но для истинно-философской постановки вопроса о началѣ и методѣ выведенія свойствъ Божества подобный отвѣтъ не можетъ быть признанъ удовлетворительнымъ.

Прежде всего, съ формальной стороны, здѣсь обращаетъ на себя вниманіе отсутствіе требуемаго раціональнымъ мышленіемъ единства принципа и его обоснованія. Мы имѣемъ передъ собою три различныхъ метода, но не видимъ начала, изъ котораго они вытекали бы съ логическою необходимостію въ томъ именно, а не другомъ числѣ. При отсутствіи такого начала невольно возникаетъ сомнѣніе: всѣ ли они суть дѣйствительно самостоятельные методы? Нельзя ли ихъ свести къ одному какому-либо, по крайней мѣрѣ, ограничиться однимъ изъ нихъ, какъ важнѣйшимъ?

Съ другой стороны, разсматривая эти методы съ матеріальной стороны, мы найдемъ тоже указаніе на необходимость объединяющаго ихъ и оправдывающаго начала. Въ частности каждый изъ этихъ методовъ признается недостаточнымъ для достиженія своей цѣли, — установленія истиннаго понятія о Богѣ, и только въ ихъ взаимной связи они могутъ вести къ ней. Но если каждый изъ нихъ недостаточенъ, то гдѣ начало или критерій для опредѣленія этой недостаточности? Гдѣ то начало, на основаніи котораго мы вообще считаемъ достаточными или недостаточными понятія о Богѣ, выводимыя при помощи каждаго изъ этихъ методовъ, въ силу котораго комбинируемъ тѣ изъ нихъ, которыя признали удовлетворительными, и соединяемъ ихъ въ одно цѣлое? Очевидно, это начало и этотъ критерій должны заключаться не въ самыхъ методахъ (изъ которыхъ каждый въ отдѣльности признается недостаточнымъ), но гдѣ либо внѣ ихъ и выше ихъ.

Необходимость такого единаго начала всегда сознавалась въ болѣе глубокихъ философскихъ системахъ, и это сознаніе выражалось въ стремленіи философовъ выставить на первый планъ одинъ какой-либо изъ указанныхъ методовъ, за исключеніемъ, по крайней мѣрѣ, крайнимъ умаленіемъ значенія остальныхъ. Не въ имѣющихъ дѣйствительное историческое значеніе философскихъ системахъ, а только въ курсахъ метафизики болѣе или менѣе эклектическаго характера мы встрѣчаемъ такого рода внѣшнее соглашеніе трехъ методовъ, что,

хотя отдѣльно каждый изъ нихъ недостаточенъ для установленія истиннаго понятія о Богѣ, но въ совокупности они достигаютъ этой цѣли. Въ дѣйствительности же, та или другая система, сознательно или безотчетно, руководилась однимъ какимъ-либо методомъ, какъ основнымъ. Но при этомъ яснѣе и отчетливѣе высказывались и тѣ недостатки, къ которымъ можетъ привести послѣдовательное проведеніе каждаго изъ этихъ методовъ.

Методъ причинности основаніемъ для выведенія предикатовъ Божества полагаетъ понятіе о Богѣ, какъ абсолютной причинѣ. При помощи его мы должны рѣшить вопросъ: какова должна быть абсолютная причина? Какого рода свойства должны быть ей приписаны? Такъ какъ абсолютная причина сама по себѣ предполагается намъ неизвѣстною, то для опредѣленія ея мы обращаемся къ ея произведенію,—міру, и слѣдуя тому закону разума, что въ причинѣ implicite должны заключаться тѣ свойства, которыя находятся въ произведеніи, почитаемъ себя вправѣ опредѣлять свойства высочайшей Причины по свойствамъ ея произведенія. Въ Богѣ должно заключаться въ силу этого принципа основаніе всѣхъ тѣхъ реальностей, какія мы находимъ въ мірѣ; Онъ есть Ens realissimum. Но такой методъ опредѣленія понятія о Богѣ, будучи проведенъ послѣдовательно, можетъ привести прямо къ пантеизму. По закону дѣйствительнаго отношенія причинъ къ дѣйствіямъ въ мірѣ конечномъ, причина не можетъ произвести дѣйствія, которое совершенно противоположно ея сущности и не вытекаетъ изъ нея самой какъ ея собственное слѣдствіе. Далѣе, причина абсолютная должна быть безусловнымъ началомъ всѣхъ предметовъ и явленій міра, такъ какъ, кромѣ абсолютной, не можетъ быть никакой иной причины для объясненія какихъ-либо частныхъ предметовъ и явленій. Но, послѣдовательно проводя эти понятія, мы приходимъ къ тому заключенію, что міръ не можетъ быть чѣмъ-либо противоположнымъ Богу по существу и что въ Богѣ должно заключаться начало и тѣхъ міровыхъ явленій, которыя прямо противорѣчатъ понятію о Немъ, напр. зла нравственнаго. Мы, такимъ образомъ, прямо идемъ къ пантеизму.

Но здѣсь, говорятъ намъ, вступаетъ въ свои права другой методъ,—отрицанія, который долженъ исправить односторонности предыдущаго. Богу, какъ первой причинѣ, мы должны

приписывать всѣ реальности, заключающіяся въ произведеніи, т.-е. въ мірѣ, но за исключеніемъ недостатковъ и несовершенствъ; мы должны отрицать отъ Него всѣ ограниченія бытія. Но этотъ путь или методъ, выставляя вполнѣ вѣрное требованіе, самъ по себѣ не даетъ намъ однакоже никакихъ средствъ удовлетворить ему, потому что ничего не говоритъ намъ о томъ, что мы должны почитать совершенствомъ и несовершенствомъ и что мы должны отрицать отъ понятія о Богѣ. Открывается поле для произвола и для самыхъ разнородныхъ представленій о Богѣ, и никакой руководительной нормы методъ самъ по себѣ не даетъ. Далѣе, послѣдовательное проведеніе этого метода, предотвращая недостатки перваго, можетъ легко привести къ совершенному уничтоженію всякаго опредѣленнаго понятія о Богѣ, вмѣсто раскрытія этого понятія. По методу причинности мы подвергались опасности включить въ понятіе о Богѣ всѣ реальности міроваго бытія и дойти до пантеизма; по методу отрицанія мы подвергаемся опасности противоположной, — выключить изъ этого понятія всѣ опредѣленности, всѣ реальности, подъ предлогомъ ихъ несовершенствъ, и остановиться на одномъ только предикатѣ Божества, — его непостижимости.

Дѣйствительно къ такому скудному, отрицательному понятію о Богѣ и приходили тѣ философы, которые послѣдовательно держались метода отрицанія, какъ единственно безопаснаго способа опредѣленія Божества. Они исходили изъ того, повидимому, вѣрнаго понятія, что несовершенствами въ метафизическомъ смыслѣ должны быть называемы не только обыкновенныя, иначескія несовершенства, но и всякаго рода ограниченія реальнаго бытія, независимо отъ ихъ качества. Все бытіе условное и ограниченное въ сущности есть бытіе несовершенное; поэтому отъ понятія о Богѣ должны быть отрицаемы не только обыкновенные недостатки, но и всѣ предикаты реальнаго бытія, какъ ограниченнаго. Но такъ какъ нашему разуму, также въ свою очередь ограниченному, можетъ быть доступно только такого рода бытіе, то, очевидно, о бытіи неограниченномъ и безусловномъ мы не можемъ знать ничего положительнаго; все наше знаніе о Богѣ можетъ быть только познаніемъ того, что Онъ не есть, познаніемъ отрицательнымъ.

Но такое, основанное на строгомъ проведеніи метода отри-

цанія, понятіе о Богѣ привело бы не только къ уничтоженію раціональнаго познанія о Богѣ, но и къ отрицанію положительнаго содержанія религіи. Каждая религія, въ которой содержится какое-либо положительное понятіе о Богѣ (а таковы всѣ религіи безъ исключенія), была бы лишеннымъ реальной истины субъективнымъ мнѣніемъ о Богѣ, только извинительнымъ по слабости нашего ума и по невозможности составить истинное понятіе о Богѣ. Но на такое отрицаніе всякаго значенія въ содержаніи религій едва ли согласятся защитники строго отрицательнаго понятія о Богѣ. По крайней мѣрѣ, они должны допустить сравнительное достоинство различныхъ религіозныхъ представленій и понятій о Богѣ; они не могутъ рѣшиться, вопреки ясному свидѣтельству религіознаго сознанія и разума, сказать, что всѣ эти представленія и понятія въ сущности *одинаково* ложны, такъ какъ всѣ положительныя понятія о Богѣ одинаково въ существѣ своемъ суть только наши субъективныя мнѣнія. Но какъ скоро признано относительное достоинство различныхъ мнѣній о Богѣ, то этимъ самымъ обличается односторонность отрицательнаго метода и его невѣрность самому себѣ. Потому что въ такомъ случаѣ уже предполагается, что въ нашемъ умѣ должна быть нѣкоторая мѣрка или критерій, по которому одни понятія о Богѣ мы признаемъ лучшими, а другіе худшими, одни болѣе совершенными, другіе менѣе. Если мы всмотримся внимательнѣе, въ чемъ состоитъ этотъ критерій или норма для оцѣнки различныхъ понятій о Богѣ, то легко найдемъ, что онъ заключается въ идеѣ абсолютнаго совершенства. Почему мы отрицаемъ тѣ или другіе предикаты ограниченнаго бытія отъ понятія о Богѣ? Потому что они несовершенны. Но почему мы знаемъ объ ихъ несовершенствѣ? Не потому ли, что нашему уму предносится идея абсолютно совершеннаго, которая и служитъ началомъ для опредѣленія степени ограниченныхъ совершенствъ какъ въ бытіи, такъ и въ нашемъ познаніи.

Такимъ образомъ, самый методъ отрицанія оказывается возможнымъ лишь потому, что ему предшествуетъ въ нашемъ умѣ положительный принципъ. Онъ не есть методъ самостоятельный и отсылаетъ насъ къ тому методу, который въ основаніе свое полагаетъ идею совершенства и который въ метафизикахъ называется методомъ превосходства или аналогіи.

Сущность этого метода, какъ мы видѣли, заключается въ томъ что для опредѣленія понятія о Богѣ мы должны брать совершенства, замѣчаемыя нами въ существахъ конечныхъ и возвышать ихъ до того абсолютнаго значенія, при которомъ они могли бы быть предикатами абсолютнаго Существа. Очевидно, что самая возможность и приложеніе этого метода основываются на предшествующемъ *предположеніи,* что Богъ долженъ быть мыслимъ Существомъ абсолютно совершеннымъ. Самый методъ доказываетъ только, *гдѣ* мы должны искать тѣхъ предикатовъ совершенства, которые должны войти въ понятіе о Богѣ, и *какъ* должны мыслить ихъ, чтобы они удовлетворили понятію совершенства абсолютнаго.

Но на чемъ основывается самое это предположеніе, что Богъ долженъ быть мыслимъ Существомъ абсолютно совершеннымъ?

Если идея о Богѣ не можетъ быть продуктомъ нашего отвлеченнаго мышленія и результатомъ его изслѣдованій о послѣдней причинѣ бытія и происхожденіи вещей, но происходитъ первоначально изъ живаго и непосредственнаго ощущенія дѣйствія на нашъ духъ реальнаго высочайшаго объекта *), то и послѣдняго основанія понятія о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ, мы должны искать не въ рефлектирующей мысли, но въ самомъ этомъ ощущеніи, которое мы называемъ *религіознымъ сознаніемъ.* Итакъ, чтобы оправдать требуемое методомъ превосходства, но имъ только предполагаемое, право выводить предикаты Божества изъ идеи Его всесовершенства, мы должны доказать, что эта идея есть дѣйствительно основная идея религіознаго сознанія, постоянная и существенная его принадлежность.

Такое доказательство и дано изложеніемъ послѣдовательнаго процесса развитія религіозныхъ и философскихъ понятій о Богѣ. Какой смыслъ этого процесса? Чего искало религіозное сознаніе въ постепенной смѣнѣ религіозныхъ понятій и замѣнѣ ихъ однихъ другими? Оно искало лучшаго и болѣе совершеннаго, оно оставляло прежнія понятія потому, что находило ихъ несовершенными. Идея абсолютнаго совершенства, какъ цѣль религіознаго процесса, была единственнымъ возбуждающимъ и направляющимъ его мотивомъ. Богъ есть Существо всесо-

*) См. изслѣдованіе: „Религія, ея сущность и происхожденіе“, 1871, стр. 212—233.

вершенное,—вотъ общая мысль, проходящая во всѣхъ религіяхъ, вѣчное зерно истины, содержащееся подъ покровомъ всевозможныхъ частныхъ заблужденій. Каковы бы ни были представленія о Богѣ, какъ бы много ни заключали въ себѣ превратнаго и несовершеннаго, всѣ они старались однакоже выразить понятіе о Существѣ всесовершенномъ. Заблужденіе здѣсь состояло не въ томъ, чтобы человѣкъ вмѣсто всесовершеннаго Существа сознательно почиталъ Богомъ что-либо несовершенное, но въ томъ, что, сообразно степенямъ умственнаго и нравственнаго развитія, понималъ самое совершенство очень различно; но во всѣхъ случаяхъ онъ по крайней мѣрѣ думалъ, что представляетъ себѣ нѣчто самое совершенное. Какъ скоро развивающаяся мысль находила, что представляемое ею совершенство есть мнимое или недостаточное, она бросала прежнее понятіе о Богѣ и искала новаго. Такимъ образомъ, весь религіозный процессъ въ сущности можно назвать исканіемъ абсолютнаго совершенства.

Но не одно религіозное сознаніе въ идеѣ абсолютнаго совершенства видитъ начало для опредѣленія частнѣйшихъ предикатовъ Божества. Всѣ философскія системы, какъ скоро онѣ признаютъ бытіе Божіе, въ сущности согласны съ тѣмъ, что абсолютное начало должно быть мыслимо и абсолютно совершеннымъ. Различіе здѣсь, какъ и въ религіозномъ сознаніи, состоитъ лишь въ способѣ пониманія этого совершенства. Но замѣчательно, даже и въ этомъ отношеніи, что, несмотря на утверждаемую философскимъ мышленіемъ самостоятельность и независимость отъ религіознаго сознанія, всѣ почти философскія системы въ опредѣленіи понятія о Богѣ невольно считаются съ этимъ сознаніемъ, стараются по возможности не уклоняться отъ него и примирять съ нимъ свои отвлеченныя понятія о Богѣ. Такъ, говоря о пантеизмѣ, мы имѣли случай замѣтить, что ни одинъ изъ философовъ этого направленія не соглашался, чтобы его называли пантеистомъ; почти всѣ они или ихъ послѣдователи оправдывали себя отъ нареканій въ пантеизмѣ, и старались, по крайней мѣрѣ по способу изложенія, согласовать свое ученіе съ представленіями религіознаго сознанія и показать, что оно не такъ противоположно ему, какъ могло бы показаться на первый взглядъ.

Все это служитъ новымъ подтвержденіемъ того, что именно

въ религіозномъ сознаніи и въ утверждаемомъ имъ общемъ понятіи о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ, мы должны искать начала къ дальнѣйшему раскрытію этого понятія. Это раскрытіе въ сущности есть рѣшеніе вопроса: какія изъ свойствъ, замѣчаемыхъ нами въ бытіи, мы должны считать дѣйствительно совершенными и какой характеръ они должны получить, чтобы изъ простыхъ совершенствъ стать совершенствами абсолютными и потому могущими служить къ опредѣленію свойствъ Существа абсолютнаго.

Самая общая и, повидимому, не имѣющая никакого отношенія къ идеѣ совершенства категорія есть категорія бытія; но если мы вспомнимъ, что этой категоріи, какъ коррелативное, противополагается въ нашемъ мышленіи понятіе небытія, то мы будемъ имѣть здѣсь два термина, между которыми дѣлается возможнымъ сравненіе по отношенію къ идеѣ совершенства. Результатъ этого сравненія можетъ быть только одинъ: бытіе совершеннѣе небытія *). Итакъ въ самомъ понятіи совершенства уже дано понятіе дѣйствительнаго существованія совершеннѣйшаго Существа. Какъ извѣстно, эта мысль служитъ основаніемъ онтологическаго доказательства бытія Божія въ той его формѣ, въ какой оно первоначально изложено у Анзельма. Извѣстно и то, что эта мысль встрѣчена рѣшительнымъ возраженіемъ со стороны Канта, который считалъ невозможнымъ приложеніе къ категоріи бытія и небытія понятій совершенства и несовершенства и это служило у него однимъ изъ основаній къ уничтоженію научнаго значенія онтологическаго доказательства. Правъ или неправъ былъ Кантъ, признавая несостоятельнымъ доказательство Анзельма, это вопросъ для насъ теперь сторонній; но во всякомъ случаѣ

*) Если Гартманъ, повидимому, вопреки этому положенію, составляетъ свою формулу: небытіе лучше бытія, то онъ имѣетъ въ виду не бытіе въ абсолютномъ значеніи, но опредѣленное, міровое бытіе, которое онъ считаетъ исполненнымъ страданій и потому обреченнымъ на уничтоженіе. Его формула имѣетъ значеніе при сравненіи бытія міроваго съ бытіемъ абсолютнымъ (безсознательнымъ) и ею собственно указывается превосходство послѣдняго предъ первымъ, а не абсолютное превосходство небытія предъ бытіемъ.

онъ былъ неправъ, запрещая оцѣнивать категоріи бытія и небытія по понятію совершенства. Говоря: существованіе не есть совершенство, онъ имѣлъ въ виду не реальное бытіе, но только *мыслимый* или лучше—*воображаемый* предикатъ существованія, прилагаемый или отрицаемый въ нашей мысли отъ того или другаго представленія. Такъ какъ этотъ предикатъ есть только воображаемый или мыслимый, то онъ, конечно, не сдѣлаетъ реально лучшимъ или болѣе совершеннымъ то представленіе, къ которому онъ прилагается. Сто мыслимыхъ талеровъ, какъ справедливо замѣтилъ Кантъ, не сдѣлаются ни больше, ни лучше отъ того, что мы станемъ ихъ мыслить существующими. Но иное дѣло, если мы изъ области мыслимаго бытія перейдемъ въ область бытія реальнаго и станемъ сравнивать между собою не представленія, которымъ мы произвольно то приписываемъ, то отрицаемъ (мыслимый только) предикатъ существованія, но предметы дѣйствительно существующіе съ несуществующими. Ставъ на эту точку зрѣнія, самъ Кантъ едва ли станетъ утверждать, что существованіе и несуществованіе не имѣютъ никакого значенія при сравненіи предметовъ между собою, и согласится, что сто дѣйствительно существующихъ талеровъ гораздо лучше и совершеннѣе ста талеровъ, существующихъ только въ представленіи, но неимѣющихъ бытія реальнаго. Въ этомъ отношеніи Анзельмъ былъ правъ, говоря, что существовать въ дѣйствительности лучше или совершеннѣе, чѣмъ не существовать или существовать только въ мысли и въ возможности, и что Существо всесовершенное по тому самому, что оно совершенно, должно быть мыслимо существующимъ.

Но не только понятія бытія и небытія въ ихъ абстрактной противоположности религіозное сознаніе имѣетъ право оцѣнивать съ точки зрѣнія идеи абсолютнаго совершенства. Въ самомъ понятіи бытія оно различаетъ формы и степени, которыя въ свою очередь дозволяютъ дѣлать сравненіе между ними по отношенію къ совершенству, независимо отъ тѣхъ или другихъ качествъ вещей, имѣющихъ бытіе. Если мы возьмемъ крайніе предѣлы, между которыми включаются всѣ различія степеней бытія, то получимъ, съ одной стороны, бытіе множественное, условное, измѣнчивое, ограниченное предѣлами времени и пространства, съ другой — бытіе единое,

безусловное (самосущее), неизмѣнное, вѣчное, безграничное. Религіозное сознаніе безъ всякаго колебанія признаетъ послѣдняго рода бытіе болѣе совершеннымъ, чѣмъ первое, и на этомъ основаніи почитаетъ Божество, какъ Существо всесовершенное, единымъ, самосущимъ, безусловнымъ, неизмѣняемымъ, неограниченнымъ пространствомъ и временемъ, т.-е. вездѣсущимъ и вѣчнымъ.

Что эти предикаты Божества обязаны своимъ происхожденіемъ не философскому мышленію, какъ можно бы предположить по ихъ отвлеченности, а именно религіозному сознанію, это видно изъ того, что стремленіе опредѣлять ими Божество замѣтно уже на первыхъ порахъ религіознаго сознанія, когда оно находилось еще на ступени представленія (политеизмъ), и когда о философскомъ мышленіи не могло быть еще и рѣчи. Конечно, самый характеръ представленія не допускалъ, чтобы эти предикаты явились для религіознаго сознанія во всей своей абстрактной чистотѣ и опредѣленности; но достаточно того, что на самыхъ первыхъ порахъ религіознаго развитія обозначалось живое, хотя и не осуществившееся вполнѣ стремленіе представлять Божество именно съ этими предикатами, чтобы видѣть первоначальный ихъ источникъ. Такъ напр. въ самыхъ несовершенныхъ языческихъ религіяхъ Божество представляется если не абсолютно вѣчнымъ по началу бытія (боги родились, произошли одинъ отъ другаго), то вѣчнымъ по его продолженію, по крайнѣй мѣрѣ имѣющимъ болѣе продолжительное бытіе, чѣмъ что-либо существующее: боги неизмѣнны, они вѣчно юны и не старѣются; они не ограничены пространствомъ, какъ человѣкъ, — они легкоподвижны; они не зависятъ отъ условій бытія матеріальнаго, но сами властвуютъ надъ природой и пр. Во всѣхъ этихъ и подобныхъ представленіяхъ ясно высказывается мысль, что бытіе міровое съ его опредѣленными качествами есть несовершенное и потому несоотвѣтствующее идеѣ Существа всесовершеннаго.

Всего труднѣе, повидимому, для религіознаго сознанія было уяснить себѣ мысль о превосходствѣ бытія единаго предъ множественнымъ, и вслѣдствіе этого признать Божество, какъ абсолютно совершенное бытіе, единымъ. Мы видѣли, съ какимъ упорствомъ держался и держится политеизмъ въ чело-

вѣческомъ родѣ, такъ что въ естественномъ процессѣ религіознаго сознанія нужно было вмѣшательство философіи и борьба ея съ политеизмомъ, чтобы утвердить мысль о единствѣ Божества. Но напрасно на этомъ основаніи мы стали бы думать, что понятіе единства Божества implicite не заключается въ религіозномъ сознаніи, а обязано своимъ происхожденіемъ единственно рефлектирующей мысли. Оно несомнѣнно скрывается въ коренной религіозной идеѣ абсолютнаго совершенства и заявляетъ о своемъ присутствіи ясными признаками, — именно стремленіемъ возвысить одного какого-либо бога надъ всѣми другими, слѣдами первоначальнаго монотеизма, которые можно открыть во всѣхъ почти религіяхъ и, наконецъ, подчиненіемъ самихъ боговъ высшей ихъ таинственной силѣ рока или судьбы. Если понятіе единства Божества не выступаетъ ясно въ естественныхъ религіяхъ и затемняется множественностью боговъ, то причина этого заключается только въ господствѣ представительной формы познанія, по существу своему ограничивавшей и раздроблявшей идею Божества; какъ скоро эта форма съ дальнѣйшимъ интеллектуальнымъ развитіемъ уступила мѣсто понятію, само собою и легло открылось, что совершеннѣйшее бытіе можетъ быть только единымъ.

Но приложеніе идеи совершенства къ дѣйствительному бытію не ограничивается сравненіемъ предметовъ по категоріямъ единства и множественности, постоянства и измѣнчивости, условности и независимости и т. под. Существующіе предметы, кромѣ указанныхъ отличій, представляютъ и другія характеристическія различія, которыя также дозволяютъ дѣлать между ними сравненіе по идеѣ абсолютнаго совершенства и которыя должны дать элементы для дальнѣйшаго опредѣленія Существа всесовершеннаго. Если мы опять возьмемъ здѣсь крайніе предѣлы или полюсы, между которыми включается все разнообразіе существующихъ предметовъ и явленій, то получимъ на одной сторонѣ бытіе матеріальное, на другой бытіе духовное, между которыми можемъ мыслить различныя степени преобладанія того или другаго бытія. Сравнивая эти противоположности бытія и оцѣнивая ихъ подъ вліяніемъ идеи абсолютнаго совершенства, религіозное сознаніе отдаетъ рѣшительное предпочтеніе послѣдняго рода бытію предъ первымъ,

и путемъ послѣдовательнаго развитія приходитъ къ убѣжденію, что Существо всесовершенное должно быть мыслимо не иначе, какъ абсолютно духовнымъ, со всѣми предикатами, характеризующими духовное бытіе: сознаніемъ, разумомъ, волею.

Несмотря на то, что идея духовности Божества вырабатывалась мало-по-малу путемъ продолжительной борьбы и смѣны различныхъ религіозныхъ воззрѣній, она въ существѣ своемъ не есть произведеніе рефлектирующаго надъ религіознымъ сознаніемъ отвлеченнаго мышленія, но заключается въ самомъ же этомъ сознаніи, какъ всеобщая и коренная, хотя не вездѣ достаточно выясненная, его принадлежность. Слѣдя за историческимъ развитіемъ религіознаго сознанія, мы видѣли, что никогда человѣкъ, даже на самыхъ низшихъ ступеняхъ своего развитія, не обоготворялъ матеріальные и бездушные предметы природы, какъ таковые; всегда онъ болѣе или менѣе ясно оживотворялъ ихъ, представлялъ ихъ сознательными, имѣющими волю и силу дѣйствовать на него благотворно или враждебно. И это понятно и естественно: безъ такого одухотворенія ихъ невозможна была бы и религія, невозможны молитвы, религіозные обряды, жертвы и пр. Все это возможно только при томъ предположеніи, что обоготворяемый объектъ, несмотря на свой чувственный характеръ, въ то же время обладаетъ и духовными свойствами, способностію знать, видѣть, слышать обращенныя къ нему молитвы и религіозныя дѣйствія. Все послѣдующее развитіе религіознаго сознанія въ этомъ отношеніи состояло въ большемъ и большемъ выясненіи превосходства духовныхъ свойствъ передъ чувственными, при чемъ первыя болѣе и болѣе выступали на первый планъ въ понятіи о Богѣ. Конечно, религіозное сознаніе, какъ стоящее на ступени представленія, само собою не могло достигнуть до идеи духовности въ ея чистомъ и отрѣшенномъ видѣ, до понятія о Богѣ, какъ абсолютномъ духѣ, чуждомъ всякой матеріальности. То, чего оно могло достигнуть, было лишь гармоническое, идеальное равновѣсіе чувственной и духовной стороны въ представленіи о Богѣ, нашедшее свое выраженіе въ Греко-римской религіи. Окончательное развитіе идея духовности Божества получила въ философіи, проходя по различнымъ ступенямъ, начиная отъ гилозоизма и дуализма древней философіи и кончая абстрактною духовностію абсолютнаго въ

новѣйшихъ пантеистическихъ системахъ. Но каковы бы ни были въ частности понятія объ этой духовности, самая мысль о ней есть общее достояніе всѣхъ философскихъ системъ, какъ скоро онѣ признаютъ бытіе Существа высочайшаго. Различіе между ними касается вопроса относительно тѣхъ или другихъ признаковъ духовности, напр. сознанія, свободы, но вообще всѣ философскія системы, даже наиболѣе уклоняющіяся отъ правильнаго понятія объ истинной духовности (пантеистическія), строго выдерживаютъ общее понятіе духовности абсолютнаго, до такой степени строго, что готовы даже пожертвовать вовсе понятіемъ о бытіи чувственномъ и матеріальномъ, такъ какъ не только матеріальныя черты въ Богѣ, но даже происхожденіе отъ Него чего-либо матеріальнаго было бы, по ихъ мнѣнію, несовмѣстнымъ съ понятіемъ чистой духовности Божества. И дѣйствительно, духовность есть столь существенно вытекающее изъ основной религіозной идеи абсолютнаго совершенства свойство, что безъ него уничтожилось бы самое понятіе о Богѣ. Отсутствіе въ Немъ духовныхъ свойствъ дѣлало бы Его менѣе совершеннымъ, чѣмъ нѣкоторыя происшедшія отъ Него ограниченныя существа. Безъ этихъ свойствъ потеряли бы свое значеніе и предыдущіе предикаты, выражавшіе совершенства бытія вообще. Дѣйствительно, если мы оставимъ въ сторонѣ понятіе о духовности, то для прочихъ предикатовъ: вѣчности, неизмѣнности, абсолютности и др. можетъ быть найденъ объектъ и помимо понятія о Богѣ; они могутъ быть приписаны и самосущей матеріи, на нихъ можетъ согласиться и безбожный матеріализмъ для характеристики своей первоосновы міроваго бытія.

Итакъ Богъ, какъ Существо всесовершенное, долженъ быть мыслимъ не только самосущимъ, безусловнымъ, вѣчнымъ, неограниченнымъ началомъ бытія, но Существомъ духовнымъ со всѣми характеристическими признаками духовно-совершеннаго бытія, т.-е. сознаніемъ, разумомъ, свободою. Но такъ какъ эти признаки, принадлежащіе и духовно-ограниченнымъ существамъ, должны быть мыслимы здѣсь въ неограниченномъ, абсолютномъ ихъ значеніи, то мы легко получаемъ отсюда болѣе конкретныя опредѣленія божественной духовности. Абсолютно совершенный разумъ есть разумъ всевѣдущій; абсолютно совершенная воля по кругу своихъ дѣй-

ствій есть всемогущая, по ихъ качеству всеблагая и святая; сознаніе себя абсолютно обладающимъ всѣми своими совершенствами даетъ понятіе о Богѣ, какъ существѣ всеблаженномъ.

Такимъ образомъ, существенно принадлежащая религіозному сознанію идея абсолютнаго совершенства даетъ намъ начало, изъ котораго, по такъ-называемому методу превосходства или аналогіи, съ полною послѣдовательностью могутъ быть выведены всѣ свойства Божества. Судя по тому, относятся ли они къ совершенствамъ бытія вообще или къ совершенствамъ бытія духовнаго въ частности, они могутъ быть раздѣлены примѣнительно къ обычной въ метафизикахъ классификаціи ихъ *) на два класса: перваго рода свойства, на основаніи указанныхъ нами особенностей ихъ, мы можемъ назвать *онтологическими*, втораго рода *духовными* или идеальными.

Но прежде чѣмъ перейдемъ къ спеціальному анализу каждаго изъ свойствъ Божества, мы должны остановиться на относительномъ значеніи свойствъ того и другаго рода для опредѣленія понятія о Богѣ. Мы видѣли, что какъ онтологическія, такъ и идеальныя свойства съ одинаковою необходимостію вытекаютъ изъ общей идеи абсолютно совершеннаго Существа и имѣютъ, поэтому, одинаковое значеніе въ

---

*) Раздѣленіе божескихъ свойствъ на два класса есть издавна принятое и наиболѣе употребительное въ метафизикахъ, хотя основаніе для этого дѣленія не вездѣ одно и то же. Такъ напр. раздѣляютъ иногда свойства Божіи на *отрицательныя* (напр. неизмѣняемость, неограниченность и др.) и *положительныя* (напр. премудрость, благость). Другіе различаютъ въ Богѣ свойства *покоющіяся* (attributa quiescentia) и *дѣйствующія* (attr. efficientia, operativa), относя къ первымъ тѣ, кои принадлежатъ Богу и Его отрѣшенности отъ дѣйствованія на міръ, къ послѣднимъ—свойства вытекающія изъ Его отношенія къ міру; къ первымъ относятся: единство и простота, безусловность, самобытность (aseitas), неизмѣнность, вѣчность, безконечность; къ послѣднимъ – остальныя. Съ этимъ раздѣленіемъ сходно дѣленіе свойствъ Божіихъ на *абсолютныя* и *относительныя*. Нѣкоторые дѣлятъ свойства Божіи на *метафизическія* или теоретическія и *моральныя* или практическія. Что касается до общаго принципа выведенія этихъ свойствъ, то имъ большею частію служитъ или понятіе безконечности, или понятіе самобытности (aseitas); не входя въ критику пригодности или непригодности этихъ понятій для данной цѣли, мы старались показать, что такимъ принципомъ можетъ быть только принадлежащее религіозному сознанію понятіе абсолютнаго совершенства.

установленіи истиннаго понятія о Богѣ. Но не таково отношеніе къ того и другаго рода свойствамъ религіознаго сознанія и философіи. Для религіознаго сознанія особенное значеніе имѣютъ идеальныя свойства Божества; предикатамъ онтологическимъ оно не придаетъ большой важности, на низшихъ ступеняхъ развитія оно совершенно о нихъ забываетъ: такъ напр. въ политеизмѣ божественное начало представляется ограниченнымъ, множественнымъ въ видѣ многихъ боговъ; боги признаются происшедшими, слѣдовательно, невѣчными и т. п. Но нигдѣ религіозное сознаніе не допускаетъ, чтобы Божество напр. не сознавало обращаемыхъ къ нему молитвъ, было немогущественнымъ и проч. Такое предпочтеніе идеальныхъ свойствъ въ понятіи о Богѣ онтологическимъ естественно и понятно, ибо только съ признаніемъ этихъ свойствъ возможна религія, какъ живое взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ.

Обратный взглядъ на отношеніе онтологическихъ и идеальныхъ предикатовъ часто находимъ мы въ философіи. Она всегда склонна была особенное значеніе приписывать онтологическимъ свойствамъ въ понятіи о Богѣ; для нея Богъ преимущественно былъ абсолютною причиною или началомъ бытія. Такое предпочтеніе отнологическихъ предикатовъ духовнымъ заходило иногда такъ далеко, что послѣднимъ не только приписывалось второстепенное значеніе, но во многихъ системахъ они совершенне устранялись, какъ своего рода антропоморфизмъ, хотя, конечно, болѣе возвышенный, чѣмъ чувственныя напр. представленія о Богѣ въ политеизмѣ, но при всемъ томъ не имѣющій значенія для строго философскаго мышленія. Что абсолютное начало бытія должно быть мыслимо духовнымъ, это всегда признавала философія; но какъ скоро дѣло доходило до болѣе конкретнаго опредѣленія признаковъ духовности, до такъ-называемыхъ духовныхъ свойствъ Божества, то эти признаки и свойства мало-по-малу улетучивались и отъ понятія духовности оставалось одно скудное, отрицательное понятіе нематеріальности. Вмѣсто Бога, какъ духа, получалось безжизненное пантеистическое абсолютное съ однимъ онтологическимъ предикатомъ.

Но такое предпочтеніе онтологическихъ свойствъ идеальнымъ никакъ не можетъ быть допущено, не только потому,

что чрезъ это ограничивалась бы и искажалась идея абсолютнаго совершенства, которая, какъ мы видѣли, должна быть руководящею въ установленіи истиннаго понятія о Богѣ, но и потому, что подобное воззрѣніе было бы логическою непослѣдовательностію. Пантеизмъ указываетъ на то, что такъ-называемыя духовныя свойства потому не должны быть приписываемы абсолютному началу бытія въ собственномъ смыслѣ, что они суть свойства конечнаго, ограниченнаго, человѣческаго бытія. Но и онтологическіе предикаты Божества, которые считаются болѣе приличными для опредѣленія абсолютнаго начала, дѣйствительно ли свободны отъ этого недостатка, т.-е. выражаютъ ли собою нѣчто такое, что совершенно непримѣнимо къ бытію неограниченному? Или и они, подобно духовнымъ, суть только возвышеніе абсолютнаго значенія тѣхъ свойствъ, которыя въ ограниченномъ видѣ могутъ принадлежать и бытію ограниченному? Если скажемъ первое, то должны будемъ признать онтологическіе предикаты чисто отрицательными, что, какъ мы видѣли, въ результатѣ приведетъ къ мысли объ абсолютной непознаваемости Божества. Если же эти предикаты должны выражать собою нѣчто положительное, то эта положительность, очевидно, можетъ состоять только въ томъ, что на Божество переносятся, въ абсолютномъ лишь значеніи, категоріи, имѣющія приложеніе и къ ограниченному бытію. Такъ напр. Бога мы называемъ абсолютною причиною, вѣчнымъ, единымъ, неизмѣннымъ; но понятія: причины, относительной продолжаемости, единства, неизмѣнности имѣютъ свое приложеніе и къ дѣйствительному бытію. Если бы онтологическіе предикаты были частнымъ отрицаніемъ реальныхъ свойствъ міра и не имѣли бы съ нимъ ничего общаго, то міръ бы мы должны представлять себѣ чѣмъ то безконечно безсвязнымъ, раздробленнымъ, нигдѣ и ни въ чемъ не имѣющимъ постоянства и относительной неизмѣняемости. Но такъ какъ въ предметахъ міра мы замѣчаемъ относительныя степени небытія и бытія, измѣнчивости и неизмѣнности, сложности и единства и пр.; то, очевидно, мы находимъ здѣсь нѣкоторыя точки соприкосновенія между предикатами бытія условнаго и безусловнаго, которыя и даютъ намъ возможность мыслить о Богѣ положительно. Мы не отрицаемъ безусловно всѣхъ

предикатовъ міроваго бытія отъ Бога, но только ихъ ограниченія и несовершенства, а остающееся затѣмъ положительно мыслимое содержаніе стараемся возвысить до абсолютнаго или идеальнаго совершенства.

Если же мы должны признать, что категоріи, подъ которыми мыслится ограниченное бытіе, напр. субстанція, причина, дѣйствіе и пр., имѣютъ приложеніе и къ абсолютному бытію, если онтологическія свойства Божества, поэтому, выражаютъ собою нѣчто положительное и именно въ смыслѣ абсолютнаго совершенства нѣкоторыхъ свойствъ, принадлежащихъ и бытію условному: то уже было бы странно и непослѣдовательно, допуская для опредѣленія Божества категоріи, имѣющія въ извѣстномъ отношеніи примѣненіе къ бытію вещественному, отвергать, какъ несоотвѣтствующія понятію о Немъ, категоріи, характеризующія бытіе болѣе совершенное, духовное. Если то, что въ физическомъ мірѣ есть предметы, продолжающіеся болѣе другихъ, есть законы, носящіе характеръ относительнаго постоянства и неизмѣнности, есть силы, представляющіяся первоначальными и независимыми отъ другихъ, не служитъ препятствіемъ мыслить Божество обладающимъ тѣми же качествами продолжаемости, неизмѣняемости и независимости—только въ абсолютномъ ихъ значеніи: то тѣмъ менѣе то обстоятельство, что въ мірѣ есть существа ограниченно-духовныя, ограниченно-разумныя, свободныя и пр., можетъ служить препятствіемъ мыслить Божество абсолютно-духовнымъ, разумнымъ, свободнымъ. Если намъ говорятъ: вы не должны въ точномъ смыслѣ слова представлять Бога самосознающимъ, всевѣдущимъ, всемогущимъ, потому что въ насъ есть ограниченное сознаніе, разумъ, свобода, то и мы съ такимъ же правомъ можемъ сказать: вы не должны представлять Бога самобытнымъ, вѣчнымъ, неизмѣннымъ, потому что въ мірѣ есть относительная самостоятельность, постоянство, неизмѣнность. Если перенесеніе на Божество духовныхъ предикатовъ, несмотря на то, что они понимаются въ абсолютномъ значеніи, вы называете антропоморфизмомъ, то перенесеніе на Божество космическихъ категорій, напр. бытія, постоянства, причины и др., мы можемъ назвать космоморфизмомъ.

Но дѣйствительный антропоморфизмъ и космоморфизмъ не

въ томъ состоитъ, что нѣкоторыя категоріи міроваго бытія, вещественнаго ли то или духовнаго, прилагаются къ Божеству, но въ томъ, что эти категоріи переносятся на Божество съ тѣми ограниченіями и несовершенствами, съ какими они являются въ дѣйствительномъ бытіи. Если бы Богу мы приписывали свойства духовной природы съ тѣми недостатками, съ какими они являются въ человѣкѣ, вслѣдствіе его ограниченности, то это, конечно, былъ бы антропоморфизмъ; напр. если бы стали представлять Бога сомнѣвающимся, раскаивающимся, гордящимся и пр. Точно также было бы космоморфизмомъ, если бы мы Божество стали представлять себѣ въ видѣ какого-либо элемента или силы природы, напр. свѣта, какъ то было въ религіяхъ языческихъ. Хотя подобнаго рода чувственныя и духовныя представленія имѣли и имѣютъ свой смыслъ и употребленіе, но они должны быть устранены въ области чистаго раціональнаго мышленія.

Вообще, изъ ложнаго опасенія антропоморфизма устранить изъ понятія о Богѣ всѣ духовные предикаты значитъ идти въ результатѣ къ пантеистическому представленію о Немъ, какъ о безличной, неопредѣленной субстанціи міра. Но это еще не послѣдній и не самый худшій результатъ; такое понятіе о Богѣ даетъ удобный предлогъ и къ совершенному отрицанію Божества, какъ чего-то непредставимаго для мысли, какъ скоро за мышленіемъ конкретно-духовныхъ свойствъ оно остается только съ общими предикатами космическаго бытія. Дѣйствительно, для Фейербаха напр. такое именно абстрактное понятіе о Богѣ, какое онъ нашелъ у Гегеля и которое призналъ послѣднимъ словомъ философіи, и было однимъ изъ поводовъ къ уничтоженію самаго понятія о Богѣ. Онъ ясно понялъ, что какъ скоро изъ понятія о Богѣ будутъ выключены конкретно-духовныя свойства, въ немъ не останется ничего положительнаго. „Пока можно сказать о Богѣ что-либо опредѣленное, говоритъ онъ, то эта опредѣленность будетъ человѣческимъ свойствомъ; а откидывая все человѣческое изъ природы Божества, придется въ ней ничего не оставить“.

Конечно, такое заключеніе было бы слишкомъ поспѣшнымъ. Если исключеніе духовныхъ предикатовъ изъ понятія о Богѣ и можетъ дать нѣкоторый предлогъ къ отрицанію истины самаго

понятія о Богѣ, то это не говоритъ еще, чтобы подобный предлогъ былъ основателенъ. Мы знаемъ, что нѣкоторые философы отвергали адекватность не только духовныхъ, но и всѣхъ вообще положительныхъ предикатовъ Божества, говоря, что истинное понятіе о Богѣ можно выразить только отрицаніемъ отъ Него всякой опредѣленности, какъ ограниченія. Но, тѣмъ не менѣе, такое отрицаніе вытекало у нихъ не изъ ограниченности ихъ понятія о Богѣ, но изъ высокаго мнѣнія о Его непостижимости. Дѣйствительно, даже отрицая реальное значеніе какихъ бы то ни было положительныхъ предикатовъ Божества, мы можемъ однакоже мыслить Его какъ абсолютно совершенное Существо, съ отрицаніемъ только способности нашего мышленія составить какое-либо понятіе о Немъ. Поэтому неосновательно мнѣніе, будто бы, за исключеніемъ положительныхъ предикатовъ въ понятіи о Богѣ, придется въ немъ ничего не оставить и самая идея о Богѣ исчезнетъ. Напротивъ, какъ бы мы ни считали мало пригодными приписываемые нашимъ умомъ Божеству предикаты, въ насъ никогда не исчезнетъ мысль о бытіи высочайшаго Существа, хотя столь непостижимаго, что никакія усилія мысли не могутъ дать даже и приблизительнаго понятія о Немъ.

Но мы уже видѣли, что на самомъ дѣлѣ нельзя допустить такого преувеличеннаго понятія о непознаваемости Божества. Конечно, наши понятія о Богѣ не могутъ имѣть полной адекватности съ познаваемымъ объектомъ, въ силу существеннаго различія природы и совершенствъ абсолютныхъ отъ природы и свойствъ бытія условнаго. Но это не говоритъ еще того, чтобы наши положительныя понятія о Богѣ не выражали собою ничего истиннаго относительно Его свойствъ, хотя бы то и въ очень слабой степени. Отраженіе солнечнаго луча въ каплѣ воды, не смотря на безконечное различіе солнца и микроскопическаго его отраженія, можетъ дать намъ однакоже нѣкоторое понятіе о солнцѣ. Поэтому и положительные предикаты Божества мы должны признавать не только болѣе или менѣе дозволительными субъективными способами представленія о Богѣ, но понятіями, дающими намъ нѣкоторое познаніе о реальныхъ Его свойствахъ. Думать, что подобнаго рода предикаты потому только не могутъ быть приписаны Божеству, что свойства, ими выражаемыя въ ограниченномъ видѣ, замѣ-

чаются и въ бытіи сотворенномъ, значитъ допускать ничѣмъ неоправдываемое предположеніе, будто ничего не можетъ быть общаго между высочайшею Причиною всего и ея произведеніемъ. Напротивъ, естественно и вѣроятно, что въ произведеніи или твореніи такъ или иначе отразятся совершенства Творца. Дѣло разума открыть, что въ условномъ бытіи, среди разнообразія его качествъ и явленій, мы должны считать дѣйствительнымъ совершенствомъ, слѣдовательно, отраженіемъ свойствъ Существа высочайшаго. Руководственнымъ же началомъ въ этомъ дѣлѣ должна служить основная общая идея абсолютнаго совершенства, принадлежащая религіозному сознанію.

Эта идея служитъ послѣднимъ основаніемъ и того, почему мы приписываемъ Богу не только онтологическія, но и духовныя свойства. Не потому мы приписываемъ Богу сознаніе, мудрость, свободу и пр., что сами ихъ имѣемъ (мы не нашли бы ни логическихъ, ни психологическихъ мотивовъ къ перенесенію этихъ свойствъ на Божество), но потому, что они заключаются въ самой идеѣ всесовершеннаго Существа. Не потому мы приписываемъ Богу разумъ, жизнь, свободу и пр., что сами ихъ имѣемъ, но потому сами ихъ имѣемъ, что они первоначально и въ высшей степени заключаются въ Богѣ. Откровеніе прекрасно объясняетъ намъ право, по которому мы приписываемъ Богу духовныя силы и совершенства, какія сами имѣемъ, когда учитъ, что человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію, что, поэтому, его разумъ, свобода и вообще всѣ совершенства суть отображенія безконечныхъ совершенствъ Творца. Если человѣкъ есть образъ Творца, то естественно, что онъ созерцаетъ въ своемъ Первообразѣ въ высшей степени тѣ свойства, которыя составляютъ богоподобіе его природы. Человѣкъ, вѣрно замѣчаетъ Якоби, потому необходимо антропоморфизируетъ Бога, что Богъ, создавая, его деоморфизировалъ.

IX.

Доказательства бытія Божія.

Критическій анализъ различныхъ формъ религіознаго сознанія привелъ насъ къ опредѣленію, требуемаго этимъ сознаніемъ и заключающеюся въ немъ идеею абсолютнаго совершенства, истиннаго понятія о Богѣ *). Но фактъ религіознаго сознанія, несмотря на всю его неоспоримую внутреннюю истину, переходя въ область раціональнаго, философскаго мышленія, необходимо становится положеніемъ, имѣющимъ нужду въ раціональномъ обоснованіи и раскрытіи, чтобы стать не только истиннымъ убѣжденіемъ, но доказанною, раціональною истиною. Отсюда—возникновеніе различныхъ философскихъ опытовъ доказательства истинъ религіознаго сознанія и прежде всего,— основной и коренной, ими предполагаемой, истины бытія Божія.

Раціональныя доказательства этой истины въ исторіи философіи являются сравнительно довольно поздно. Архаическіе философы въ своихъ стремленіяхъ уяснить начало и первую причину всѣхъ вещей исходили изъ твердаго, непосредственнаго убѣжденія въ существованіи такого начала и старались только опредѣлить качественныя его свойства. Но когда, отчасти подъ вліяніемъ неудовлетворительности этихъ разнообразныхъ попытокъ и ихъ противорѣчія, возникли сомнѣнія не только въ возможности познанія, но и самаго существованія искомаго философами начала всѣхъ вещей, должно было явиться и сознаніе необходимости раціонально доказать его истину. Абсолютный скептицизмъ софистовъ и возникшія подъ вліяніемъ его въ Греческомъ обществѣ сомнѣнія не только въ состоятельности народныхъ сказаній о богахъ, но и въ бытіи Божества, были первымъ побужденіемъ обосновать эту истину не только на началахъ начинавшей уже терять свой авторитетъ религіи, но и философіи. Сократъ и Платонъ въ своей борьбѣ съ софистами первые старались представить нѣкоторыя философскія основанія нашей увѣренности въ бытіи Божества и Промысла, хотя невидно, чтобы на этомъ именно

*) См. стр. 156 и слѣд.

пунктѣ своей борьбы съ софистами они останавливались съ особеннымъ вниманіемъ. Такъ-называемыя доказательства бытія Божія высказаны ими какъ будто мимоходомъ и безъ особеннаго развитія ихъ. По всей вѣроятности и противниками ихъ не было выставляемо какихъ-либо особенно сильныхъ возраженій или развитыхъ антирелигіозныхъ теорій; невѣріе софистовъ выражалось, вѣроятно, одними легкомысленными или дерзкими выходками, которыя не требовали строго научнаго разбора. Опытъ перваго строго философскаго доказательства бытія Божія принадлежитъ Аристотелю. Затѣмъ въ древности хотя мы и находимъ слѣды и начала всѣхъ извѣстныхъ въ послѣдствіи доказательствъ бытія Божія, но не встрѣчаемъ ни систематическаго объединенія ихъ, ни сравнительной научной оцѣнки ихъ значенія. Въ послѣдствіи, въ христіанской философіи ученіе о доказательствахъ бытія Божія первоначально вызвано не столько стремленіемъ защитить эту истину отъ возраженій атеистовъ, въ чемъ, въ періодъ процвѣтанія схоластической философіи, не представлялось случая и нужды, сколько желаніемъ обосновать и раскрыть высочайшую истину религіи не только на началахъ вѣры, но и разума. Такое именно побужденіе и руководило столь извѣстнаго въ исторіи доказательствъ бытія Божія Анзельма Кентерберійскаго. По его мнѣнію, было бы преступною небрежностію и признакомъ ума лѣниваго (ignavae rationis) не желать знать того, во что мы вѣримъ; и если всѣ истины религіи имѣютъ право на раціональное разъясненіе, то тѣмъ болѣе высочайшая и коренная истина—бытія Божія. Затѣмъ, не вслѣдствіе одного только чисто-теоретическаго стремленія найти наилучшее доказательство бытія Божія, но и подъ вліяніемъ дѣйствительныхъ возраженій противъ силы этихъ доказательствъ, они раскрывались съ бо̀льшею и бо̀льшею логическою точностію и правильностію до самыхъ временъ Канта, который своею „Критикою чистаго разума“ не только поколебалъ силу и значеніе существовавшихъ до его времени въ философіи доказательствъ бытія Божія, но своею теоріею познанія, повидимому, нанесъ рѣшительный ударъ всякимъ попыткамъ раціонально доказать эту истину. Впечатлѣніе, произведенное въ свое время Кантовою критикою доказательствъ бытія Божія было тѣмъ сильнѣе, что эта критика по своей глубинѣ далеко не напоминала собою поверхностныхъ возраженій противъ этой истины прежнихъ

скептиковъ и атеистовъ, что, принадлежа первостепенному философскому уму, не только не имѣла въ виду поколебать высочайшую истину религіи, но, повидимому, въ практическомъ разумѣ думала дать ей новую, болѣе прочную опору. Возраженія Канта казались до такой степени неустранимыми, что не только многочисленные послѣдователи критической философіи, но и рѣшительные противники ея соглашались съ его оцѣнкою доказательствъ бытія Божія и съ его заключеніемъ о невозможности раціонально доказать эту истину. До Канта всѣ почти философы были болѣе или менѣе заинтересованы этимъ предметомъ. Ихъ усилія были направлены не только къ лучшей формально-логической обработкѣ существующихъ доказательствъ, но и къ отысканію наилучшаго, „единственно возможнаго“, какъ выражались иногда, доказательства, которое могло бы замѣнить всѣ другія. Какъ извѣстно, самъ Кантъ до появленія его „Критики чистаго разума“ заплатилъ дань этому направленію. Послѣ Канта прежнее, можетъ-быть преувеличенное, уваженіе къ нимъ смѣнилось столь же преувеличеннымъ пренебреженіемъ. Грозила опасность, что трактатъ о доказательствахъ бытія Божія потеряетъ всякое существенное значеніе въ философіи и обратится въ простое историко-критическое изложеніе, хотя и уважаемыхъ по намѣренію, но неудавшихся по исполненію, памятниковъ философскаго мышленія.

Конечно, какъ скоро ослабѣла живость первоначальнаго впечатлѣнія, произведеннаго критикою Канта, какъ скоро изъ нѣдра самой же критической философіи возникли системы съ положительнымъ, идеалистическимъ направленіемъ, мало-помалу стало возвращаться къ философіи и болѣе безпристрастное отношеніе къ ученію о доказательствахъ бытія Божія. Въ наше и ближайшее къ намъ время это ученіе стало снова предметомъ не только историко-критическаго, но и положительнаго изслѣдованія, какого оно вполнѣ заслуживаетъ по важности своего содержанія не только для религіознаго сознанія, но и для философіи *). Но, тѣмъ не менѣе, Кантова критика не прошла безслѣдно въ исторіи философскаго мышленія, отразившись какъ въ разнообразной постановкѣ каждаго

*) Укажемъ напр. на извѣстное сочиненіе Ульрици: „Богъ и природа“.

изъ отдѣльныхъ доказательствъ бытія Божія, такъ и въ оцѣнкѣ общаго ихъ значенія. Отсюда видно, что вопросъ о доказательствахъ бытія Божія далеко не принадлежитъ къ числу окончательно рѣшенныхъ въ философіи, а по своему содержанію, касающемуся основной истины религіознаго сознанія, составляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ предметовъ философіи религіи.

Но прежде чѣмъ перейдемъ къ изложенію и оцѣнкѣ этихъ доказательствъ, мы должны устранить принципіальное возраженіе противъ самой ихъ возможности,—возраженіе, которое для насъ тѣмъ важнѣе, что, повидимому, исходитъ изъ той же точки воззрѣнія на источникъ и глубочайшее основаніе полной увѣренности въ бытіи Божества, которое раздѣляемъ и мы. Этотъ источникъ мы нашли не въ самостоятельной дѣятельности умозаключающаго разсудка, но въ религіозномъ сознаніи, въ реальномъ и живомъ воздѣйствіи на нашъ духъ высочайшаго объекта религіи,—Существа безконечнаго *). Но если такъ, то и послѣдняго завѣренія этой истины мы должны искать въ томъ же религіозномъ сознаніи, въ вѣрѣ, и нигдѣ внѣ ея, менѣе всего, въ абстрактной дѣятельности разсудка. Но въ такомъ случаѣ возможны ли доказательства бытія Божія и не напрасный ли трудъ заниматься анализомъ ихъ, который необходимо приведетъ къ тому же заключенію о ихъ несостоятельности, на которое a priori даетъ намъ право ученіе о происхожденіи идеи о Богѣ?

Вотъ исходная точка возраженій противъ возможности доказательствъ бытія Божія тѣхъ философовъ, которые, подобно намъ, первоначальнаго источника идеи Божества ищутъ не въ самодѣятельности разсудка, но въ непосредственномъ религіозномъ сознаніи, называемомъ ими чувствомъ или вѣрою **).

Увѣренность въ истинѣ бытія Божія есть, говорятъ намъ, непосредственный фактъ религіознаго сознанія, не на умозаключеніяхъ разсудка основывающійся и поэтому не имѣющій нужды въ доказательствахъ; эта истина сама по себѣ убѣдительна и очевидна для вѣрующаго чувства. Всякая попытка раціонально доказать ее, поэтому, не только безполезна, но и

*) См. „Религія, ея сущность и происхожденіе“, стр. 214 - 232.

**) Сюда принадлежатъ, кромѣ Якоби и его послѣдователей, философы, занимающіе посредствующее положеніе между нимъ и Кантомъ, — Фризъ, Бутервекъ, Ешенмайръ и др.

положительно опасна, такъ какъ при естественно ожидаемой по самому характеру этой истины неудачѣ подобной попытки она можетъ компрометировать ее, подавъ поводъ слабость доказательствъ считать слабостью самой доказываемой истины и тѣмъ охладить и обезсилить, а не подкрѣпить живую религіозную вѣру.

Но говоря о непосредственной самодостовѣрности факта религіознаго сознанія, забываютъ о существенной задачѣ философскаго знанія въ его отличіи отъ непосредственнаго убѣжденія. Эта задача состоитъ именно въ томъ, чтобы непосредственныя убѣжденія возвести на степень раціональныхъ и, слѣдовательно, раціонально обоснованныхъ понятій. Еслибы непосредственная увѣренность въ данныхъ истинахъ могла замѣнить знаніе, то не существовало бы и философіи. Непосредственная убѣдительность и предполагаемая общепризнанность основныхъ религіозныхъ истинъ также мало можетъ служить поводомъ къ исключенію ихъ изъ области философіи, какъ тѣ же качества другихъ коренныхъ истинъ нашего сознанія не препятствуютъ имъ быть предметомъ философскаго анализа. Что можетъ быть живѣе и непосредственно убѣдительнѣе нашей увѣренности въ существованіи внѣшнихъ предметовъ и притомъ такими, какъ они намъ кажутся? Что можетъ быть тверже нашего убѣжденія въ достовѣрности нашего познанія? Однакоже философская мысль никогда не удовлетворялась этою простою увѣренностію непосредственнаго сознанія и общаго смысла, но анализъ чувственнаго и раціональнаго познанія всегда поставляла одною изъ важнѣйшихъ своихъ задачъ.

Точно въ такомъ же отношеніи къ анализирующему философскому уму должно находиться и религіозное сознаніе. Ясность и убѣдительность этого сознанія, если даже и предположимъ, что эти качества въ религіозномъ сознаніи выступаютъ полнѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ напр. въ убѣжденіи о достовѣрности познанія эмпирическаго, тѣмъ менѣе можетъ устранять необходимость философскаго анализа его, что въ нихъ не заключается еще безспорнаго критерія истины того, въ чемъ мы непосредственно убѣждены. Мы видѣли, что въ познаніи эмпирическомъ самое ясное чувственное представленіе не всегда, однакоже, показываетъ вещи такими, каковы они на самомъ дѣлѣ. Обыкновенное воззрѣніе представляетъ

намъ землю неподвижною, а солнце движущимся по небосклону, звѣзды свѣтящимися небольшими точками, сводъ неба куполообразнымъ и т. п.; но эти факты чувственнаго воззрѣнія оказываются невѣрными предъ анализомъ знанія, показывающаго истинную природу этихъ явленій и предметовъ. Можетъ возникнуть вопросъ: нѣтъ ли подобнаго такъ-сказать оптическаго обмана и для умственнаго воззрѣнія и нѣтъ ли и въ нашемъ умѣ положеній, для всѣхъ кажущихся очевидными и истинными, но не таковыхъ на самомъ дѣлѣ? Доказать эту необманчивость истины бытія Божія, ея не субъективную только, но и объективную достовѣрность и должно быть задачею философіи, которой не можетъ устранить одна непосредственная убѣдительность религіознаго сознанія. Далѣе, если истина бытія Божія ясна и неоспорима для непосредственнаго сознанія, то, очевидно, нельзя сказать того же о мышленіи философскомъ. Отъ чего бы ни происходило потемнѣніе идеи Божества въ умѣ человѣка, возбуждавшее иногда сомнѣнія въ ея истинѣ, во всякомъ случаѣ, несомнѣнно то, что въ ряду философовъ были скептики и атеисты. Но философія должна имѣть въ виду не одни обыкновенныя, общежитейскія представленія о вещахъ, но и мнѣнія научныя или выдаваемыя за таковыя: она должна не только критически отнестись къ нимъ, но и представить положительныя основанія мнѣнія противуположнаго. Наконецъ, нельзя согласиться и съ тѣмъ положеніемъ, что истина бытія Божія для непосредственнаго религіознаго сознанія до такой степени ясна и убѣдительна, что не нуждается въ раціональномъ изслѣдованіи для своего подтвержденія. Правда, общее религіозное сознаніе всѣхъ временъ и народовъ признаетъ эту истину; но довольно вспомнить о чрезвычайномъ разнообразіи религіозныхъ представленій о Богѣ, о смутности однихъ и несостоятельности другихъ, чтобы убѣдиться въ необходимости свѣта разума въ этомъ хаосѣ непосредственныхъ вѣрованій. Въ итогѣ этихъ вѣрованій, если мы отбросимъ въ нихъ все случайное и разнообразное и станемъ искать самаго общаго и дѣйствительно яснаго и непререкаемаго для всѣхъ, получится очень скудный остатокъ, неопредѣленное представленіе чего-то сверхчувственнаго. Но доказательства бытія Божія не ограничиваются такимъ скуднымъ результатомъ; въ каждомъ изъ

нихъ болѣе или менѣе выясняется самое понятіе о Богѣ, съ отстраненіемъ тѣхъ чувственныхъ и смутныхъ элементовъ, которыхъ нечужды религіозныя представленія даже самыя возвышенныя. Поэтому, еслибы и дѣйствительно истина бытія Божія не требовала доказательствъ, какъ основаній увѣренности въ самомъ существованіи Божества, то во всякомъ случаѣ эти доказательства имѣли бы значеніе для установленія яснаго и опредѣленнаго понятія о Богѣ.

Что касается до того замѣчанія, будто самая попытка доказывать бытіе Божіе колеблетъ живую религіозную вѣру въ эту истину и это колебаніе тѣмъ опаснѣе, чѣмъ слабѣе раціональные доводы, отъ которыхъ ждемъ для нея опоры, то въ этомъ замѣчаніи заключается недоразумѣніе. Если дѣйствительно коренная опора истины бытія Божія есть вѣра, не нуждающаяся въ доказательствахъ, то, очевидно, эти доказательства, слабы ли они или сильны, ничего не могутъ ни прибавить, ни убавить въ силѣ вѣры, „ибо она въ нихъ не нуждается“. Напротивъ, самая слабость этихъ доказательствъ приведетъ къ большему подкрѣпленію этой вѣры, подтверждая несостоятельность здѣсь разума. Примѣръ тому Якоби и другіе философы, которые вполнѣ приняли результаты критической философіи Канта о несостоятельности доказательствъ бытія Божія, но которыхъ такое мнѣніе о нихъ не только не привело къ скептицизму или къ отрицанію истины бытія Божія, но еще болѣе утвердило въ ней, оправдавъ ихъ первоначальное довѣріе къ вѣрѣ и внутреннему чувству, какъ единственному, по ихъ мнѣнію, источнику познанія о Богѣ. Если же для кого бы то ни было доказательства бытія Божія послужили поводомъ къ сомнѣнію въ этой истинѣ, то это самое уже показало бы, что его непосредственная вѣра уже была слаба отъ какихъ бы то ни было причинъ и что онъ искалъ уже завѣренія истины бытія Божія не въ вѣрѣ, а внѣ ея, въ доказательствахъ разума. О такомъ человѣкѣ нельзя сказать, что доказательства бытія Божія стали причиною ослабленія его вѣры; напротивъ, ослабленіе его вѣры побудило его обратиться къ этимъ доказательствамъ. Поэтому и укрѣпленія его вѣры въ Бога должно уже ожидать отъ болѣе внимательнаго и всесторонняго раціональнаго изслѣдованія истины бытія Божія; для него доказательства этой истины нужнѣе,

чѣмъ для вѣрующаго. Въ этомъ отношеніи отчасти справедливо мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ, что доказательства бытія Божія нужны не столько для положительнаго обоснованія этой истины, сколько для опроверженія скептицизма и атеизма. Мы говоримъ: это мнѣніе вѣрно отчасти, — потому что въ доказательствахъ этого рода нуждается не только *невѣріе* въ дурномъ значеніи этого слова, но и всякое направленіе мышленія, которое не признаетъ началомъ философскаго знанія непосредственную вѣру, а ищетъ раціональнаго обоснованія ея положеній. А такое направленіе, основанное на своего рода невѣріи или правильнѣе—*недовѣріи*, есть общая и характеристическая принадлежность строго философскаго мышленія. Поэтому и доказательства бытія Божія должны имѣть въ философіи не только полемическое, но и положительное значеніе.

Наконецъ, какъ на возраженіе противъ возможности доказательствъ истины бытія Божія указываютъ на самый гносеологическій характеръ этой истины, какъ на свидѣтельство того, что, по самому существу своему, она не можетъ быть доказываема. Всякое доказательство, говорятъ, въ концѣ концовъ должно опираться на какую-нибудь самую коренную и первоначальную истину, отъ которой оно получаетъ свою силу. Но самая первоначальная и коренная истина, на которой въ сущности утверждается истина всѣхъ нашихъ познаній и доказательствъ, и есть истина бытія Божія. Какъ въ порядкѣ вещей всякое бытіе происходитъ отъ Бога, а самъ Онъ есть первое начало всякаго бытія, такъ и въ порядкѣ мышленія всѣ начала должны быть выводимы изъ первоначальной и непроизводной идеи Божества. Поэтому тотъ, кто доказываетъ бытіе Божіе, ставитъ, какъ выражается Якоби, все дѣло нашего познанія вверхъ ногами. Онъ дѣлаетъ міръ основаніемъ, а Бога слѣдствіемъ, тогда какъ, наоборотъ, Богъ долженъ быть мыслимъ основаніемъ всякаго бытія. Точно также Богъ долженъ быть и основаніемъ нашего познанія, потому что самая истинность нашего мышленія, самая увѣренность наша въ достовѣрности какихъ бы то ни было доказательствъ въ концѣ концевъ можетъ основываться только на той увѣренности, что Творецъ не могъ дать намъ законовъ мышленія обманчивыхъ и несоотвѣтствующихъ дѣйствительнымъ вещамъ. Значитъ, говорятъ, всякимъ доказательствамъ

бытія Божія, для самой ихъ достовѣрности и силы, должна предшествовать увѣренность въ бытіи Божіемъ; слѣдовательно эти доказательства невозможны, ибо предполагаютъ то, что думаютъ доказать.

Все это возраженіе основано на неправильномъ смѣшеніи метафизическаго начала бытія вещей съ гносеологическимъ началомъ познанія вещей. Нѣтъ спора, что Богъ есть основаніе бытія міра, но не менѣе вѣрно и то, что міръ есть основаніе познанія Бога. Въ дѣйствительномъ ходѣ нашего познанія мы познаемъ не явленія изъ бытія, не дѣйствія изъ причинъ, но, наоборотъ, изъ явленій умозаключаемъ о свойствахъ бытія, по дѣйствіямъ судимъ о причинахъ. Хотя въ реальномъ бытіи причина существуетъ прежде явленія, но въ нашемъ познаніи явленіе дано прежде причины. Не иное отношеніе познанія къ познаваемому имѣетъ мѣсто и въ познаніи первой и абсолютной причины бытія. И здѣсь дѣйствіе, явленіе, т.-е. міръ служитъ основаніемъ къ умозаключенію о бытіи и свойствахъ Виновника міра. Поэтому и доказательства бытія Божія настолько же возможны и законны, насколько вообще законно умозаключеніе отъ дѣйствій къ причинамъ. Что касается до мысли, что увѣренность въ истинѣ нашего мышленія основывается въ сущности на увѣренности нашей въ истинности Творца, то и здѣсь мы видимъ тоже смѣшеніе гносеологическаго начала нашего познанія съ окончательнымъ его результатомъ. Первоначальное, вообще, ручательство истины нашего познанія мы находимъ въ самомъ мышленіи, въ присущей ему идеѣ истины, въ самодостовѣрности для насъ логическихъ законовъ; какъ показываетъ и опытъ, мы мыслимъ съ увѣренностью въ правильности нашего мышленія, не связывая его непосредственно съ идеею о Богѣ; даже отрицая эту идею, какъ показываетъ примѣръ скептиковъ и атеистовъ, можно, за исключеніемъ ея, мыслить правильно и съ полною увѣренностію въ истинѣ нашего мышленія. Иное, конечно, дѣло, если въ насъ возникаетъ вопросъ о послѣдней причинѣ, какъ нашего мышленія, такъ и его достовѣрности: здѣсь, конечно, мы должны будемъ остановиться на Богѣ, какъ на первомъ началѣ всякаго бытія и познанія. Но эта мысль въ движеніи нашего рефлектирующаго надъ самимъ собою познанія можетъ быть только результатомъ его

а не началомъ или исходнымъ пунктомъ. Самое возникновеніе вопроса о первоисточникѣ нашего познанія, тѣмъ болѣе правильное рѣшеніе его, необходимо предполагаетъ предшествующую дѣятельность мышленія, которая, очевидно, должна сопровождаться увѣренностію въ его истинѣ и правильности. Увѣренность же эта можетъ заключаться только въ самомъ же мышленіи; безъ нея невозможно было бы и достиженіе самаго результата, окончательно ее подтверждающаго.

Въ большей части изслѣдованій о доказательствахъ бытія Божія первое мѣсто занимаетъ онтологическое; за нимъ слѣдуютъ: космологическое, телеологическое, нравственное. Основаніемъ этого порядка первоначально служила мысль о сравнительномъ философскомъ значеніи ихъ, которое опредѣлялось степенью раціональнаго характера ихъ и меньшею зависимостію отъ опыта. Въ настоящее время, когда взглядъ на философское значеніе онтологическаго доказательства и на доказательную силу прочихъ во многомъ измѣнился, такой порядокъ оказывается лишеннымъ всякаго руководительнаго принципа и держится только въ силу традиціи, на сохраненіе которой можетъ-быть имѣла вліяніе и критика Канта, подвергавшаго анализу эти доказательства въ такомъ именно порядкѣ. Если гносеологическимъ принципомъ доказательствъ бытія Божія мы признаемъ умозаключеніе отъ дѣйствій и явленій къ ихъ причинѣ, отъ свойствъ и качествъ міра къ его виновнику, то для насъ a priori можно будетъ опредѣлить и возможныя формы этихъ доказательствъ и ихъ порядокъ по относительному значенію. При заключеніи отъ бытія и свойствъ міра къ его первой причинѣ, мы можемъ брать во вниманіе или общія свойства всего міроваго бытія, независимо отъ частныхъ особенностей, характеризующихъ ту или другую его сторону, или свойства, принадлежащія каждой изъ двухъ главныхъ сторонъ, въ которыхъ является нашему сознанію это міровое бытіе, — міръ физическій и духовный. Отсюда возникаетъ три главныхъ вида доказательствъ бытія Божія: космологическое, телеологическое и психологическое; послѣдняго рода доказательство въ свое очередь можетъ принимать различныя формы, судя по тому, будемъ ли имѣть въ виду идею о Богѣ саму по себѣ (онтологическое доказательство) или ея происхожденіе въ нашемъ умѣ (психологическое

въ тѣсномъ смыслѣ) или всеобщность ея (историческое) или ея связь съ нравственнымъ сознаніемъ человѣка (нравственное доказательство). Этотъ указываемый самымъ принципомъ раціональнаго доказательства порядокъ тѣмъ важнѣе для насъ, что въ сущности онъ совпадаетъ и съ относительнымъ значеніемъ самыхъ доказательствъ. Цѣль ихъ состоитъ въ раціональномъ обоснованіи того понятія о Богѣ, которое дано въ религіозномъ сознаніи и которое, какъ мы видѣли, состоитъ въ понятіи о немъ, какъ абсолютно совершенномъ Существѣ. Но очевидно, что совершенства Существа высочайшаго должны выступать для насъ тѣмъ яснѣе, а вмѣстѣ съ тѣмъ возрастать для религіознаго сознанія и сила доказательствъ истины бытія такого Существа, чѣмъ болѣе мы будемъ восходить отъ общихъ свойствъ космическаго бытія къ болѣе и болѣе идеальнымъ свойствамъ, наиболѣе ясное выраженіе которыхъ мы можемъ найти только въ мірѣ духовномъ. Такимъ образомъ доказательства: космологическое, телеологическое, психологическое, должны представить намъ градацію болѣе и болѣе точнаго опредѣленія понятія о Богѣ.

1. Космологическое доказательство бытія Божія.

Космологическое доказательство бытія Божія, не касаясь тѣхъ или другихъ сторонъ міроваго бытія обращаетъ вниманіе на самые общіе признаки всѣхъ предметовъ міра и, на основаніи этихъ признаковъ составляя понятіе о сущности всего міроваго бытія, заключаетъ отсюда къ необходимости признать для объясненія его начала высочайшую абсолютную причину.

Аристотель, у котораго мы впервые встрѣчаемъ космологическое доказательство, такой всеобщій признакъ міроваго бытія находитъ въ *движеніи*, понимая подъ этимъ терминомъ постоянную смѣну міровыхъ явленій и зависимость въ этой смѣнѣ одного явленія отъ другаго. Но всякаго рода движеніе предполагаетъ движущую причину; каждая ближайшая движущая причина въ свою очередь предполагаетъ новую причину и такъ далѣе. Если же такъ, то для объясненія перваго движенія мы должны предположить нѣчто первоначально движу-

щее, что само уже ничѣмъ не можетъ быть приведено въ движеніе. Простираться въ безконечность здѣсь невозможно, потому что въ такомъ случаѣ между безчисленными предметами, другъ друга движущими, не будетъ ни одного перваго. Итакъ должно быть первое, самодвижущее начало.

Но это первое самодвижущее начало не можетъ быть двигателемъ самого себя, потому что въ такомъ случаѣ оно было бы вмѣстѣ и движимымъ предметомъ и движущимъ началомъ, въ чемъ заключается противорѣчіе. Одно и то же измѣнялось бы и измѣняло, что такъ же нелѣпо какъ предположить, чтобы одно и тоже въ одно и то же время учило и было научаемо, лѣчило и было исцѣляемо. Отсюда видно, что въ томъ, что движется, должно быть различаемо движущее и движимое; одна часть, которая останется неподвижною, будетъ двигать, а другая двигаться.

Смыслъ этой аргументаціи о невозможности совмѣщенія движенія и начала движенія тотъ, что самый міръ, какъ совокупность вещей, не можетъ-быть первою причиною движенія потому, что въ такомъ случаѣ, по Аристотелю, онъ былъ бы вмѣстѣ и двигателемъ и движимымъ, что заключаетъ противорѣчіе. Итакъ въ совокупности бытія или вселенной должно различать неподвижную и движимую части, т.-е. источникъ движенія и часть приводимую въ движеніе—предметы міра. Какъ же теперь понимать эту движущую часть или начало движенія? Оно не можетъ быть матеріальнымъ началомъ, такъ какъ матерія сама подчинена движенію и измѣненію. Такъ какъ движеніе вѣчно, то и первое движущее начало должно быть вѣчнымъ, если оно одно; а если ихъ много, то всѣ они должны быть вѣчными. Но изъ двухъ предположеній о единствѣ и множественности началъ движенія разумъ требуетъ остановиться на первомъ. Мы видимъ, что единое бываетъ прежде многаго, опредѣленное число прежде чѣмъ безконечно многія. Когда возможность того и другаго одинакова, то должно предпочесть число болѣе простое и ограниченное: это единое начало движенія—*το πρῶτον κινοῦν καὶ ἀκίνητον* и есть Божество *).

*) Сводъ мѣстъ изъ Аристотеля, въ которыхъ изложено его ученіе о первомъ Двигателѣ, см. у Fortlage въ его: Darstellung d. Beweise fürs Daseyn Gottes, p. 35. 36. 374. 375.

Аристотелю первому принадлежитъ честь раціональнаго построенія космологическаго доказательства *); его доказательство съ различными варіаціями часто встрѣчается и у послѣдующихъ философовъ. Но нетрудно видѣть слабыя стороны его аргумента. Въ немъ а) прямо предполагается, какъ несомнѣнное,—недоказанное еще положеніе, что рядъ движеній не можетъ идти въ безконечность, но что необходимо допустить первое начало движенія. б) Положеніе, что первый двигатель долженъ быть одинъ, а не многіе, утверждается на довольно слабомъ основаніи, именно, — изъ двухъ возможно предполагаемыхъ началъ движенія: одного или многихъ вѣроятнѣе, проще принимать одно**). Но одно удобство мышленія не есть еще доказательство объективной истины единства перваго начала бытія. в) Наконецъ, въ доказательствѣ Аристотеля рѣшительно утверждается отдѣльное существованіе движимаго внѣ двигателя, какъ чего-то отъ него по существу независимаго. Въ совокупности бытія—вселенной, по его мнѣ-

*) Впрочемъ, основная мысль космологическаго довода на основаніи понятія движенія находится у Платона. Phaedr. 245.

**) Правда въ Метафизикѣ (XII. 8. 4) Аристотель указываетъ еще другое основаніе къ признанію единства перваго начала: это непрерывность, связность и единство движенія, предполагающее единство и перваго Двигателя. Связанная единствомъ движенія природа, по его мнѣнію, подобна благоустроенному обществу; но въ такомъ обществѣ должно быть единое правящее лицо; „не хорошо многовластіе—говоритъ Аристотель словами Гомера—единъ да будетъ владыка". (*Οὐκ ἀγαθον πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω.* (Met. XII. 10). Но эта вѣрная въ существѣ мысль не только не получила у него дальнѣйшаго развитія, но, напротивъ, привела его къ предположенію, несовмѣстимому съ его ученіемъ о единствѣ перваго двигателя. Единство и однообразіе движенія, понимаемаго слишкомъ механически, Аристотель находитъ не во всей вселенной. Поэтому и первый Двигатель у него движетъ только небо неподвижныхъ звѣздъ (*πρῶτος οὐρανός*). Планеты, которыхъ движеніе уклоняется отъ движенія этого неба, имѣютъ, такъ какъ матерія не можетъ сама себя двигать, каждая своего особеннаго двигателя. Эти двигатели планетныхъ сферъ суть нѣчто въ родѣ низшихъ боговъ; но они въ то же время, какъ само Божество, суть вѣчныя, неподвижныя, нематеріальныя сущности. Нельзя не видѣть, что существованіе этихъ вторичныхъ двигателей возбуждаетъ большія недоумѣнія: какъ согласить ихъ бытіе съ единствомъ перваго Двигателя и съ требуемымъ у Аристотеля единовластіемъ въ строѣ вселенной? Такимъ образомъ, мысль о единствѣ верховнаго Двигателя оказывается у Аристотеля далеко не обоснованною.

нію, необходимо, чтобы одна часть была движимою, другая движущею. И дѣйствительно мы знаемъ, что Аристотель признавалъ самобытное существованіе матеріи какъ субстрата движенія,—того, что можетъ быть только движимымъ; такой субстратъ есть нѣчто абсолютно неподвижное и потому имѣющее нужду для образованія міра въ первоначальномъ толчкѣ или сообщеніи движенія отъ независимой отъ него внѣшней силы.

Отсюда видно, что основанное на дуалистическомъ міросозерцаніи, доказательство Аристотеля имѣетъ значеніе только для опроверженія матеріализма, и, притомъ, только извѣстнаго рода матеріализма, какъ онъ существовалъ въ его время въ атомистическихъ системахъ Левкиппа и Демокрита. Для объясненія движенія атомовъ, какъ недѣятельной матеріи, конечно необходимо допустить бытіе первой движущей причины, независимой отъ матеріи. Но какъ скоро матеріализмъ измѣняетъ свою форму и для объясненія міра предполагаетъ не простую инертную матерію, но и существенно соединенную съ нею силу или силы, то этимъ колеблетъ аргументацію Аристотеля, потому что доказательство его о невозможности одному и тому же быть и движимымъ и движущимъ вообще довольно слабо. Въ имманентныхъ матеріи силахъ матеріализмъ найдетъ перваго двигателя Аристотеля, тѣмъ болѣе, что въ понятіи его о первой причинѣ движенія, какъ оно дано въ доказательствѣ, мы не видимъ никакого другаго признака, кромѣ способности производить первое механическое движеніе; а такую способность можно приписать и физической силѣ.

Со времени Аристотеля космологическое доказательство съ различными частными видоизмѣненіями продолжало занимать видное мѣсто въ числѣ другихъ доказательствъ бытія Божія. Оно встрѣчается у Цицерона, у многихъ средневѣковыхъ философовъ: Гуго, Ѳомы Аквината, Александра Гальскаго, Дунсъ Скота и др. Въ новой философіи оно получило особенное значеніе въ Лейбнице-Вольфовой школѣ *).

Главное видоизмѣненіе, которое получило космологическое доказательство Аристотеля въ новой философіи, независимо

*) Къ исторіи космологическаго доказательства см. Fortlage, Darstellung und Kritik d. Beweise fürs Daseyn Gottes, стр. 154 и слѣд.

отъ формальнаго улучшенія, состояло въ замѣнѣ понятія движенія, которое, напоминая представленіе о физическомъ или механическомъ движеніи, не казалось достаточно точнымъ для обозначенія кореннаго и всеобщаго свойства *всего* міроваго бытія болѣе общими и абстрактными понятіями: ограниченности, условности, измѣнчивости, случайности бытія. Этотъ послѣдній терминъ, можетъ-быть не совсѣмъ удачный по буквальному его значенію, выражаетъ собою ту мысль, что ни одинъ предметъ міра не имѣетъ абсолютно самобытнаго существованія, но въ своемъ бытіи зависитъ отъ внѣшнихъ ему причинъ или условій, слѣдовательно, можетъ быть и не быть,— случаенъ въ своемъ бытіи. Отсюда и космологическое доказательство, по примѣру Лейбница, называютъ иногда доказательствомъ отъ случайности міра (arg. a contingentia mundi). На основаніи такого понятія о случайности міра это доказательство можетъ быть изложено въ такой формѣ.

Все, что существуетъ случайно (т.-е. что можетъ быть и не быть), существуетъ условно, т.-е. имѣетъ другое бытіе условіемъ или причиною своего бытія какъ вообще, такъ и извѣстнаго, опредѣленнаго образа своего существованія. Если это другое бытіе носитъ также характеръ случайности, то и оно также предполагаетъ новое условіе; это новое условіе, если опять въ свою очередь случайно, требуетъ новаго условія. Еслибы такъ продолжалось до безконечности, то мы имѣли бы предъ собою рядъ условныхъ вещей безъ начала, то-есть, въ абсолютномъ смыслѣ было бы только условное безъ условія, что̀ невозможно и заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Итакъ, если есть бытіе случайное, то должно быть признано, какъ начало ряда случайнаго бытія, бытіе абсолютно необходимое, безусловное.

Примѣняя это чисто метафизическое умозаключеніе къ совокупности реально существующихъ вещей или міру находимъ, что всѣ онѣ безъ исключенія носятъ на себѣ характеръ бытія случайнаго и, потому, условнаго. Ни одно существо міра не самобытно, не есть причина себя самого. Существованіе каждаго предмета зависитъ отъ другихъ предметовъ, какъ отъ причинъ, условливается этими предметами. Ближайшія условія или причины данныхъ предметовъ или существъ мы, конечно, находимъ въ другихъ предметахъ. Но разсматривая и

эти предметы, мы скоро находимъ, что и они также несамобытны, условны и зависятъ въ своемъ бытіи отъ дальнѣйшихъ причинъ, которыя въ свою очередь также оказываются условными. „Каждая вещь, говоритъ Лейбницъ, имѣетъ свое основаніе въ другой, настоящее состояніе въ предыдущемъ, но другая вещь и предыдущее состояніе опять имѣютъ свое основаніе въ новой еще вещи и въ новомъ предыдущемъ состояніи, такъ что, продолжая далѣе и далѣе, мы никогда не достигнемъ до такого основанія, которое не имѣло бы уже нужды въ дальнѣйшей основѣ. Отсюда видно, что совершеннѣйшаго и окончательнаго основанія мы должны искать не въ этихъ частныхъ предметахъ и состояніяхъ, но во всеобщей причинѣ, отъ которой и прежнее и настоящее состояніе происходитъ непосредственно“ *). Эта первая, всеобщая причина всякаго условнаго бытія есть бытіе безусловное и абсолютно необходимое. Такимъ образомъ наша мысль, при разсматриваніи міра, какъ совокупности конечныхъ и случайныхъ вещей, необходимо принуждена остановиться, какъ на послѣднемъ основаніи, на существѣ безусловномъ. Самымъ понятіемъ міра требуется уже понятіе первой причины міра.

До того же самаго результата, до котораго доходимъ путемъ положительнымъ, исходя изъ понятія о случайности міра, мы можемъ достигнуть и путемъ отрицательнымъ (путемъ косвеннаго доказательства), — указаніемъ немыслимости положенія противнаго. Дѣйствительно, не допуская первой абсолютной причины, какъ начала ряда причинъ условныхъ, мы должны признать безконечное послѣдованіе этихъ условныхъ причинъ (такъ наз. progressus in infinitum); но такое признаніе заключаетъ въ себѣ внутреннее, логическое противорѣчіе, которое своею немыслимостью обращаетъ насъ опять къ необходимости допустить первую причину.

Если мы представимъ себѣ смѣну міровыхъ предметовъ и и явленій какъ прогрессъ причинъ, идущихъ въ безконечность, какъ безконечную цѣпь зависящихъ одно отъ другаго существъ, то очевидно, что вся совокупность существъ не можетъ имѣть никакой внѣ ея лежащей причины своего бытія, такъ какъ мы предполагаемъ, что всѣ существа, которыя есть или будутъ во

*) Theodic. 1. 17. Opp. ed. Dutens: 1. p. 132.

вселенной, входятъ въ эту цѣпь и условливаются одно другимъ. Но очевидно также, что вся совокупность вещей не можетъ имѣть и никакой внутренней причины своего бытія; потому что въ безконечной цѣпи существъ нѣтъ ни одного, которое не зависѣло бы отъ другаго, ему предшествующаго; нѣтъ, слѣдовательно, ни одного, которому мы могли бы приписать необходимое и неусловливаемое другимъ существованіе. Но если ни одно изъ существъ міра не существуетъ необходимо, то ясно, что и вся совокупность этихъ существъ— цѣлый міръ не можетъ существовать необходимо. Итакъ, мы должны допустить, что ни внѣ міра, ни въ самомъ мірѣ нѣтъ никакой необходимой причины бытія. Но это невозможно: это значило бы предположить собраніе существъ, которыя не имѣютъ ни внѣшней, ни внутренней причины своего бытія; иначе—значило бы утверждать, что существа, разсматриваемыя каждое отдѣльно, произведены какою-либо причиною (ибо мы признали, что ни одно изъ нихъ не существуетъ необходимо и само собою), но что разсматриваемыя всѣ вмѣстѣ, они не имѣютъ никакой причины своего бытія, произошли изъ ничего. Если же нашъ разумъ не можетъ допустить такого противорѣчія, то мы не можемъ предположить, чтобы всѣ вещи, въ безконечность условливая одна другую, существовали безъ всякой причины. Итакъ необходимо допустить бытіе первой причины, неизмѣннаго и ни отъ чего независимаго существа.

Теперь мы можемъ нѣсколько измѣнить форму нашего доказательства и сказать: одно изъ двухъ,—или должно признать бытіе существа независимаго и неизмѣняемаго, отъ котораго всѣ прочія существа ведутъ свое начало,—или допустить безконечное послѣдованіе зависимыхъ и измѣняющихся существъ, которыя производятъ одно другое въ безконечность, безъ всякой первоначальной причины. Если допустимъ послѣднее предположеніе, то въ мірѣ нѣтъ ничего, что существовало бы само собою и необходимо. Все, слѣдовательно, случайно, т.-е. можетъ быть и не быть, быть такъ или иначе. Но если нѣтъ ничего необходимаго, то одинаково возможно и то, чтобы ничего не существовало отъ вѣчности, какъ и то, что случайныя существа имѣютъ бытіе; одинаково возможно быть и не быть міру. Если же такъ, то раждается вопросъ; отчего же

этому послѣдованію существъ, называемому міромъ, отъ вѣчности опредѣлено лучше существовать, чѣмъ не существовать? Отчего изъ двухъ одинаково возможныхъ случайностей осуществилась одна, а не другая? Причина тому не могла заключаться въ законѣ какой-либо необходимости, потому что по самому предположенію нашему всѣ существа случайны, съ одинаковымъ правомъ могли какъ существовать такъ и не существовать. Этого не могло быть и по волѣ слѣпаго случая, такъ какъ случай—пустое слово, не имѣющее смысла и ничего не объясняющее. Это не могло быть и дѣломъ какого-либо другаго, внѣ міра находящагося существа, такъ какъ мы предположили уже, что внѣ міра не можетъ быть никакой необходимой причины. Итакъ, поелику конечныя вещи не могутъ существовать ни по необходимости, лежащей въ ихъ природѣ, ни по волѣ случая, ни вслѣдствіе опредѣленія ихъ къ бытію какимъ-либо другимъ, внѣмірнымъ существомъ, то отсюда прямо слѣдуетъ, что *ничто* ихъ не опредѣлило къ бытію, т.-е., что изъ двухъ равно возможныхъ положеній: существовать или не существовать, осуществилось одно, а не другое по опредѣленію чистаго *ничто,* въ признаніи чего заключается противорѣчіе и нелѣпость. Итакъ, необходимо должно признать, что отъ вѣка существуетъ безусловное и необходимое существо *).

Но какъ мы должны теперь мыслить это необходимое существо, какіе предикаты и свойства должны приписывать первой, безусловной причинѣ, завершающей собою рядъ причинъ и явленій условныхъ?

Если такого безусловнаго бытія и безусловной причины мы не можемъ найти во всей совокупности бытія міроваго, то очевидно прежде всего, что оно не есть это же самое міровое бытіе, но *противоположно* ему и идея этой противоположности вполнѣ достаточна для опредѣленія конкретныхъ предикатовъ того высочайшаго начала, къ которому привело насъ разсмотрѣніе существенныхъ свойствъ бытія міроваго.

Бытіе условно-ограниченное, по самому понятію ограничен-

---

*) Въ изложеніи косвенной формы космологическаго доказательства мы слѣдовали Кларку (Clarke: Traité de l'existence et des attributs de Dieu, chap. 4).

ности, есть бытіе несовершенное. Все несовершенное потому именно несовершенно, что въ немъ чего-либо не достаетъ, что нѣтъ чего-то такого, что есть или можетъ быть мыслимо существующимъ внѣ его, въ другомъ; слѣдовательно, всякое несовершенство предполагаетъ бытіе инаго, его ограничивающаго, которое въ свою очередь ограничивается первымъ. Если же несовершенство есть, въ сущности, слѣдствіе ограниченности и условности, то существо неограниченное и безусловное, какъ ему противоположное, должно быть и абсолютно совершеннымъ, потому что еслибы оно не было таковымъ, то оказалось бы условнымъ и ограниченнымъ; понятіе абсолютнаго бытія противорѣчило бы само себѣ. По мнѣнію Лейбница, изъ понятія безусловности абсолютнаго начала можно вывести не только понятіе его совершенства вообще, но и болѣе конкретныя опредѣленія его всесовершенной природы. Такъ какъ кромѣ существующаго случайнаго и измѣнчиваго міра возможно много другихъ міровъ, то должно быть какое-нибудь основаніе, почему осуществился именно этотъ міръ, а не иной. Это основаніе не можетъ заключаться въ свойствѣ существующаго міра (такъ какъ онъ случаенъ, какъ и всѣ прочіе возможные міры, и послѣдніе точно также могли бы быть осуществлены): слѣдовательно, мы должны искать его въ безусловномъ основаніи міра. И притомъ, это основаніе мы можемъ мыслить только такимъ образомъ, что причина настоящаго міра имѣла передъ собою или представляла себѣ всевозможные міры и изъ нихъ для осуществленіи избрала именно этотъ міръ. Но такое представленіе есть актъ мышленія, а такое осуществленіе есть актъ избирающей воли. Итакъ безусловное основаніе міра есть мыслящее и волящее, то есть личное существо *).

Далѣе, всесовершенное существо по самому понятію всесовершенства и безусловности должно быть необходимо единымъ. Еслибы было два или болѣе всесовершенныхъ существъ, то они, очевидно, могли бы быть или совершенно тожественны или различны. Если тожественны, то для нашего мышленія они совпали бы въ одно существо; если различны, то они не были бы абсолютно совершенными существами; одно изъ нихъ имѣло бы (какъ свое отличіе) нѣчто такое, чего не имѣло бы

*) Аргументъ Лейбница см. у Hagemann'a въ его Metaphysik. p. 116.

другое; каждое, слѣдовательно, не имѣло бы всего, не было бы всесовершеннымъ; оба они были бы ограничены и условны.

Наконецъ, такъ какъ все въ мірѣ безъ исключенія ограниченно и условно, то существо безусловное по самой своей противоположности міру, очевидно, не можетъ быть тожественнымъ съ міромъ, но отличнымъ и отдѣльнымъ отъ него, внѣмірнымъ и превышемірнымъ существомъ.

Но такое всесовершенное, единое и абсолютно отличное отъ міра существо и есть Божество.

Изложеніе космологическаго доказательства показываетъ, что оно распадается на двѣ части, изъ которыхъ первая изъ замѣчаемой повсюду конечности вещей и условности міра выводитъ заключеніе, что есть бытіе безконечное и безусловное; вторая утверждаетъ, что это безусловное бытіе, какъ начало и причина условнаго есть существо всесовершенное, единое и отличное отъ міра — Богъ. Мы остановимъ наше вниманіе на той и другой половинѣ.

1) Нетрудно замѣтить, что главная мысль космологическаго доказательства о необходимости для завершенія ряда условныхъ предметовъ и явленій допустить существованіе безусловнаго начала, въ сущности основывается на невозможности или немыслимости для разума допустить рядъ условныхъ причинъ, идущихъ въ безконечность. Нашъ разумъ необходимо требуетъ остановиться гдѣ-либо въ этомъ восхожденіи отъ причины къ причинѣ и признать первую причину.

Но а) дѣйствительно ли это требованіе разума такъ необходимо и безусловно, какъ кажется? б) если оно и необходимо, то имѣемъ ли мы право заключать, что необходимо требуемой разумомъ первой причинѣ дѣйствительно соотвѣтствуетъ реально существующая причина, что это требованіе не есть субъективное только требованіе нашей познавательной силы? Если на тотъ и другой вопросъ возможенъ отвѣтъ отрицательный, то, очевидно, вся сила космологическаго доказательства падаетъ. Такое отрицательное рѣшеніе этихъ вопросовъ и даетъ Кантъ и въ немъ заклю-

чается вся сила его возраженій противъ разсматриваемаго нами доказательства.

а) Кантъ не отрицаетъ необходимости для разума въ своемъ восхожденіи отъ причины къ причинѣ остановиться на чемъ-либо первоначальномъ: „наше восхожденіе къ условіямъ существованія никогда не могло бы быть закончено, еслибы мы не предположили бытія существа необходимаго“. Но онъ не согласенъ, чтобы такое требованіе для разума имѣло исключительное и абсолютное значеніе. Наряду съ этимъ въ насъ существуетъ не менѣе необходимое требованіе не полагать предѣловъ разуму въ изслѣдованіи причинъ явленій; въ силу этого требованія онъ не долженъ останавливаться ни на какой данной и послѣдней причинѣ, но идти далѣе и далѣе въ безконечность.

Если мы согласимся, что то и другое требованіе составляютъ одинаково существенную и необходимую принадлежность человѣческаго мышленія, то, очевидно, мы не имѣемъ никакого права (какъ въ космологическомъ доказательствѣ) останавливаться на одномъ изъ нихъ, игнорируя или отвергая другое. Но такъ какъ эти требованія радикально противоположны, то всякое заключеніе на основаніи одного изъ нихъ будетъ уничтожено въ своей силѣ другимъ; отсюда мы имѣемъ также мало права изъ необходимости мыслить первую причину заключать о дѣйствительномъ бытіи ея, какъ изъ необходимости идти въ безконечность при объясненіи причинъ явленій, — заключать о небытіи такой причины.

Намъ нѣтъ нужды входить здѣсь въ подробный разборъ антиномій чистаго разума, возникающихъ, по мнѣнію Канта, отъ приложенія къ познанію первой причины бытія двухъ указанныхъ нами противоположныхъ требованій нашего разума, антиномій, уничтожающихъ силу космологическаго довода *). Для насъ важнѣе принципіальный вопросъ о вѣрности самого предположенія, служащаго основаніемъ этихъ антиномій, вопросъ о томъ, дѣйствительно ли существуютъ въ нашемъ разумѣ эти два противорѣчащія другъ другу требованія?

Уже на первый взглядъ такое существованіе двухъ противо-

*) О нихъ см. Критику чистаго разума, пер. Владиславлева, стр. 371, 374 и др.

положныхъ требованій представляется въ высшей степени сомнительнымъ, такъ какъ, допуская его, мы должны бы въ сущности допустить коренной антагонизмъ въ самой природѣ нашей познавательной способности и отказаться отъ возможности всякаго познанія причинъ явленій, потому что каждый нашъ шагъ впередъ подъ вліяніемъ одного требованія сопровождался бы шагомъ назадъ подъ вліяніемъ другаго. Кантъ, какъ извѣстно, думаетъ сгладить этотъ антагонизмъ противорѣчащихъ требованій тѣмъ, что каждое изъ нихъ относитъ къ различнымъ познавательнымъ способностямъ: разсудку и разуму. Разумъ, конечно, требуетъ познанія цѣлостности въ ряду явленій и стремится къ абсолютному началу причинносвязанной цѣпи явленій. Но разсудокъ нисколько не возмущается и не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи онъ долженъ двигаться въ постоянномъ безконечномъ восхожденіи отъ данныхъ дѣйствій къ ихъ причинамъ. Но очевидно, что этимъ способомъ нисколько не сглаживается допускаемое Кантомъ противорѣчіе познавательной природы человѣка: для единой, цѣльной природы нашего духа все равно, будетъ ли противорѣчіе существовать въ одной и той же или въ двухъ познавательныхъ способностяхъ. Оно могло бы быть нѣсколько сглажено только принесеніемъ въ жертву одной познавательной силы ради другой, что и на самомъ дѣлѣ имѣетъ мѣсто въ ученіи Канта, по которому, въ сущности, разуму не придается никакого значенія въ дѣлѣ дѣйствительнаго познанія природы и ея явленій и онъ является на дѣлѣ способностью не только не содѣйствующею, а скорѣе препятствующею расширенію нашихъ познаній *).

Если же не можетъ быть допущена мысль о коренномъ, природномъ противорѣчіи себѣ разумной человѣческой природы, то, очевидно, не можетъ быть допущена въ ней и равноправность тѣхъ двухъ требованій, о которыхъ мы говорили. Какое-нибудь изъ нихъ не имѣетъ того абсолютнаго значенія, какое ему приписываетъ Кантъ и самая мысль о его необходимости въ дѣлѣ познанія основана на недоразумѣніи. Обратимъ вниманіе на то и другое.

---

*) О противорѣчіи Канта въ его ученіи о разумѣ см. наше сочиненіе: „Религія, ея сущность и происхожденіе“, стр. 81—85.

Первое требованіе можно формулировать такъ: въ своихъ изслѣдованіяхъ причинъ явленій, для достиженія цѣли познанія, разсудокъ не долженъ останавливаться ни на чемъ данномъ, но идти въ безконечность. Но дѣйствительно ли здѣсь заключается требованіе идти въ *безконечность?* Логическое требованіе разума состоитъ только въ томъ, чтобы въ отысканіи причинъ явленія идти дальше и дальше до тѣхъ поръ, пока не будетъ найдена *достаточная* причина объясняющая явленіе, но вовсе нѣтъ требованія не удовлетворяться никакою данною причиною, не обращая вниманія на то, достаточна ли она или нѣтъ; такого рода требованіе выходило бы за предѣлы логики. Что имѣетъ значеніе по отношенію къ причинамъ частныхъ явленій, то имѣетъ приложеніе и къ совокупности ихъ, цѣлому міру. Если будетъ найдена достаточная причина для объясненія начала совокупности міровыхъ явленій, то разумъ долженъ быть вполнѣ удовлетворенъ въ своемъ требованіи. Если же въ дѣлѣ познанія явленій мы фактически, какъ показываетъ ходъ нашего познанія, никогда не останавливаемся ни на какомъ данномъ изъясненіи явленія и идемъ все дальше и дальше въ познаніи міра, то это показываетъ только то, что на самомъ дѣлѣ, вслѣдствіе ограниченности нашего познанія и прогрессивности развитія его, *мы* никогда не достигаемъ окончательнаго и полнаго уразумѣнія причинъ явленій, но это не значитъ того, чтобы и на самомъ дѣлѣ цѣпь взаимно условливающихъ одна другую и объясняющихъ другъ друга причинъ тянулась въ безконечность. Изъ того, что для мореплавателя океанъ по ограниченности его кругозора представляется безбрежнымъ и безграничнымъ, не слѣдуетъ, чтобы и на самомъ дѣлѣ онъ не имѣлъ береговъ и предѣла. Но намъ говорятъ, что, допуская такой возможный предѣлъ въ ряду причинъ, мы полагаемъ и предѣлъ безграничной любознательности человѣческаго ума и останавливаемъ его движеніе въ изъясненіи причинъ явленій. Но говоря такъ, забываютъ, что между каждымъ даннымъ явленіемъ, которому мы ищемъ причины, и первою абсолютною причиною находится очень многосложная цѣпь причинъ посредствующихъ, вполнѣ достаточныхъ для удовлетворенія эмпирической любознательности. Поэтому, признаніе первой причины нисколько не можетъ полагать предѣловъ стремленію нашего разума, не

удовлетворяясь даннымъ, идти дальше и дальше въ познаніи природы, — и противорѣчить ему. Оно, пожалуй, могло бы уничтожить это стремленіе, но только въ томъ случаѣ, еслибы мы въ объясненіи явленій, дѣйствительно, узнали во всей полнотѣ и ясности цѣпь причинъ посредствующихъ и дошли наконецъ до первой абсолютной причины, за которою нашему разуму дальше идти было бы уже некуда. Но это могло бы случиться развѣ тогда, когда бы мы узнали все абсолютно и самое наше знаніе, какъ стремленіе къ познанію неизвѣстнаго, окончилось бы и завершилось навсегда. Но очевидно, такой опасности намъ не предстоитъ, да и предстоять не можетъ, вслѣдствіе ограниченности нашей природы и неограниченности Божества *).

---

*) Въ доказательство невозможности, безъ нарушенія интересовъ знанія, допустить (теоретически) существованіе первой абсолютной причины и необходимости допустить для этой цѣли предположеніе безконечнаго рода естественныхъ причинъ, нѣкоторые послѣдователи критической философіи (напр. Кизеветтеръ) приводятъ даже возможность злоупотребленія понятіемъ этой первой причины. Отвергая первую свободную причину міра, мы даемъ полный просторъ дѣятельности разсудка въ изысканіи причинъ явленій. Допуская причину, въ дѣйствіяхъ которой мы не можемъ уже дать себѣ отчета, мы ограничиваемъ свободу нашего разсудка, потому что указаніемъ на нее всегда можемъ положить конецъ нашимъ изслѣдованіямъ. Такъ напр. еслибы кто-нибудь на вопросъ: почему подъ экваторомъ дни и ночи равны, отвѣчалъ бы указаніемъ на первую, абсолютную причину, сказалъ бы, потому что такъ Богу угодно, то, очевидно, этимъ указаніемъ заставилъ бы разсудокъ сложить свое оружіе и отказаться отъ всякаго раціональнаго объясненія этого явленія.

Но очевидно и то, что въ такомъ отвѣтѣ заключалось бы злоупотребленіе понятіемъ первой причины, а не законное его примѣненіе въ дѣлѣ познанія природы. Иное дѣло, еслибы идея первой причины *обязывала* разумъ не изслѣдовать причинъ ближайшихъ и посредствующихъ, но такому странному предположенію противорѣчитъ и существо этой идеи и постоянный опытъ нашего научнаго познанія. Если же кому-либо покажется болѣе удобнымъ прервать утомительный рядъ научныхъ изслѣдованій указаніемъ прямо на *первую* причину явленій, минуя посредствующія, то вина тому лѣность и небрежность изслѣдователя, а не сущность самаго понятія о первой причинѣ. Такое же злоупотребленіе можетъ допустить и тотъ, кто не признаетъ первой, свободной причины. Тогда какъ одинъ, не заботясь объ изслѣдованіи всѣхъ причинъ даннаго явленія, можетъ сказать: это отъ того, что такъ угодно Богу, другой можетъ сказать: это дѣйствіе природы, или это дѣло случая. Значитъ, сокращеніе или расширеніе области знанія

Но если такимъ образомъ мысль о необходимости для нашего разума идти въ безконечность при изслѣдованіи причинъ явленій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основанное на этой мысли предположеніе о возможности дѣйствительнаго безконечнаго послѣдованія причинъ, оказывается несостоятельною, то и мнимое противорѣчіе двухъ указанныхъ Кантомъ регулятивныхъ началъ нашего познанія, очевидно, уничтожается и остается во всей силѣ второе требованіе разума: полагать первое начало ряду одна другую условливающихъ причинъ, а вмѣстѣ съ этимъ остается въ своей дѣйствительной силѣ и космологическое доказательство. Что это требованіе есть, дѣйствительно, коренное требованіе познающаго ума, это показываетъ и самая идея знанія и фактическое осуществленіе ея въ исторіи мышленія. Всякая познавательная дѣятельность предполагаетъ извѣстную цѣль, къ которой она стремится и въ достиженіи которой находитъ предѣлъ своихъ изслѣдованій. Такой характеръ знанія выражается не только въ познаніи частныхъ предметовъ, но и въ познаніи всего міра вообще. Какъ при познаніи частныхъ предметовъ эта цѣль или предѣлъ знанія состоитъ въ познаніи дѣйствительныхъ причинъ ихъ, такъ и въ познаніи міра вообще послѣднею своею цѣлію разумъ долженъ ставить познаніе абсолютнаго начала бытія и первой его причины. Было бы въ высшей степени безутѣшнымъ для разума противорѣчіемъ его природы, еслибы, открывая начала и причины частныхъ предметовъ, въ отношеніи къ вопросу о началѣ всей совокупности предметовъ всего міра онъ принужденъ былъ двигаться въ безконечность, не имѣя права остановиться на чемъ-либо первомъ и основномъ. И дѣйствительно, исторія мышленія показываетъ, что разумъ человѣка въ своихъ изслѣдованіяхъ причинъ явленій никогда не могъ остановиться на этой противорѣчащей его природѣ мысли. Самое существованіе философіи (не говоря о религіи) служитъ опроверженіемъ ея. Высшая задача философскаго знанія всегда

зависитъ не отъ признанія или отрицанія первой абсолютной причины, но отъ другихъ условій: отъ личной настроенности или способности изслѣдователя, отъ большей или меньшей научной цѣли его изысканій и пр. Напрасно было бы винить здѣсь идею безусловнаго за тѣ недостатки, которые могутъ возникнуть изъ неправильнаго употребленія ея въ дѣлѣ познанія причинъ явленій.

состояла въ стремленіи уяснить первую причину бытія. И эта мысль о первой, абсолютной причинѣ, завершающей рядъ частныхъ причинъ, есть мысль общая всѣмъ философскимъ направленіямъ безъ исключенія. Самый матеріализмъ не удовлетворяется немыслимымъ представленіемъ ряда причинъ идущихъ въ безконечность, но останавливается на понятіи матеріи, какъ послѣдней основы и причины сущаго. И къ такому представленію ведетъ его не только чисто умозрительная потребность, но и ходъ эмпирическихъ наблюденій надъ существующимъ порядкомъ явленій. Естествознаніе показываетъ намъ не безконечное преемство однообразно повторяющихся явленій, но постепенное развитіе болѣе сложнаго изъ болѣе простаго, причемъ доходитъ до самаго простаго и несложнаго, до матеріи, на которой для матеріалиста и обрывается цѣпь условливающихъ другъ друга причинъ и явленій. Такимъ образомъ, даже съ чисто эмпирической точки зрѣнія мы должны признать вполнѣ законнымъ требованіе разума не идти въ безконечность, но остановиться на первой, безусловной причинѣ явленій.

б) Но положимъ, скажутъ намъ, требованіе перваго абсолютнаго начала бытія есть необходимое требованіе разума. Допустимъ даже, что это требованіе есть исключительное, которому не можетъ быть противопоставлено, какъ ему равноправное и потому уничтожающее его силу, требованіе идти въ безконечность при изысканіи причинъ явленій. Гдѣ ручательство, что этому, требуемому разумомъ, началу соотвѣтствуетъ реальное начало внѣ нашего разума и что, утверждая такое соотвѣтствіе, не дѣлаемъ мы поспѣшнаго, нелогическаго заключенія *).

Окончательнаго отвѣта на этотъ вопросъ, конечно, не можетъ

*) „Въ мысли конечно“, говоритъ Кантъ, „дозволительно *допускать* существо необходимое, какъ причину, достаточную для объясненія всѣхъ возможныхъ дѣйствій, дабы дать разуму единство основанія для его объясненій. Но говорить еще, что такое Существо *необходимо существуетъ*, не есть уже скромное предположеніе, а слишкомъ смѣлое притязаніе на ту истину, что все признаваемое необходимымъ должно быть познаваемо какъ нѣчто безусловно необходимое“. Крит. чистаго разума, пер. Владиславлева, стр. 474. Эту истину соотвѣтствія необходимыхъ понятій нашего ума дѣйствительности Кантъ, какъ извѣстно, рѣшительно отвергаетъ.

дать космологическое доказательство, не выходя изъ своихъ предѣловъ, такъ какъ рѣшеніе этого вопроса заключается въ общей теоріи человѣческаго познанія и зависитъ отъ рѣшенія общаго гносеологическаго вопроса: соотвѣтствуетъ ли необходимымъ понятіямъ нашего ума (въ число которыхъ входятъ и понятія: случайнаго и необходимаго, конечнаго и безконечнаго, условнаго и безусловнаго, служащія основаніемъ космологическаго довода) дѣйствительность внѣ нашего познающаго духа или они составляютъ только субъективный продуктъ нашей познавательной способности, какъ утверждаетъ субъективный идеализмъ? Въ этомъ отношеніи судьба космологическаго доказательства (какъ увидимъ, и нѣкоторыхъ другихъ доказательствъ бытія Божія) зависитъ отъ предварительнаго рѣшенія общаго вопроса о происхожденіи основныхъ понятій нашего ума и ихъ гносеологическомъ значеніи. Если признаемъ, какъ несомнѣнный результатъ анализа нашего познанія, что наше, основанное на категорическихъ понятіяхъ и идеяхъ раціональное познаніе не есть субъективный миражъ, а познаніе дѣйствительно сущаго, то заключеніе космологическаго довода о существованіи безусловной причины міра, очевидно, будетъ имѣть полное логическое значеніе и состоятельность.

2) До сихъ поръ мы говорили о первой половинѣ космологическаго доказательства. Выводъ ея, что рядъ условныхъ причинъ не можетъ идти въ безконечность, но предполагаетъ первую безусловную причину, мы нашли правильнымъ и прочно обоснованнымъ. Но очевидно, что этого вывода еще недостаточно для доказательства собственно бытія *Божія*. Безусловное начало бытія одинаково можетъ быть допущено самыми противоположными системами — идеализмомъ также, какъ и матеріализмомъ, который найдетъ это начало въ своей самосущей матеріи. Но такое начало не есть еще то Божество, которое признаетъ религіозное сознаніе и утвердить истину бытія котораго должно быть цѣлью каждаго доказательства бытія Божія. Для достиженія этой цѣли нужно еще показать, что безусловное начало или первая причина міра есть Существо всесовершенное, единое, отличное отъ міра—Богъ, въ опредѣленномъ значеніи этого слова. Эту задачу, какъ мы знаемъ, и беретъ на себя вторая половина космологическаго аргумента. Въ этой половинѣ, поэтому, и

долженъ заключаться весь центръ тяжести и вся доказательная сила космологическаго доказательства, если оно желаетъ быть доказательствомъ именно бытія Божія.

Но достигается ли въ немъ эта цѣль такъ же успѣшно, какъ въ утвержденіи существованія первой, абсолютной причины бытія?

Мы видѣли, что кореннымъ основаніемъ для вывода болѣе конкретныхъ признаковъ этой первой абсолютной причины служитъ идея противоположности между условнымъ и безусловнымъ, ограниченнымъ и неограниченнымъ. Если первопричина бытія условнаго противоположна бытію ограниченному по своей безусловности и самобытности, то она должна быть противоположною и по всѣмъ прочимъ своимъ свойствамъ—она должна быть всесовершенною, единою, отличною отъ міра (трансцендентною).

Но здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя наше вниманіе то, что въ умозаключеніи о предикатахъ безусловнаго бытія (во 2 половинѣ косм. довода) на основаніи противоположности его бытію условному вносятся нѣкоторыя новыя понятія, которыхъ не было дано въ предыдущемъ ходѣ мыслей космологическаго доказательства (въ 1 половинѣ) — это понятіе: *совершенства* и *существа*.

Въ первой половинѣ доказательства мы говорили только объ условности, случайности, ограниченности явленій міра и справедливо заключали отсюда къ бытію первопричины и первоосновы этихъ явленій. Но по какому праву мы предполагаемъ, что эти условныя явленія *несовершенны* и что поэтому безусловное начало должно быть всесовершеннымъ? Конечно, могутъ сказать (что предполагается во второй половинѣ косм. довода), что понятіе несовершенства уже заключается въ самомъ понятіи условности и ограниченности implicite, что оно только не выяснено и не развито, что существо ограниченное eo ipso и не совершенно. Но на это должно замѣтить, что получаемое такимъ образомъ понятіе несовершенства, а отсюда, путемъ отрицанія, понятіе абсолютнаго совершенства, вовсе не то понятіе, которое требуется идеею истинно всесовершеннаго существа — Бога; съ послѣднимъ оно сходно только по имени, а не по внутреннему смыслу и содержанію. Вытекающія изъ понятія огра-

ниченности и условности такъ называемыя несовершенства суть только недостатки ограниченнаго бытія, какъ бытія— напр., несамостоятельность, зависимость въ своемъ происхожденіи отъ другихъ предметовъ, ограниченіе предѣлами времени и пространства и пр. По отношенію къ *этимъ* недостаткамъ (несовершенствамъ), мы, конечно, въ правѣ мыслить абсолютное совершеннымъ въ томъ смыслѣ, что оно должно быть самосущимъ, вѣчнымъ, неограниченнымъ пространствомъ, безпредѣльнымъ и пр. Но когда мы называемъ Божество всесовершеннымъ, то, конечно, не въ этомъ только абстрактномъ смыслѣ, но приписываемъ ему совершенства чисто идеальнаго духовнаго свойства: всемогущество, мудрость, благость и др.—и эти свойства, какъ мы знаемъ, суть самыя характеристическія въ понятіи о Богѣ, безъ которыхъ Онъ не можетъ быть мыслимъ Богомъ въ точномъ смыслѣ слова. Но никакого намека на эти свойства не даетъ намъ простое отрицаніе свойствъ условности и ограниченности бытія; эти идеальныя свойства привносятся нами въ понятіе абсолютнаго совершенства, которое выводится изъ противоположности несовершенства (въ смыслѣ теизма); мы въ заключеніи космологическаго довода незаконно вносимъ понятіе, на которое не даютъ право предыдущія посылки; а если ограничимся только, какъ и слѣдуетъ, онтологическими совершенствами бытія, то получимъ не идею Божества, а понятіе самосущаго, вѣчнаго, неограниченнаго начала міра— понятіе, которое требуетъ, очевидно, незаключающагося еще въ космологическомъ доказательствѣ дополненія, чтобы стать понятіемъ именно Божества.

Точно также привносимъ мы новое, не заключающееся въ связи мыслей космологическаго аргумента, понятіе, когда, на основаніи противоположности бытія условнаго и безусловнаго, говоримъ, что безусловное должно быть *существомъ* абсолютно совершеннымъ. Отъ бытія условнаго и ограниченнаго мы имѣемъ право заключать только къ *бытію* безусловному и неограниченному, отъ причинъ конечныхъ и случайныхъ— къ *причинѣ* первой и необходимой. Но когда, съ цѣлью конкретнѣе опредѣлить это бытіе и эту причину, говоримъ. что оно есть *существо,* то конечно этимъ хотимъ сказать и говоримъ нѣчто гораздо большее, чѣмъ сколько дано въ

простомъ понятіи бытія и причины. Намъ уже предносится мысль о существѣ живомъ, личномъ, самодѣятельномъ — словомъ, мысль о Богѣ; но эта мысль не дается еще непосредственно понятіемъ первопричины и первоначала, къ которому приводитъ ходъ мыслей первой половины космологическаго довода. На основаніи идеи противоположности между условнымъ и безусловнымъ, случайнымъ и необходимымъ, мы въ правѣ были бы придти къ этой мысли только тогда, когда было бы доказано, что всѣ міровые, условные и ограниченные предметы не суть *существа* въ томъ смыслѣ, что не имѣютъ бытія самостоятельнаго, что они суть только призраки, феномены какого-то истинно сущаго бытія; но въ такомъ случаѣ мы, на основаніи противоположности между условнымъ и безусловнымъ, предполагая бытіе *существа* безусловнаго, очевидно, придемъ къ чисто пантеистическому понятію о Богѣ, какъ абсолютной субстанціи, какъ о единственномъ существѣ, котораго всѣ остальные предметы составляютъ несущественныя проявленія *).

Гораздо, повидимому, тверже обоснована въ космологическомъ доказательствѣ мысль о *единствѣ* абсолютно всесовершеннаго существа или, какъ мы должны теперь выразиться правильнѣе, абсолютнаго начала бытія. Сущность доказательства этой мысли, какъ мы видѣли, заключается въ слѣдующемъ: если предположить два или нѣсколько совершенно тожественныхъ абсолютныхъ существъ, то они сольются въ нашей мысли до безразличія—станутъ однимъ существомъ; если же они будутъ различны, то поелику каждое изъ нихъ будетъ имѣть нѣчто такое, чего нѣтъ у другихъ, каждое будетъ ограниченнымъ; ни одно не будетъ истинно безусловнымъ. Послѣднее, конечно, справедливо. Но противъ перваго положенія могутъ возникнуть недоразумѣнія, неустранимыя въ предѣлахъ космологическаго довода и ослабляющія его дока-

*) Мы не останавливаемся здѣсь на попыткахъ Лейбница вывести въ космологическомъ доводѣ понятіе личности, разума и воли абсолютнаго существа путемъ нѣсколько отличнымъ отъ простаго противоположенія условнаго и безусловнаго. Очевидно, что и у Лейбница, для вывода этого понятія, привносятся въ космологическій аргументъ отвнѣ понятія, которыя не даны въ немъ непосредственно. Такова именно его мысль о возможности множества міровъ и о выборѣ между ними наилучшаго.

зательную силу. При тожествѣ *качественныхъ* свойствъ, конечно, предполагаемыя отдѣльными существа могутъ слиться въ безразличіе для нашей мысли. Но можно ли сказать тоже, если мы станемъ мыслить эти существа различными только формально или *количественно?* Развѣ не можемъ мы представить абсолютнаго начала бытія въ видѣ множества качественно-тожественныхъ, но количественно различныхъ первоначалъ, напр. въ видѣ атомовъ, монадъ Лейбница, простыхъ реальностей Гербарта? Для нашего мышленія такія первоначала нисколько не сольются въ представленіе единаго начала, что доказывается и существованіемъ философскихъ системъ, отрицающихъ такое начало *). Что подобнаго рода понятіе объ абсолютномъ началѣ несостоятельно, это, конечно, вѣрно; но несостоятельность его не сказывается непосредственно въ самомъ ходѣ мыслей космологическаго аргумента. Для доказательства ея мы должны будемъ взять во вниманіе единство, стройность и законосообразность міроваго развитія, что не можетъ быть дѣломъ самобытныхъ разрозненныхъ началъ (будутъ ли то матеріальныя или духовныя начала) и предполагаетъ высшее ихъ, не только объединяющее, но и производящее, начало. Но разсмотрѣніе міра съ этой качественной стороны выводитъ насъ уже за границы космологическаго доказательства, къ телеологическому.

Еще менѣе чѣмъ абсолютное совершенство и единство абсолютнаго начала бытія можетъ доказать космологическій аргументъ отдѣльность и отличіе Бога отъ міра, — понятія, которыя имѣютъ первостепенное значеніе для установленія истиннаго понятія о Богѣ. Основное начало для вывода ихъ и здѣсь есть начало противоположенія между бытіемъ условнымъ (міромъ) и безусловнымъ. Абсолютное начало не можетъ быть тожественно съ міромъ, слѣдовательно, оно должно быть отдѣльнымъ отъ него, трансцедентнымъ началомъ. Но дѣйствительно ли эта противоположность требуетъ самобытнаго существованія противополагаемыхъ началъ?

---

*) Съ этой точки зрѣнія и критикуетъ напр. космологическое доказательство послѣдователь Гербарта Дробишъ, утверждая, что „не единое простое существо, но только неопредѣленное множество простыхъ существъ (Wesen) можетъ быть безъ противорѣчія мыслимо какъ первооснова міра“. Grundlehren d. Religionsphilosophie, стр. 111—115.

Еще не выходя изъ области чистаго мышленія, мы находимъ, что понятія условнаго и безусловнаго, несмотря на ихъ противоположность, суть. однакоже, понятія коррелятивныя, изъ которыхъ одно немыслимо безъ другаго и каждое другъ друга предполагаетъ. Эта мыслимая связь не даетъ ли права предполагать и реальную связь обозначаемыхъ понятіями объектовъ (міра и Бога) внѣ нашего мышленія? Безусловное не есть что-либо отдѣльное отъ условнаго и въ понятіи съ нимъ неразрывно связано; первое для нашей мысли также условливается. То и другое составляютъ только двѣ стороны или два полюса одного и того же единаго бытія. Если же это такъ, то безусловнаго мы не будемъ имѣть нужды искать гдѣ-либо внѣ условнаго (міра) и отдѣльно отъ него, но найдемъ его въ томъ же мірѣ, какъ одну изъ существенно связанныхъ сторонъ его — сторону, условливающую то, что мы называемъ бытіемъ ограниченнымъ или условнымъ.

Дѣйствительно, когда мы говоримъ: міръ конеченъ, слѣдовательно, первая причина безконечна, міръ случаенъ, слѣд. первая причина безусловна, міръ несовершенъ, слѣд. первая причина его всесовершенна, то допускаемъ незамѣтную на первый взглядъ неправильность выраженія, которая однакожъ очень важна и ведетъ къ неправильному заключенію. Вмѣсто того, чтобы сказать: міръ конеченъ, случаенъ, несовершенъ, мы имѣемъ право сказать только: предметы или явленія міра случайны, конечны, несовершенны. Но когда мы скажемъ такъ, то даемъ право предполагать, что не внѣ міра, а въ самомъ же мірѣ за его предметами и явленіями, какъ ихъ первооснова и первопричина, можетъ скрываться бытіе, которое не имѣетъ уже тѣхъ признаковъ случайности и условности, которые мы находимъ въ явленіяхъ. Эта первооснова, эта внутренняя сторона міра, внѣшнее выраженіе которой составляютъ частные множественные предметы и явленія, и можетъ быть тѣмъ безусловнымъ и самобытнымъ бытіемъ, котораго мы ищемъ. Безусловное начало, такимъ образомъ, мы найдемъ въ самомъ же мірѣ.

Дѣйствительно, основоположеніе космологическаго доказательства, что міръ есть совокупность конечныхъ, случайныхъ и измѣнчивыхъ вещей, справедливо, когда міръ разсматри-

вается по частямъ и по его внѣшнимъ проявленіямъ. Но нужно еще знать, также ли оно будетъ справедливо, когда мы станемъ разсматривать міръ въ его цѣлостности и по существу. Съ этой точки зрѣнія, міръ можетъ представиться намъ не простымъ аггрегатомъ множества разрозненныхъ единичныхъ вещей, но законосообразнымъ единствомъ и причина этого единства можетъ быть мыслима нами какъ лежащее подъ пестрою тканью разнообразно смѣняющихся явленій и предметовъ бытіе, которое останется тожественнымъ и неизмѣннымъ, несмотря на измѣнчивость явленій. Это бытіе будетъ не что иное какъ міровая субстанція, постоянно пребывающее начало явленій—самый міръ въ его существѣ. Свойствами этой субстанціи будутъ тѣ міровые законы, которые съ неизмѣнною правильностію опредѣляютъ явленіе и бытіе частныхъ предметовъ, тѣ постоянные типы существъ органическихъ, которые остаются постоянными при измѣнчивости, возникновеній и изчезновеніи индивидуумовъ. Разсматривая міръ съ этой идеальной точки зрѣнія, мы въ состояніи будемъ приложить къ нему и предикатъ абсолютнаго совершенства, котораго, конечно, не могутъ имѣть отдѣльные предметы и явленія, разсматриваемые каждый самъ по себѣ въ ихъ единичности и разрозненности. Можемъ приложить также и предикатъ бытія необходимаго, такъ какъ основные законы міра и формы существъ суть формы и законы необходимые и неизмѣнные, а случайны, т.-е. могутъ быть и не быть только единичныя вещи. Словомъ, міровую сущность, въ ея противоположности своимъ временнымъ обнаруженіямъ, мы можемъ представлять себѣ какъ необходимое, единое, постоянное, субстанціальное начало и причину явленій.

Такимъ образомъ, чрезъ признаніе міровой субстанціи можетъ быть удовлетворено требованіе разума, ищущаго первой и безусловной причины въ ряду условныхъ, но въ тоже время это безусловное будетъ не внѣ-міровое, но только внутри-міровое бытіе, оно не есть Божество, какъ существо субстанціально отличное отъ міра, но только абсолютное начало бытія, существенно связанное съ своими проявленіями. Итакъ космологическое доказательство само по себѣ доводитъ насъ только до пантеистическаго абсолютнаго, какъ первоосновы

міра, субстанціально отъ него неотличной, или до Стоическаго ученія о Богѣ какъ душѣ міра, находящейся въ такомъ же существенномъ отношеніи къ міру явленій, какъ наша душа къ организму. Вотъ почему это доказательство во всей силѣ допускается философами пантеистическаго направленія, напр. Спинозою. Если же оно идетъ дальше и говоритъ, что безусловное бытіе, которое необходимо требуется понятіемъ бытія условнаго, есть Божество, какъ существо отличное отъ міра и трансцедентное, то оно переступаетъ границы правильнаго умозаключенія и привноситъ черты понятія о Богѣ, которыя не заключаются въ его посылкахъ.

Сводя теперь сказанное нами по поводу космологическаго доказательства, мы легко видимъ и его недостатки. Его достоинство и значеніе состоитъ въ томъ, что оно утверждаетъ необходимость признанія первой, абсолютной причины міра; его недостатокъ въ томъ, что, строго оставаясь въ своихъ предѣлахъ, оно не можетъ опредѣлить конкретныхъ, тѣмъ болѣе идеальныхъ, свойствъ и качествъ этой причины и если думаетъ достигнуть этого, то нелогически привнося понятія, которыя не даны непосредственно въ понятіяхъ случайнаго и необходимаго, ограниченнаго и неограниченнаго, условнаго и безусловнаго, которыми оно пользуется. Отсюда видно, что для дополненія космологическаго довода мы должны выйти изъ сферы этихъ абстрактныхъ опредѣленій бытія и перейти къ болѣе частнымъ и конкретнымъ, которыя бы дали возможность болѣе живыми и ясными чертами опредѣлить то абсолютное начало, до котораго мы достигли путемъ разсмотрѣнія самыхъ общихъ свойствъ міроваго бытія. Отъ этихъ свойствъ мы должны обратиться къ другимъ болѣе характеристическимъ и опредѣленнымъ свойствамъ міроваго бытія, чтобы тѣмъ же путемъ умозаключенія отъ дѣйствій къ причинѣ достигнуть болѣе правильнаго понятія о Богѣ.

2. Телеологическое доказательство бытія Божія.

Въ космологическомъ доказательствѣ бытія Божія философская мысль для вывода заключенія о существованіи первой, величайшей причины міра останавливалась на самыхъ общихъ и отвлеченныхъ свойствахъ міроваго бытія, каковы—его условность, ограниченность, измѣнчивость. Анализъ этихъ свойствъ привелъ къ необходимости, для объясненія ихъ, признанія существованія первой, абсолютной причины міра. Но такое абсолютное начало міра въ своей абстрактной формѣ далеко не соотвѣтствуетъ тому понятію о Богѣ, какъ Существѣ живомъ, личномъ и всесовершенномъ, какое требуется религіознымъ сознаніемъ и присущею разуму идеею о Богѣ. Недостатокъ космологическаго доказательства, какъ мы видѣли *), состоитъ въ томъ, что, строго оставаясь въ своихъ границахъ, оно не можетъ наполнить отвлеченное понятіе объ абсолютномъ началѣ бытія живымъ, конкретнымъ содержаніемъ, а если пытается это сдѣлать, то нелогически привнося въ ходъ аргументаціи нѣкоторыя понятія, которыя не даны непосредственно въ понятіяхъ: случайнаго и необходимаго, условнаго и безусловнаго, ограниченнаго и неограниченнаго, которыми оно пользуется.

Отсюда видно, что изъ сферы этихъ абстрактныхъ опредѣленій міроваго бытія мы должны перейти къ болѣе частнымъ и конкретнымъ, которыя дали бы намъ возможность болѣе живыми и ясными чертами опредѣлить то абсолютное начало, до котораго достигли путемъ разсмотрѣнія самыхъ общихъ признаковъ міроваго бытія. Отъ этихъ болѣе конкретныхъ, качественныхъ свойствъ мы путемъ умозаключенія отъ дѣйствій къ причинѣ должны попытаться достигнуть болѣе опредѣленнаго понятія о высочайшей причинѣ бытія.

Какія же качества и свойства представляетъ намъ міровое бытіе, кромѣ тѣхъ общихъ свойствъ условности и ограниченности, какія имѣло въ виду космологическое доказательство?

Если мы будемъ смотрѣть на окружающую насъ природу не съ узкой, ограниченно-субъективной точки зрѣнія и оцѣнивать ея предметы не по отношенію только къ лично при-

*) См. стр. 231—238.

носимымъ ими для насъ пользѣ или вреду, но безотносительно, по *качеству* ея явленій и произведеній, то первое и непосредственное впечатлѣніе ея на насъ будетъ впечатлѣніе силы, красоты и величія ея, то грозно-могущественнаго, то благотворно-мирнаго. Это общее впечатлѣніе величія и изящества, впечатлѣніе по существу своему эстетическое, природа неизбѣжно производитъ на человѣка даже мало развитаго. Во всей своей непосредственной силѣ и живости, это впечатлѣніе выступаетъ уже на первыхъ порахъ развитія человѣка, когда онъ обоготворяетъ различныя, поражающія его взоръ, явленія природы именно вслѣдствіе ихъ величія и красоты. Если въ послѣдствіи это впечатлѣніе слабѣетъ и сглаживается и мы остаемся равнодушными къ окружающему насъ, то это зависитъ главнымъ образомъ отъ привычки и однообразія представляющейся намъ обстановки. Чудеса природы, какъ справедливо замѣтилъ одинъ мыслитель, опошлились для насъ отъ ихъ безпрестаннаго повторенія *); видя постоянно одни и тѣ же предметы, нашъ умъ привыкаетъ къ нимъ точно также, какъ и наши глаза. Но тѣмъ не менѣе это эстетическое чувство величія и красоты природы сейчасъ готово снова возникнуть, какъ скоро оно освѣжается взглядомъ на новыя, невиданныя нами явленія природы, напр. въ путешествіяхъ. Но на общемъ эстетическомъ впечатлѣніи красоты природы не останавливается разумъ человѣка. По мѣрѣ развитія своей познавательной силы, по мѣрѣ большаго и большаго наблюденія надъ природою, разумъ находитъ въ ея предметахъ и явленіяхъ не только качества, дѣйствующія на эстетическое чувство и воображеніе, но и свойства вполнѣ соотвѣтствующія его понятіямъ объ истинномъ, разумномъ, цѣлесообразномъ. Сначала онъ обращаетъ вниманіе исключительно на ближайшіе и имѣющіе отношеніе къ его собственной жизни предметы и явленія и находитъ ихъ разумно приспособленными къ достиженію имъ цѣлей своего физическаго

*) Assiduitate viluerunt. (Блаж. Августинъ: Tract. XXIV in 1 Johan). Туже мысль выражаетъ и Цицеронъ: assiduitate quotidiana et consuetudine oculorum assuescunt animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum, quas semper vident: perinde quasi novitas nos magis, quam magnitudo rerum, debeat ad exquirendas causas excitare (De nat. deor. Lib. II, 38).

бытія (субъективная цѣлесообразность). Затѣмъ, разсматривая эти предметы сами по себѣ и независимо отъ ихъ отношеній къ намъ, онъ находитъ въ нихъ разумность устройства, выражающуюся въ правильномъ взаимоотношеніи ихъ частей, искусно направленномъ къ одной общей цѣли—поддержанію собственнаго ихъ бытія. Наконецъ, расширяя кругозоръ своей мысли, переходя къ разсмотрѣнію общей связи, соединяющей отдѣльные предметы и явленія природы, онъ и здѣсь находитъ ту же высокую степень разумности и цѣлесообразности, которую замѣчалъ въ отдѣльныхъ, преимущественно органическихъ, произведеніяхъ природы. Цѣлый міръ является ему не простымъ аггрегатомъ равнодушныхъ другъ къ другу частей, сдерживаемыхъ однимъ внѣшнимъ, механическимъ сцѣпленіемъ, но стройнымъ, само въ себѣ заключеннымъ, цѣлымъ; онъ видитъ въ немъ какъ бы своего рода громадный организмъ, въ которомъ каждый членъ находится въ тѣсномъ соотношеніи съ другими, въ которомъ все взаимно служитъ средствомъ и цѣлью, направляясь къ одной общей цѣли. Такой всесторонній, все въ гармонію приводящій, порядокъ и цѣлесообразность простирается какъ на великое, такъ и на малое, выражается какъ въ стройномъ теченіи міровыхъ свѣтилъ, такъ и въ движеніи и жизни малѣйшихъ предметовъ земной природы.

Такія, поражающія не только воображеніе и чувство, но и разумъ человѣка, свойства міроваго бытія, въ силу присущаго ему стремленія искать достаточной причины каждаго даннаго явленія, естественно возбуждаютъ вопросъ о причинѣ, которая произвела столь разумно и прекрасно устроенное цѣлое, которое мы называемъ міромъ. Было бы явнымъ насиліемъ здравому смыслу полагать, что всѣ эти столь поражающія насъ качества міра могли быть дѣломъ слѣпаго случая. Думать, что отъ случайнаго столкновенія отдѣльныхъ частицъ матеріи могъ образоваться міръ, по мнѣнію Цицерона, значитъ тоже, что допускать возможность, чтобы множество золотыхъ или другихъ какихъ-либо формъ двадцати одной буквы алфавита, будучи высыпаны на землю, могли сами собою такъ сложиться, что образовали бы лѣтописи Эннія такъ, чтобы ихъ можно было читать. Я полагаю, замѣчаетъ онъ, что счастливая случайность не могла бы здѣсь образовать и

одной строчки *). Представьте себѣ, говоритъ другой философъ, что вы занесены на пустой и до сихъ поръ никому неизвѣстный островъ и что вы нашли тамъ прекрасную мраморную статую. Не сказали ли бы вы тотчасъ же: безъ сомнѣнія здѣсь когда-то жили люди; я узнаю руку искуснаго скульптора. Что отвѣтилъ бы этотъ путешественникъ, если бы кто-нибудь сказалъ ему: нѣтъ, никакой скульпторъ не дѣлалъ этой статуи. Правда, видно, что она сдѣлана съ самымъ изящнымъ вкусомъ и по всѣмъ правиламъ искуства, но это ничего не значитъ, все дѣло случая: нашелся кусокъ мрамора; вѣтры и бури оторвали его отъ горы; дожди округлили его и дали ему эту именно форму; сильный ураганъ бросилъ его на этотъ пьедесталъ, который здѣсь также образовался самъ собою. Не счелъ ли бы нашъ путешественникъ такого философа совершеннымъ безумцемъ **)? Также точно нужно извращеніе здраваго смысла, чтобы красоту и разумное устройство вселенной почитать явленіемъ случайнымъ.

Естественное и истинно раціональное заключеніе, къ которому приводитъ насъ взглядъ на природу, какъ на разумно и стройно устроенное цѣлое, можетъ быть только таково: міръ есть разумно и цѣлесообразно устроенное цѣлое; но онъ не можетъ быть цѣлесообразно устроенъ по слѣпому случаю или самъ собою, потому что порядокъ и цѣль должны предварительно существовать въ мысли разумнаго существа, какъ планъ и намѣреніе, и затѣмъ осуществлены его волею и силою; слѣдовательно, существуетъ внѣ міра высочайшее разумное существо, какъ причина міра. Иначе тоже заключеніе можетъ быть выражено такъ: міръ, какъ совокупность ограниченныхъ и несамобытныхъ вещей долженъ имѣть причину своего бытія (заключеніе космологическаго доказательства); но такъ какъ въ слѣдствіи или произведеніи не можетъ быть больше, чѣмъ въ производящей причинѣ, или что тоже, — причина должна обладать (implicite, virtualiter) всѣмъ тѣмъ, что есть въ произведеніи, чтобы имѣть возможность произвести его; а въ мірѣ мы замѣчаемъ мудрость въ устройствѣ, цѣлесообразность, то и первая причина міра должна быть въ высшей степени пре-

*) De nat. deor. I, 11.

**) Fenelon. Oeuvres philos. ed. p. Jacques. 1845, p. 4.

мудрой и всесовершенной, потому что неразумное не можетъ произвести разумнаго и несовершенное—совершеннаго.

Телеологическое доказательство есть одно изъ самыхъ древнихъ, самыхъ понятныхъ для разсудка и убѣдительныхъ для чувства, раціональныхъ доказательствъ бытія Божія. Оно одно довольно опредѣленными чертами выражено въ Свящ. Писаніи, которое учитъ насъ, что видимая природа говоритъ намъ о славѣ Творца и что невидимыя свойства Его и сила дѣлаются видимыми и ясными для насъ при размышленіи о сотворенныхъ Имъ вещахъ *). Оно встрѣчается у древнихъ философовъ: Сократа, Платона, Стоиковъ (Хризиппа, Антонина и др.), Цицерона **); имъ часто пользуются Отцы и Учители Церкви. Въ новой философіи съ особенною подробностію и вниманіемъ раскрывали телеологическое доказательство мыслители прошлаго столѣтія: Фенелонъ, Дергамъ, Вольфъ, Іерузалемъ, Реймарусъ и др. Къ этому столѣтію относится также значительное количество сочиненій, разсматривавшихъ ту или другую часть вселенной съ телеологической точки зрѣнія съ цѣлью доказать существованіе премудраго Творца міра ***).

---

*) Отъ величія и красоты созданій сравнительно познается Виновникъ бытія ихъ. Прем. Сол. 13, 5. Ср. также: Ис. 19, 2—8. Пс. 97, 6. Іов. 12, 7—10, гл. 37—41.

**) Сократъ, убѣждая Аристодема въ бытіи Божіемъ, указываетъ на мудрое и цѣлесообразное устройство человѣческаго организма и на соотвѣтствіе въ немъ частей цѣлому: такое устройство, по его мнѣнію, не можетъ быть дѣломъ случая; оно указываетъ на мудраго и любящаго живыя существа и имѣющаго въ виду ихъ бытіе Художника (Memorab. 1. 1. Cap. 4) Платонъ преимущественно обращаетъ вниманіе на стройное теченіе свѣтилъ небесныхъ. Круговращающіяся небесныя тѣла, говоритъ онъ, не отдаляются отъ своего центра, но, постоянно вращаясь около него въ одинаковомъ разстояніи, сохраняютъ однообразіе, стройность и правильность въ своемъ движеніи. Но дѣйствовать такъ сродно только уму; прихоть измѣнчива, разсѣянна; уму свойственно имѣть постоянную цѣль и дѣйствовать однообразно, правильно, что самое и замѣчается во вселенной; итакъ, она необходимо предполагаетъ для себя причиною великій Умъ (De leg. 10). Изложеніе телеол. доказательства у многихъ древнихъ и новыхъ философовъ см. у Фортлаге въ его Darstellung und Kritik der Beweise fürs Daseyn Gottes. 1840. p. 202 и слѣд.

***) Таковы напр. астротеологія Дергама, гидротеологія Фабриціуса, ихтіотеологія Лессера, инсектотеологія Ліонна и др., въ которыхъ разсмотрѣніе звѣзднаго неба, воды, царства рыбъ, насѣкомыхъ, минераловъ служитъ

Подвергая строгому критическому анализу всѣ существующія доказательства бытія Божія, Кантъ съ наибольшимъ уваженіемъ и наибольшею снисходительностію относится къ доказательству телеологическому. „Это доказательство, говоритъ онъ, во всякомъ случаѣ заслуживаетъ того, чтобы говорили объ немъ съ уваженіемъ. Оно самое древнее, самое ясное и наиболѣе соотвѣтствующее обыкновенному человѣческому разсудку. Оно оживляетъ изученіе природы, такъ какъ этому изученію оно обязано своимъ существованіемъ и въ немъ постоянно почерпаетъ новую силу. Оно вноситъ цѣли и намѣренія туда, гдѣ наше наблюденіе само собою ихъ не открыло бы, и расширяетъ наши познанія о природѣ руководственною мыслію объ особенномъ единствѣ, принципъ котораго выше природы. Эти познанія дѣйствуютъ въ свою очередь обратно на свою причину, именно — на идею, которая служитъ ихъ мотивомъ, и усиливаютъ вѣру въ высочайшаго Виновника міра до непреоборимаго убѣжденія. Поэтому, желать уменьшить что нибудь въ уваженіи къ этому доказательству было бы не только не утѣшительно, но и напрасно. Разумъ, непрестанно возбуждаемый столь могущественными, хотя и эмпирическими доводами, область которыхъ видимо расширяется, не можетъ быть до такой степени ослабленъ и подавленъ сомнѣніями утонченной и абстрактной спекуляціи, чтобы былъ не въ силахъ воспрянуть отъ всякой софистической нерѣшительности какъбы отъ сна, при видѣ чудесъ природы и величественности мірозданія, чтобы, восходя отъ величія къ величію, не достигнуть даже до высочайшаго, отъ условнаго къ условію до верховнаго и безусловнаго Первовиновника“.

Но отдавши полную дань уваженія телеологическому доказательству, Кантъ, тѣмъ не менѣе, находитъ въ немъ существенный недостатокъ, который препятствуетъ ему быть безукоризненнымъ, истинно философскимъ доказательствомъ. Этотъ

доказательствомъ величайшей мудрости Создателя. Англичанинъ Бэль въ сочиненіи, озаглавленномъ *Рука*, старается показать, что изученіе одного этого органа достаточно для доказательства бытія и мудрости Творца. Важнѣйшія изъ сочиненій прошлаго столѣтія, раскрывавшихъ телеол. доказательство, указаны въ статьяхъ „О конечныхъ причинахъ“ прот. Ѳ. Голубинскаго въ Приб. къ Твор. Св. Отцевъ за 1847 г.

*) Kritik d. reinen Vernunft. Ed. v. Kirchmann. 1877. 497—498.

коренной его недостатокъ заключается въ эмпирическомъ его характерѣ. Телеологическое доказательство основывается на наблюденіи цѣлесообразныхъ явленій въ мірѣ. Но такое наблюденіе въ силу естественной ограниченности человѣческаго опыта, съ одной стороны, никогда не можетъ привести къ несомнѣнному признанію разумнаго устройства *всего* міра и, слѣдовательно, безъ дополненія его онтологическимъ можетъ вести только къ вѣроятному, а не несомнѣнному заключенію; съ другой стороны, какъ основанное на аналогіи естественныхъ цѣлесообразныхъ произведеній съ произведеніями человѣческаго разума, оно можетъ вести только къ мысли объ устроителѣ міра, а не о Творцѣ его.

Какъ уважительный отзывъ Канта о телеологическомъ доказательствѣ, такъ и характеръ возраженій противъ него направленныхъ, повидимому *) показываетъ, что онъ не имѣлъ въ виду совершенно разрушить это доказательство. Его возраженія, если и признать ихъ состоятельность, ослабляютъ только философское значеніе его, низводя его въ область вѣроятныхъ и аналогическихъ умозаключеній, но не уничтожаютъ его. Если вѣренъ фактъ цѣлесообразности въ устройствѣ міра, то вѣрно и заключеніе о Виновникѣ этой цѣлесообразности, независимо отъ того, какимъ путемъ мы доходимъ до этого заключенія,— эмпирическимъ или раціональнымъ и вполнѣ или нѣтъ соот-

*) Говоримъ: *повидимому*, такъ какъ въ своей критикѣ доказательствъ бытія Божія (въ Критикѣ чистаго разума) онъ оставляетъ въ силѣ объективную истину того понятія о цѣлесообразности міра, которое служитъ основою этого доказательства; онъ старается только показать несостоятельность того заключенія объ абсолютномъ совершенствѣ первой причины міра, которое обыкновенно выводится изъ этого основанія; на дѣлѣ телеол. доказательство доказываетъ менѣе, чѣмъ думаютъ. Но иное дѣло, если мы сравнимъ съ его критикою этого доказательства результаты его анализа телеологической идеи въ Критикѣ способности сужденія. Если, какъ утверждаетъ эта критика, телеологическая идея не имѣетъ никакого объективнаго значенія, но составляетъ только субъективное воззрѣніе на природу, истолкованіе ея по аналогіи съ нашими собственными дѣйствіями, если она есть только регулятивное начало познанія, не имѣющее приложенія къ вещамъ самимъ по себѣ, то очевидно, вся сила телеол. доказательства, основаннаго на этой идеѣ, падаетъ, такъ какъ оказывается несостоятельнымъ самое наше право искать дѣйствительной цѣлесообразности въ природѣ, а затѣмъ и право дѣлать отсюда какое-либо заключеніе о дѣйствительной причинѣ этой цѣлесообразности.

вѣтствуетъ идеѣ абсолютно совершеннаго Существа то понятіе о Богѣ, къ которому приводитъ насъ это заключеніе.

Поэтому полное и окончательное устраненіе телеологическаго доказательства можетъ имѣть мѣсто только въ тѣхъ философскихъ системахъ, которыя отрицаютъ самое основаніе этого доказательства, — существованіе цѣлесообразныхъ явленій въ мірѣ. Къ числу системъ такого рода принадлежитъ главнымъ образомъ матеріализмъ, а затѣмъ всѣ тѣ примыкающія къ нему въ этомъ отношеніи воззрѣнія многихъ современныхъ естествоиспытателей, которые видятъ во всемъ строѣ природы только необходимый процессъ законосообразной комбинаціи матеріи и ея силъ, исключающій всякую мысль о какихъ-либо намѣреніяхъ, планахъ, цѣляхъ. Къ этому строго механическому процессу не могутъ имѣть никакого реальнаго приложенія понятія разумности и неразумности, изящества или безобразія, добра или зла. Всѣ эти понятія, по ихъ мнѣнію, составляютъ исключительную принадлежность человѣческаго духа, а не природы, а основанныя на нихъ воззрѣнія на то или другое качество ея предметовъ и явленій суть объективныя воззрѣнія, неимѣющія никакого приложенія къ дѣйствительному міру, къ вещамъ самимъ по себѣ, употребляя выраженіе Канта.

Отсюда уже видно, что, по характеру возраженій противъ состоятельности телеологическаго доказательства, мы при разборѣ его должны обратить вниманіе сначала на самую основную мысль его, затѣмъ на доказательную силу тѣхъ выводовъ, которые могутъ быть сдѣланы изъ этой мысли.

1. Основная посылка телеологическаго доказательства есть мысль о цѣлесообразности міра. Полное раскрытіе этой мысли, важной не только какъ основаніе одного изъ доказательствъ бытія Божія, но и какъ раціональное объясненіе существа самой природы и законовъ ея жизни, составляетъ одну изъ задачъ философскаго ученія о природѣ (космологіи). Поэтому въ телеологическомъ доказательствѣ, для котораго она составляетъ предположеніе, окончательное подтвержденіе котораго должна дать философія природы, мы должны ограничиться только нѣкоторыми общими замѣчаніями, касающимися истины этого предположенія.

Нерасположеніе не только естествоиспытателей, но и философовъ къ телеологическому воззрѣнію на природу идетъ

издавна, со временъ Бакона и Декарта, и имѣетъ въ свою пользу нѣкоторое оправданіе, заключающееся въ томъ одностороннемъ понятіи о цѣли природы и въ тѣхъ злоупотребленіяхъ этимъ понятіемъ, которое дозволяли себѣ защитники этого воззрѣнія, особенно въ прежнее время. Какъ на доказательство премудраго устройства вселенной, телеологи часто указывали на пользу, доставляемую человѣку различными предметами и явленіями природы, преимущественно для физическаго его существованія и благосостоянія. Но защитники цѣлесообразности въ этомъ случаѣ стояли если не на совершенно ложной, то на односторонней точкѣ зрѣнія и поэтому легко были сбиваемы съ нея своими противниками, которые справедливо замѣчали, что такого рода цѣлесообразность основывается на приложеніи къ природѣ чисто личной и субъективной оцѣнки ея и не имѣетъ никакого научнаго значенія. Разсматривая природу съ этой утилитарной точки зрѣнія, конечно можно говорить о разумности и благотворности многихъ ея предметовъ и явленій. Можно напр. указывать на то, что зимою, когда не надолго показывается солнце и ночи очень длинны, свѣтлѣе и продолжительнѣе, чѣмъ лѣтомъ, по своему высокому стоянію на горизонтѣ свѣтитъ луна, или на то, что въ знойныхъ странахъ въ продолженіе всего дня постоянно дуетъ прохладный вѣтеръ съ моря, умѣряющій дневной жаръ, а ночью теплый вѣтеръ съ материка, препятствующій быстрому охлажденію воздуха. Но, разсматривая эти явленія съ естествознательной точки зрѣнія, находимъ, что высокое стояніе мѣсяца на горизонтѣ зимою есть необходимое слѣдствіе положенія его пути въ отношеніи къ эклиптикѣ, а этой послѣдней въ отношеніи къ экватору; что постоянные береговые вѣтры ночью, а морскіе днемъ на приморьѣ подъ тропиками есть слѣдствіе неравномѣрности согрѣванія и охлажденія суши и моря. Полезность же и благодѣтельность этихъ явленій для жизни человѣка есть дѣйствіе совершенно случайное; нельзя доказать, чтобы природа въ этихъ законосообразныхъ своихъ явленіяхъ имѣла въ виду именно выгоду человѣка. Конечно, подобнаго рода цѣлесообразныя отношенія предметовъ и явленій природы къ человѣку, при нѣкоторомъ остроуміи и при опущеніи изъ виду явленій противуположнаго характера, гдѣ природа становится къ намъ не благодѣтель-

ною матерью, а злою мачихою, находить не трудно. Но при такомъ воззрѣніи на природу неизбѣжно сомнѣніе, не кажется ли только намъ въ подобныхъ случаяхъ, что природа соображается съ нами и съ нашими потребностями и, напротивъ, не соображаемся ли мы сами съ природою и, приспособляясь къ ней, напрасно благодаримъ ее за то, что́ не она, а сами себѣ мы даемъ? Цѣлесообразность природы, выражающаяся въ благотворныхъ ея отношеніяхъ къ намъ, не есть ли мнимая, существующая въ нашихъ только мысляхъ, субъективная?

Что въ попыткахъ телеологовъ доказать разумность строя природы путемъ указанія фактовъ благотворнаго отношенія ея къ нуждамъ и пользамъ человѣка заключалось иногда много ошибочныхъ, легкомысленныхъ воззрѣній, возбуждавшихъ насмѣшки ихъ противниковъ и вредившихъ дѣлу, которое они защищали, съ этимъ можно согласиться. Но въ виду этихъ ошибокъ мы не можемъ совершенно отвергать мысль о цѣлесообразномъ отношеніи природы къ человѣку, какъ скоро эта мысль понимается не въ узкомъ и одностороннемъ смыслѣ, будто въ содѣйствіи природы человѣку для достиженія его цѣлей состоитъ исключительно все назначеніе природы и будто при этомъ содѣйствіи она имѣетъ исключительно одно физическое благосостояніе его. Въ цѣлесообразныхъ произведеніяхъ ограниченнаго человѣческаго разума (напр. въ машинахъ) все строеніе ихъ частей, конечно, направляется къ достиженію одной данной цѣли. Но природа въ своихъ произведеніяхъ гораздо мудрѣе человѣка, гораздо шире и многостороннѣе въ своихъ дѣйствіяхъ. Величіе ея цѣлесообразности въ томъ и состоитъ, что строемъ и взаимоотношеніемъ ея предметовъ и явленій достигается не одна какая либо цѣль, но множество разнородныхъ цѣлей одновременно и въ числѣ ихъ, конечно, можетъ-быть и благосостояніе человѣка, какъ существенно входящаго звена въ цѣпь міровой жизни. Но очевидно и то, что этою частною цѣлью природы не можетъ быть одно только физическое существованіе и благосостояніе человѣка уже потому самому, что самъ человѣкъ есть существо не только чувственное, но и духовное, и что цѣли его бытія не ограничиваются внѣшнимъ благосостояніемъ. Какъ скоро мы бу-

Московская Духовная Академія Библіотека

демъ видѣть назначеніе человѣка не въ одномъ только физическомъ существованіи, но въ его духовномъ развитіи и усовершенствованіи, то при внимательномъ наблюденіи надъ природою дѣйствительно найдемъ, что въ общемъ строѣ ея лежитъ цѣлесообразное отношеніе ея къ этому высшему назначенію человѣка и что разсматриваемая съ этой стороны природа можетъ быть названа въ высшей степени разумно устроеннымъ цѣлымъ *).

Но телеологическими отношеніями природы къ человѣку далеко не исчерпывается понятіе ея цѣлесообразности. Если мы даже оставимъ совершенно въ сторонѣ этого рода отношеніе и согласимся съ противниками телеологическаго воззрѣнія, что всѣ факты, свидѣтельствующіе о взаимной связи и приспособленности человѣка и природы,—спорнаго, сомнительнаго характера, то и кромѣ ихъ найдемъ въ природѣ много предметовъ и явленій, которые независимо отъ пользы или вреда, приносимыхъ ими человѣку, разсматриваемые объективно и сами по себѣ, представляютъ намъ разумное сочетаніе средствъ и цѣлей, ведущихъ къ достиженію одной общей цѣли, гармоніи и законосообразнаго существованія вселенной. Обратимъ ли вниманіе на самые общіе законы и силы, дѣйствующіе въ природѣ, увидимъ, что они представляютъ намъ разнообразіе специфическихъ силъ (напр. сила тяготѣнія, химическаго сродства, механическаго движенія, электричества и пр.), изъ которыхъ каждая дѣйствуетъ самостоятельно, по своимъ законамъ, въ какомъ-либо опредѣленномъ кругу бытія и измѣненія природы; но въ тоже время эти отдѣльныя силы не уничтожаютъ другъ друга въ слѣпой борьбѣ, не сталкиваются одна съ другою, но согласно дѣйствуютъ въ образованіи одного міроваго порядка. Это согласное дѣйствованіе не можетъ быть случайнымъ только результатомъ взаимодѣйствія единичныхъ силъ, но предполагаетъ согласованіе ихъ дѣйствій для достиженія извѣстной цѣли, для которой опредѣленно дѣйствующія по извѣстнымъ законамъ силы служатъ цѣлесообразными средствами. Какъ несомнѣнно то, что суще-

*) Въ чемъ именно состоитъ цѣлесообразное отношеніе природы къ человѣку мы старались показать въ статьѣ: „Телеологическое значеніе природы“. „Правосл. Обозр.“ за 1878 г. февраль.

ствуютъ разнообразныя силы и законы природы, которые согласуются между собою для образованія извѣстнаго общаго порядка и строя вселенной, такъ несомнѣнно и то, что въ природѣ существуетъ постоянная цѣлесообразность въ бытіи, происхожденіи и взаимномъ отношеніи вещей. Обращая вниманіе, далѣе, на этотъ общій строй природы, опять замѣчаемъ, что, несмотря на его единство, природа въ свою очередь образуетъ строго расчлененную и послѣдовательную систему высшихъ и низшихъ сферъ бытія, изъ которыхъ каждая, заключая въ себѣ самостоятельную цѣль, вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ средствомъ къ осуществленію высшей цѣли; такъ напр. природа неорганическая служитъ условіемъ возникновенія органической жизни, а послѣдняя средствомъ для возникновенія и осуществленія на землѣ жизни духовной. Чѣмъ болѣе отъ элементарныхъ силъ природы мы возвышаемся по ступенямъ развитія и усовершенія физическаго бытія, тѣмъ съ большею ясностію выступаетъ предъ нами идея разумности и цѣлесообразности. Уже въ области бытія неорганическаго, наука открываетъ намъ явные слѣды не случайнаго и механическаго только, но разсчитаннаго на достиженіе опредѣленныхъ цѣлей, соотношенія предметовъ и явленій. Такъ, одинъ напр. законъ тяготѣнія господствуетъ надъ всѣми явленіями движенія въ нашей солнечной системѣ, но чтобы этотъ законъ произвелъ правильныя явленія стройнаго теченія планетъ, нужно было особенно благопріятное сочетаніе обстоятельствъ и первоначально опредѣленное строеніе этихъ планетъ, безъ чего, несмотря на дѣйствіе этого закона, солнечная система никогда не представляла бы той гармоніи, которую мы теперь видимъ *). Астрономія посредствомъ строгихъ вычисленій доказала, что въ нашей планетной системѣ распредѣленіе массъ и отношеніе ихъ путей совершенно принаровлено къ вѣчному порядку и продолженію системы и что, при постоянномъ періодическомъ обращеніи свѣтилъ, замѣчаемыя временныя колебанія и нарушенія путей движенія имѣютъ цѣлью сохранить равновѣсіе порядка и предотвратить столкновенія, которыя могли бы послѣдовать при механически законосообразномъ только движеніи

*) Разъясненіе этого см. у Ульрици въ его сочиненіи „Богъ и природа“. 1867, 320—323.

небесныхъ тѣлъ. Но гораздо яснѣе чѣмъ въ природѣ неорганической выступаетъ предъ нами цѣлесообразность въ царствѣ существъ органическихъ, въ растеніяхъ и животныхъ, въ которыхъ такъ замѣтно взаимоотношеніе средствъ и цѣлей, что каждый естествоиспытатель смѣло a priori спрашиваетъ о назначеніи каждой части въ организмѣ и предполагаетъ его, хотя бы до времени и не могъ открыть его. Общая же цѣль, состоящая частію въ сохраненіи жизни организма, частію въ продолженіи породы, здѣсь всегда достигается самыми удивительными и разнообразными способами. Таже цѣлесообразность открывается и въ строеніи человѣческаго организма. Когда естествоиспытатель раскрываетъ предъ нами оптическое строеніе глаза, акустическій аппаратъ слуха, гидравлическую машину сердца, то мы не можемъ подавить въ себѣ мысли о вполнѣ разумномъ и искусномъ строеніи этихъ частей тѣла. Мы ясно видимъ, что не мы приспособляемся къ нашимъ органамъ, но, напротивъ, искусно устроенныя и скомбинированныя части организма такъ соединены, что производятъ общій результатъ продолженія физической и психической жизни.

Нужно совершенно искоренить въ нашемъ умѣ понятія объ истинномъ, правильномъ, цѣлесообразномъ, чтобы не замѣчать этихъ же качествъ въ тѣхъ высшихъ произведеніяхъ природы, которыя мы называемъ органическими; въ нихъ очевидно мы, въ гораздо большей только степени, находимъ тѣ же качества и свойства, которыя встрѣчаемъ въ произведеніяхъ человѣческаго искуства, служащаго лучшимъ выраженіемъ его разумной мысли и воли. Но очевидно и то, что сходныя явленія должны предполагать сходную, производящую ихъ, причину— разумъ. Какъ въ произведеніяхъ человѣческаго искуства мысль, планъ, чертежъ предшествуютъ появленію самаго произведенія, опредѣляютъ взаимоотношеніе его частей для достиженія данной цѣли, такъ что идея цѣлаго предшествуетъ своему осуществленію при помощи отдѣльныхъ частей; такъ и въ природѣ, образованіе органическихъ существъ предполагаетъ предшествующую ихъ возникновенію идею этихъ существъ. Но такая идея не можетъ однакоже имѣть никакого реальнаго бытія въ самой же природѣ, такъ какъ она еще не реализовалась, еще не вступила въ кругъ видимаго, природнаго

бытія; она только должна еще постепенно осуществиться. Но въ то же время ей должно принадлежать дѣйствительное бытіе, потому что она опредѣляетъ и ведетъ дѣйствующія силы природы къ своему осуществленію; что не реально, то не можетъ имѣть силы и способности дѣйствовать на реальное бытіе и опредѣлять его. Отсюда видно, что идея должна имѣть не матеріальное или эмпирическое, но идеальное бытіе, словомъ, она можетъ быть только *мыслію,* которая для своего осуществленія вовнѣ опредѣляетъ средства и приводитъ ихъ въ дѣйствіе. Но мысль можетъ существовать только въ *мыслящемъ* существѣ; только сознательно представляющая дѣятельность такого существа можетъ избирать средства и комбинировать ихъ для достиженія данной цѣли. Итакъ, для объясненія цѣлесообразнаго строя міра, мы необходимо должны признать существованіе разумнаго, полагающаго впередъ цѣли и имѣющаго силу выполнить ихъ Существа,—Бога.

Вообще мысль о цѣлесообразности природы и о необходимости для объясненія ея признать высшее міра, разумное Начало его, можно признать вполнѣ обезпеченною въ своей истинѣ для каждаго безпристрастнаго и неувлеченнаго предзанятою теоріею человѣка. Мы не станемъ касаться здѣсь разнообразныхъ возраженій противъ этой мысли, такъ какъ имѣли уже случай подвергнуть ихъ внимательному разбору и показать ихъ несостоятельность *). Здѣсь замѣтимъ только, что самыя сильныя изъ этихъ возраженій (указаніе напр. нецѣлесообразныхъ, повидимому, и неразумныхъ явленій въ природѣ), если даже и признать ихъ справедливыми, могутъ вести только къ *ограниченію,* но никакъ не къ устраненію понятія о цѣлесообразности. Даже допуская эти факты (къ чему впрочемъ нѣтъ достаточнаго основанія), мы можемъ сказать только то, что *не все* въ природѣ хорошо и разумно устроено; но что, тѣмъ не менѣе, наряду съ этими фактами есть явленія несомнѣнно разумныя и цѣлесообразныя, этого никакой матеріализмъ опровергнуть не можетъ. Но достаточно однихъ этихъ явленій, какъ бы ограниченно ни было ихъ число, чтобы признать, по крайней мѣрѣ, то, что на ряду съ случайными и

*) См. „Правосл. Обозр.“, за 1877 г. январь, мартъ, сентябрь, ст. „Телеологическая идея и матеріализмъ“.

механическими причинами должна существовать въ мірѣ причина духовная, разумная, какъ источникъ и первое начало этихъ явленій.

2. Но признавая достовѣрною основную мысль телеологическаго доказательства и правильность вывода изъ нея, мы должны теперь а) оцѣнить степень логической силы этого вывода и б) точнѣе опредѣлить то понятіе о высочайше разумномъ Началѣ природы, на которое онъ даетъ право.

а) Логика, признавая различныя формы доказательствъ, устанавливаетъ между ними градацію степеней ихъ гносеологическаго достоинства. Самое общее между ними различіе въ этомъ отношеніи то, что одни изъ нихъ она считаетъ вѣроятными (индуктивныя, аналогическія), другія несомнѣнными (дедуктивныя, раціональныя въ строгомъ смыслѣ). Къ какому разряду доказательствъ принадлежитъ телеологическое? Если къ первому, то не ослабляется ли для насъ философская цѣнность его, тѣмъ болѣе, что степени вѣроятности могутъ быть очень различны и что не опредѣливъ, на какую степень приближенія вѣроятности къ несомнѣнности мы должны помѣстить его, мы не можемъ составить вѣрнаго понятія о его дѣйствительномъ значеніи.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ тѣмъ болѣе для насъ важенъ, что съ самыхъ временъ Канта, который первый обратилъ вниманіе не только на содержаніе телеологическаго довода, но и на логическую форму его, кажущаяся недостаточность этой формы служитъ поводомъ къ невѣрнымъ понятіямъ о его дѣйствительной силѣ.

Телеологическое доказательство есть умозаключеніе отъ слѣдствій (фактовъ цѣлесообразности) къ причинѣ ихъ. „Но уже вообще всѣ положительныя заключенія отъ слѣдствій къ основанію носятъ на себѣ болѣе или менѣе характеръ неполной убѣдительности и достовѣрности. Предположимъ, что найденное основаніе наилучшимъ образомъ объясняетъ всѣ слѣдствія; при всемъ этомъ мы не можемъ однакоже достовѣрно знать, нѣтъ ли другаго основанія, которое могло бы объяснить данныя слѣдствія также хорошо, а при нѣкоторыхъ до настоящаго времени намъ неизвѣстныхъ условіяхъ, еще лучше, чѣмъ основаніе нами найденное. Итакъ, въ этого рода умозаключеніяхъ (какъ и во всѣхъ естествознательныхъ гипо-

тезахъ) самое большее, чего мы можемъ достигнуть, есть вѣроятность, которая нисколько не исключаетъ возможности другихъ вѣроятностей. Такъ, напр. по ученію атомистическихъ школъ, отъ вѣчности имѣло мѣсто безконечно многое число сочетаній атомовъ, множество міровъ, которые погибли одинъ за другимъ, потому что они не могли удержаться въ силу своей нецѣлесообразности, пока наконецъ случайно не возникъ настоящій міръ, который, будучи цѣлесообразнѣе устроенъ, чѣмъ прежніе, въ силу этого существуетъ до сихъ поръ и будетъ существовать, пока не погибнетъ. Положимъ, эта гипотеза имѣетъ очень мало вѣроятности, но какъ бы мала ни была эта вѣроятность, она имѣетъ одинаковое право на существованіе наряду съ другими и устранить ее съ абсолютною несомнѣнностію мы не можемъ" *).

Если бы при оцѣнкѣ достоинства умозаключеній отъ слѣдствій къ основанію, мы стали на точку зрѣнія Бенеке, то разомъ разрушили бы всю достовѣрность нашего познанія и открыли бы дверь самому безграничному скептицизму. Противъ каждаго, самаго научнаго, самаго достовѣрнаго объясненія причинъ даннаго явленія мы имѣли бы право возразить: положимъ, это объясненіе вполнѣ удовлетворительно; но почему мы знаемъ, можетъ быть возможно и другое столько же или еще болѣе удовлетворительное? Но очевидно, что такое скептически произвольное противоположеніе воображаемаго инаго или лучшаго объясненія дѣйствительному состоятельному въ наукѣ не можетъ имѣть никакого серьезнаго значенія. Нашъ умъ справедливо удовлетворяется даннымъ состоятельнымъ объясненіемъ причинъ извѣстныхъ явленій и не только потому, что, имѣя вполнѣ состоятельное объясненіе, мы не имѣемъ никакого повода искать другаго столько же или еще болѣе состоятельнаго, но и потому, что каждое дѣйствительно вѣрное и научно состоятельное объясненіе можетъ быть только *единственно* состоятельнымъ и устраняетъ возможность другихъ. Это потому, что, отыскивая дѣйствительную причину ряда явленій, мы представляемъ въ нашемъ умѣ всѣ возможныя (вѣроятныя) объясненія ихъ; но такой характеръ вѣроятности они могутъ имѣть только до тѣхъ поръ, пока они не провѣ-

*) Beneke, System d. Metaphysik und Religionsphilosophie. p. 479—480.

рены или опытомъ или раціональнымъ изслѣдованіемъ, пока имѣютъ значеніе чистыхъ предположеній; какъ скоро сдѣлается для насъ очевидною несостоятельность каждаго изъ этихъ предположеній, за исключеніемъ одного, единственно остающагося возможнымъ, которое признано нами вполнѣ удовлетворительнымъ, то, очевидно, тѣ предполагаемыя прежде, какъ возможныя, объясненія оказываются несостоятельными и не могутъ имѣть притязанія ни на какую вѣроятность.

Такъ, въ примѣненіи къ занимающему насъ вопросу о причинѣ цѣлесообразнаго устройства міра, мы можемъ представить себѣ только два единственно возможныя и исключающія другъ друга рѣшенія: или причиною его служитъ случай или разумно дѣйствующее начало. Но какъ скоро устранено первое какъ ложное (или даже какъ „очень мало вѣроятное"), то разумъ необходимо требуетъ признанія послѣдняго, какъ остающагося единственно возможнымъ и, какъ мы видѣли, вполнѣ объясняющаго тѣ явленія, какія мы имѣемъ въ виду изъяснить.

Но дѣйствительно ли несостоятельность или невѣроятность перваго объясненія до такой степени очевидна, что мы вполнѣ безопасно можемъ остановиться на второмъ? Несмотря на то, что еще Цицеронъ въ наглядномъ примѣрѣ невозможности образованія лѣтописи Эннія изъ случайнаго сочетанія буквъ алфавита показалъ невозможность случайнаго образованія міра, мысль о томъ, что разумный и цѣлесообразный строй вселенной можетъ быть дѣломъ случая, не разъ повторялась и въ новой философіи съ цѣлью подорвать значеніе телеологическаго довода. Такъ Дидро, именно имѣя въ виду примѣръ указанный впервые Цицерономъ, старается доказать, что отсюда можетъ вытекать только то заключеніе, что возможность случайнаго происхожденія міра очень мала, но не то, что она абсолютно невѣроятна. Это отъ того, что, по его мнѣнію, „число случайностей безконечно" или другими словами: малая вѣроятность такого событія болѣе, чѣмъ достаточно, вознаграждается *неограниченнымъ* множествомъ случайностей (между которыми поэтому должна быть и случайность происхожденія міра въ настоящемъ его видѣ). Отсюда, допуская вѣчное движеніе матеріи и безконечное число возможныхъ ея комбинацій, мы должны признать противнымъ разуму предпо-

ложеніе, будто случайное образованіе міра невозможно. Напротивъ, „скорѣе было бы удивительнымъ для ума безконечное продолженіе хаоса, нежели образованіе изъ него міра“.

На это разсужденіе Дидро, которое было въ большомъ ходу у атеистическихъ философовъ его времени, справедливо можно замѣтить, что въ немъ совершенно упущено изъ вида существенное различіе между опредѣленнымъ и безконечнымъ числомъ случайностей. При опредѣленномъ числѣ случайностей вѣроятность выпаденія извѣстнаго случая, конечно, увеличивается по мѣрѣ того, какъ умножается общее число уже выпавшихъ на удачу случайностей. Иное дѣло, если число возможныхъ случайностей безконечно; въ безконечномъ числѣ исчезаетъ различіе между большимъ и меньшимъ, сколько бы случайностей изъ безконечнаго числа ихъ ни выпадало; вѣроятность выпаденія опредѣленной случайности всегда остается безконечно малою, т.-е. почти равною нулю, ихъ безконечное число не можетъ быть исчерпано. Сколько бы ни происходило случайностей изъ безконечнаго числа возможныхъ, осуществленіе ихъ не было бы никогда даже малѣйшимъ приближеніемъ къ осущественію всей безконечности *). Это мы должны признать при томъ предположеніи, что существующій міръ мыслимъ какъ *возможная случайность* въ числѣ безконечнаго множества другихъ случайностей. Но возможно ли мыслить существующій міръ такимъ образомъ? Случайнаго образованія міра не можетъ допустить не только философія, для которой понятія случая и случайности не имѣютъ смысла, но и естествознаніе, даже въ лицѣ тѣхъ своихъ представителей, которые всего менѣе могутъ быть названы защитниками телеологическаго воззрѣнія на природу. Изъ числа ихъ укажемъ на Лапласа, который, прилагая математическую теорію вѣроятностей къ объясненію причинъ даннаго расположенія и движенія солнца и планетъ съ ихъ спутниками въ нашей солнечной системѣ, приходитъ къ заключенію, „что можно ставить (à parier) болѣе четырехъ тысячъ милльярдовъ противъ единицы, что это расположеніе не есть дѣло случая; вѣроятность этой послѣдней мысли несравненно больше

*) „Вѣра и Разумъ“, 1884 г. декабрь, ст. Линицкаго „Идеализмъ и реализмъ“, стр. 511—513.

чѣмъ вѣроятность историческихъ происшествій самыхъ для насъ несомнѣнныхъ. Итакъ, мы должны вѣрить по крайней мѣрѣ съ тою же самою увѣренностію, съ какою вѣримъ въ самые достовѣрные историческіе факты, что не случай, а первоначальная причина такъ, а не иначе направила (a dirigè) планетныя движенія" *). Но движеніе планетной системы, какъ оно ни удивительно по своей относительной простотѣ и механическому характеру, составляетъ только малѣйшій отрывокъ въ безконечномъ разнообразіи и многосложности явленій природы. Если фактъ механическаго движенія не можетъ быть объясненъ простою случайностію, то что сказать о законосообразности явленій химическаго сродства, о взаимодѣйствіи физическихъ силъ природы, о жизни органической и психической?

Болѣе имѣютъ значенія и болѣе заслуживаютъ вниманія тѣ возраженія противъ телеологическаго доказательства, которыя основаны на предполагаемомъ индуктивномъ и аналогическомъ характерѣ его. И вообще, съ строго логической точки зрѣнія, индуктивное доказательство можетъ имѣть притязаніе только на большую или меньшую степень вѣроятности, но не несомнѣнности; но для телеологическаго доказательства и самая степень этой вѣроятности, говорятъ намъ, не велика, потому что и самое *основаніе* этого доказательства (цѣлесообразность міра) и самый *способъ* вывода отсюда заключенія о высочайшей причинѣ міра далеко не удовлетворяютъ требованіямъ строго научнаго доказательства.

Предположеніе о порядкѣ и цѣлесообразности міра основывается на нашемъ наблюденіи надъ міромъ; но наше эмпирическое наблюденіе имѣетъ и всегда, а здѣсь въ особенности, очень ограниченный кругъ опыта, недозволяющій всеобщности вывода. На основаніи нашего опыта мы можемъ сказать только, что нѣкоторые до сихъ поръ наблюдаемые предметы и явленія природы представляютъ цѣлесообразность устройства, но не можемъ сказать того же о всѣхъ явленіяхъ безъ исключенія. Поэтому и положеніе о цѣлесообразности міра вообще можетъ имѣть значеніе только вѣроятнаго умозаключенія отъ нѣкотораго числа явленій къ цѣлой ихъ совокупности. Но вѣроят-

*) Essai sur les probabilités, p. 194. Drobisch. Grundlehren d. Religionsphilosophie. 129.

ность этого умозаключенія уменьшается еще болѣе, когда вспомнимъ, что познанная часть міра несравненно меньше непознанной, что для насъ достовѣрна собственно только цѣлесообразность органическихъ существъ, что слѣды цѣлесообразности въ царствѣ неорганическомъ очень неясны, что намъ извѣстна только поверхность земнаго шара, и что заключать отсюда къ характеру общаго строя вселенной значило бы дѣлать въ высшей степени смѣлое и рискованное заключеніе *). Нельзя не сознаться, что если считать телеологическое доказательство индуктивнымъ, то, смотря на него съ строго формальной, логической точки зрѣнія, представленное возраженіе мы должны признать уважительнымъ и согласиться, что оно, какъ и всякое умозаключеніе отъ частей къ цѣлому, не можетъ имѣть характера безусловной несомнѣнности, но только извѣстную степень вѣроятности. Но мы далеко не можемъ согласиться съ противниками этого доказательства въ оцѣнкѣ *степени* этой вѣроятности. Степень вѣроятности умозаключенія отъ частей къ цѣлому измѣряется не однимъ количествомъ извѣстныхъ явленій въ сравненіи съ количествомъ неизвѣстныхъ, но научнымъ качествомъ этихъ явленій, позволяющимъ дѣлать обобщеніе независимо отъ ихъ числа, и отсутствіемъ отрицательныхъ инстанцій — фактовъ, противорѣчащихъ нашему общему выводу. Въ наукахъ естественныхъ, основываясь на предположеніи единства законовъ природы, мы постоянно, съ полною увѣренностью въ достовѣрности нашихъ выводовъ, заключаемъ отъ незначительнаго по количеству числа фактовъ, но имѣющихъ требуемое логикою значеніе, къ огромному числу неизвѣстныхъ. Астрономъ на основаніи законовъ тяготѣнія, которые онъ изучилъ въ нашей планетной системѣ, заключаетъ, что и всѣ безчисленные міры, блестящіе свѣтлыми точками на небесномъ сводѣ въ сравненіи съ которыми наша планетная система есть нѣчто очень незначительное, подчинены тѣмъ же законамъ. Но назоветъ ли кто его заключеніе поспѣшнымъ и неосновательнымъ потому, что оно идетъ отъ количественно слишкомъ малаго къ слишкомъ большому? Физикъ производитъ

*) Это возраженіе съ особенною силою выставляетъ Дробишъ въ своей Religionsphilosophie, 138—141.

наблюденія надъ законами равновѣсія и давленія воздуха въ небольшомъ стеклянномъ инструментѣ, называемомъ барометромъ, и прилагаетъ тѣ законы, которые онъ изучилъ надъ ничтожнымъ количествомъ воздуха, ко всему воздуху: можно ли сказать, что его выводы невѣрны, потому что онъ заключаетъ отъ ничтожной части къ цѣлому? Натуралистъ, изучивъ внутреннее строеніе одного насѣкомаго, увѣренъ, что и милліоны другихъ насѣкомыхъ того же рода устроены также: ужели его заключеніе сомнительно? Поэтому, что касается до понятія цѣлесообразности, мы имѣемъ полное право, какъ скоро достовѣрность его доказана относительно извѣстной намъ части вселенной, прилагать его и къ остальнымъ неизвѣстнымъ. Телеологическое доказательство въ этомъ случаѣ идетъ тѣмъ же путемъ, какимъ идетъ эмпирическое знаніе въ своихъ выводахъ и имѣетъ, поэтому, не меньшую силу, какъ безчисленное множество другихъ индуктивныхъ заключеній, признаваемыхъ не только вѣроятными, но и несомнѣнными. Съ одной стороны, на основаніи единства и общности законовъ, управляющихъ міромъ, оно совершенно правильно заключаетъ отъ очевидныхъ и дознанныхъ фактовъ цѣлесообразности (напр. въ царствѣ органическомъ) къ тѣмъ явленіямъ, гдѣ это качество менѣе очевидно, съ другой, оно нигдѣ не встрѣчаетъ возраженій и исключеній изъ общаго закона разумности настолько серьёзныхъ, чтобы они могли воспрепятствовать признанію его всеобщности. Напротивъ, постоянно расширяющійся кругъ наблюденій надъ природою болѣе и болѣе увеличиваетъ массу фактовъ, въ которыхъ открываются слѣды разумнаго строя міра, уменьшая количество фактовъ противоположнаго свойства. „Чѣмъ болѣе усовершаются орудія наблюденій (микроскопы и телескопы), тѣмъ въ гораздо болѣе обширныхъ сферахъ міра открывается мудрое устройство и стройное теченіе отдаленнѣйшихъ частей міра. Съ открытіемъ новыхъ тѣлъ небесныхъ, съ измѣреніемъ ихъ разстояній и путей, замѣчаютъ ту же правильность и точность возвращенія относительнаго другъ къ другу положенія, какую замѣчали во вселенной прежде, когда для невооруженнаго глаза извѣстно было менѣе тѣлъ небесныхъ. Конечно, и при позднѣйшемъ лучшемъ устройствѣ орудій, доступное для наблюденій будетъ составлять только малѣйшую часть мірозданія; но когда уже постоянно оправ-

дывается одна истина при тѣхъ наблюденіяхъ, кои во сто разъ расширились, то имѣемъ основаніе заключить, что и при дальнѣйшемъ усовершенствованіи орудій міронаблюденія, она будетъ подтверждаться. Итакъ, нѣтъ никакого основанія предполагать, будто за предѣлами частей міра, подлежащихъ нашимъ наблюденіямъ, напр. въ тѣхъ необъятно многихъ свѣтилахъ, которыя еще недоступны нашему усмотрѣнію, нѣтъ никакого порядка. Еслибы въ обширнѣйшей части міра былъ безпорядокъ, то онъ не могъ бы не отразиться разрушительно и на той части мірозданія, которую мы можемъ видѣть“ *).

При такомъ характерѣ нашего умозаключенія о цѣлесообразности вселенной, едва-ли можетъ имѣть научное значеніе и ослаблять телеологическое доказательство мысль о незначительномъ отношеніи извѣстнаго числа фактовъ къ неизвѣстнымъ, недопускающемъ будто бы всеобщности вывода. Такое отношеніе имѣетъ мѣсто почти всегда въ эмпирическомъ познаніи, но, при правильности индукціи въ другихъ отношеніяхъ, это не препятствуетъ намъ признавать выводы опытныхъ наукъ вѣрными. Требовать во имя абстрактно-логической нормы индукціи, чтобы данныя для вывода были *всѣ* на лицо, значило бы предъявлять невыполнимое, да и ненужное для достовѣрности знанія, требованіе. Говорить противъ телеологическаго доказательства, что мы не имѣемъ права заключать о цѣлесообразности міра потому, что знаемъ только часть міра въ доступномъ намъ времени и пространствѣ, а не весь міръ, значитъ безъ основанія *предполагать*, что можетъ-быть были или будутъ неизвѣстныя намъ явленія, которыя могутъ противорѣчить тому, что намъ извѣстно; словомъ, мы здѣсь выдумываемъ затрудненія, а не находимъ ихъ дѣйствительно. Но такого рода предположенія неумѣстны въ эмпирическомъ знаніи. Не показался ли бы намъ очень страннымъ естествоиспытатель, который вздумалъ бы сомнѣваться въ постоянствѣ обращенія земли около солнца на томъ основаніи, что время наблюденія надъ обращеніемъ земли очень ограниченно, что онъ и не наблюдалъ этого обращенія со времени образованія нашей планетной системы и не знаетъ, что̀ съ нею будетъ

*) Пр. Голубинскаго: Лекціи по умозр. богословію, 1868 г., стр. 57—58.

послѣ и, поэтому, можетъ-быть, въ предыдущіе вѣка, въ силу какихъ-нибудь неизвѣстныхъ условій, земля обращалась не такъ, какъ теперь, или будетъ когда-нибудь въ своемъ обращеніи слѣдовать инымъ законамъ? Точно также страннымъ и неумѣренно требовательнымъ является философъ, когда боится признать всеобщность цѣлесообразности на томъ основаніи, что, можетъ-быть, есть неизвѣстныя намъ области вселенной, гдѣ нѣтъ никакого порядка и разумности. Конечно, какъ мы замѣтили, съ строго логической точки зрѣнія мы не имѣемъ права сказать, чтобы подобнаго рода сомнѣнія были абсолютно невозможны. Только полная индукція, гдѣ всѣ безъ исключенія частные факты, составляющіе основаніе для общаго вывода, извѣстны, вполнѣ исключаетъ всякое сомнѣніе. Но полная индукція возможна только въ рѣдкихъ случаяхъ; между тѣмъ степень вѣроятности и въ неполныхъ умозаключеніяхъ этого рода можетъ быть такъ велика, что самою тонкою чертою отдѣляется отъ несомнѣнности,— чертою, которая не принимается и въ разсчетъ въ области эмпирическаго знанія, называющаго обыкновенно свои выводы не только вѣроятными, но вполнѣ достовѣрными, несомнѣнными *). Вообще, еслибы въ нашемъ познаніи мы избѣгали вѣроятныхъ умозаключеній, то безграничный скептицизмъ былъ бы нашимъ удѣломъ. Самый обыкновенный, приводимый часто въ логикахъ какъ образецъ правильнаго умозаключенія, силлогизмъ: всѣ люди смертны, я человѣкъ, слѣдовательно я смертенъ, оказался бы для насъ сомнительнымъ, по кажущейся эмпирической недостовѣрности первой посылки. Вѣдь мы не можемъ доказать посредствомъ наблюденія, чтобы всѣ люди, когда-либо существовавшіе, умирали или чтобы въ будущемъ, которое для насъ неизвѣстно,

*) Такого рода вѣроятность, какъ справедливо замѣчаетъ Гербартъ, для нашего убѣжденія имѣетъ даже преимущество предъ демонстративною достовѣрностію. „Кто имѣетъ сколько-нибудь вѣрное понятіе о свойствѣ того, что мы называемъ человѣческимъ познаніемъ, тотъ знаетъ, что, вообще, большая вѣроятность сильнѣе и полезнѣе для насъ, чѣмъ даже строгое знаніе. Противъ каждаго знанія могутъ быть возбуждены сомнѣнія, которыя однакоже въ жизни не уважаются. Самое строгое доказательство, какъ скоро оно слишкомъ продолжительно для того, чтобы его можно было спокойно обнять однимъ умственнымъ взглядомъ, даетъ уже намъ только вѣроятность, потому что мы легко можемъ имѣть подозрѣніе, что гдѣ-нибудь въ цѣпи умозаключеній незамѣтно вкралась ошибка“. Metaph. 1, § 107.

они подвергались той же участи. Однакоже, основываясь на кругѣ наблюденій намъ доступныхъ, мы не колеблемся обобщать частные факты до общаго заключенія о всѣхъ людяхъ. Подобнаго же рода путемъ мы идемъ и въ телеологическомъ доказательствѣ и потому основаніе его должно имѣть достовѣрность по крайней мѣрѣ не меньшую той, какую имѣютъ наиболѣе достовѣрныя истины, основанныя на наблюденіи.

Защищая силу и значеніе телеологическаго доказательства, мы стояли до сихъ поръ на одной точкѣ зрѣнія съ его противниками, именно мы допустили, что это доказательство есть вполнѣ индуктивное, идущее отъ дѣйствій къ причинѣ, отъ частныхъ явленій къ общему заключенію. Мы старались показать, что, разсматривая его и съ этой точки зрѣнія, мы вправѣ придавать ему значеніе въ высшей степени вѣроятнаго умозаключенія и что на этомъ основаніи оно имѣетъ право занимать почетное мѣсто въ ряду *философскихъ* доказательствъ бытія Божія, такъ какъ мы далеко не согласны съ мнѣніемъ тѣхъ (въ числѣ ихъ Канта), которые полагаютъ, что въ философіи только тѣ доказательства могутъ имѣть цѣну и научное значеніе, которыя носятъ чисто апріорный или дедуктивный характеръ вывода изъ какого-либо a priori несомнѣннаго положенія *). Но дѣйствительно ли телеологическое доказательство есть только индуктивное умозаключеніе,—не болѣе, хотя и состоятельное въ предѣлахъ индуктивнаго знанія, но во всякомъ случаѣ не достигающее идеальной строгости доказательства раціональнаго?

Внимательный метафизическій анализъ нашего познанія, съ цѣлью отдѣлить въ немъ элементы, происходящіе изъ опыта, отъ элементовъ апріорныхъ, принадлежащихъ самому разуму (категорическихъ понятій), показываетъ намъ, что, хотя на идею цѣлесообразности дѣйствительно *наводятъ* насъ факты опыта, но сама по себѣ эта идея составляетъ независящую отъ опыта принадлежность нашего разсудка, одну изъ категорій его и, какъ таковая, носитъ на себѣ характеръ всеобщности и необходимости, то-есть, въ силу законовъ нашего разума понятіе цѣли требуетъ, чтобы мы распространяли его на всю

*) Дальнѣйшее раскрытіе этой мысли надѣемся представить, когда будемъ говорить о значеніи доказательствъ бытія Божія вообще.

совокупность предметовъ природы безъ исключенія. Еще не зная, *какъ* устроенъ предметъ, мы спрашиваемъ, *для чего* онъ существуетъ, какая его цѣль, назначеніе? Мы прилагаемъ этотъ вопросъ ко всѣмъ естественнымъ предметамъ точно также и съ такою же необходимостью, какъ вопросъ о причинной дѣйствующей связи, спрашивая, *отъ чего* этотъ предметъ происходитъ. Категорія причины конечной есть такое же всеобщее выраженіе природы нашего ума, какъ и категорія причины дѣйствующей. Вопросы: *отъ чего* и *для чего* одинаково равноправны для разума и имѣютъ одинаковый характеръ всеобщности и необходимости. Какъ всякому наблюденію и изслѣдованію природы необходимо предшествуетъ апріорная мысль: нѣтъ дѣйствія безъ причины, составляющая выраженіе коренящагося въ нашемъ умѣ закона причинности дѣйствующей, такъ точно неизбѣжно предносится и другая параллельная ей мысль: ничего въ природѣ не существуетъ по-напрасну, все въ ней имѣетъ какой-либо смыслъ и цѣль,— мысль, составляющая выраженіе закона причинности конечной. Вотъ почему мы не ограничиваемся въ приложеніи вопроса о цѣли тѣми только предметами, гдѣ эта цѣль наглядно высказывается, напр. существами органическими; мы неизбѣжно распространяемъ этотъ вопросъ на всѣ предметы природы, доискиваемся и допытываемся цѣли и тамъ, гдѣ она невидна съ перваго раза. Подъ тайнымъ вліяніемъ этого идущаго изъ глубины нашего ума вопроса о цѣли возбуждается значительная часть нашей любознательности по отношенію къ природѣ и искоренить этого вопроса мы не въ силахъ.

Но, если идея цѣли принадлежитъ къ числу категорическихъ понятій нашего разума, а не обязана своимъ первоначальнымъ происхожденіемъ опыту, если, поэтому, она имѣетъ право на всеобщее приложеніе къ предметамъ опыта, то и мысль о цѣлесообразности міра есть не только эмпирически вѣроятное заключеніе, но несомнѣнная раціональная истина*).

---

*) Подробное раскрытіе мысли объ апріорномъ происхожденіи и значеніи идеи цѣли должно имѣть мѣсто въ метафизическомъ ученіи о категорическихъ понятіяхъ. Гносеологическій анализъ этихъ понятій долженъ показать намъ, что, вопреки теоріи субъективнаго идеализма, они (въ томъ числѣ и категорія цѣли) должны имѣть не только субъективное значеніе, какъ формы познавательной дѣятельности разсудка, но и объективное, какъ выраженіе истинно сущаго въ самыхъ вещахъ.

Такимъ образомъ, будемъ ли мы разсматривать телеологическое доказательство съ эмпирической или съ раціональной точки зрѣнія, оно кажется одинаково имѣющимъ твердое основаніе для вывода заключенія о бытіи Божіемъ. Съ одной стороны, опытъ представляетъ намъ факты цѣлесообразности и эти факты такъ значительны, что даютъ основаніе къ высшей степени вѣроятному заключенію о цѣлесообразномъ устройствѣ всего міра; съ другой, разумъ a priori говоритъ намъ, что въ мірѣ ничего не должно существовать понапрасну, точно также какъ apriori говоритъ намъ, что нѣтъ дѣйствія безъ причины, и уваженіе къ правамъ разума заставляетъ насъ признать эту истину.

б) Отъ основанія или посылки телеологическаго доказательства перейдемъ къ слѣдствіямъ или выводамъ изъ него. Въ правѣ ли мы заключать отъ цѣлесообразности міра къ существованію высочайше разумной причины его и какую научную цѣнность имѣетъ это заключеніе?

Что мы имѣемъ логическое право отъ свойствъ явленій заключать къ свойствамъ производящей ихъ причины, это, конечно, несомнѣнно. Несомнѣнно также и то, что эта причина должна быть достаточною, что она должна заключать въ себѣ возможность произведенія всего того, что находится въ слѣдствіи; поэтому, если въ мірѣ есть разумность, стройность, порядокъ, то и высочайшая причина должна быть высочайше разумною.

Противъ такого способа умозаключенія Кантъ находитъ возможнымъ возразить только то, что онъ по своему познавательному достоинству не имѣетъ строго философскаго характера, такъ же какъ и выводъ о всеобщей цѣлесообразности міра. Если въ послѣднемъ случаѣ мы идемъ путемъ индукціи, то въ первомъ, —аналогіи; но аналогія, такъже какъ и индукція, принадлежитъ къ разряду вѣроятныхъ только, но не несомнѣнныхъ умозаключеній.

Дѣйствительно, въ телеологическомъ доказательствѣ, по мнѣнію Канта, къ мысли о высочайше премудромъ Виновникѣ міра насъ приводитъ только аналогія между искусственными произведеніями человѣческаго ума и цѣлесообразно устроенными произведеніями природы. Мы заключаемъ: какъ произведенія человѣческаго искусства предполагаютъ разумъ, перво-

начально обдумавшій планъ ихъ, и волю, осуществившую его; такъ и разумно устроенные предметы природы предполагаютъ аналогическую причину, — разумъ и волю ихъ произведшіе, съ тѣмъ, конечно, различіемъ, что разумъ и воля, образовавшіе природу, во столько разъ выше и совершеннѣе человѣческаго разума, во сколько произведенія природы совершеннѣе дѣлъ рукъ человѣческихъ.

Заключеніе по аналогіи, въ формально-логическомъ отношеніи, конечно, имѣетъ меньше цѣнности, чѣмъ дедуктивный выводъ. Но и здѣсь мы должны сказать тоже, что говорили по поводу индуктивныхъ умозаключеній: вѣроятное заключеніе по аналогіи въ нѣкоторыхъ случаяхъ можетъ имѣть такую силу достовѣрности, которая незамѣтною только чертою уступаетъ дедуктивной несомнѣнности; это зависитъ отъ степени сходства сравниваемыхъ предметовъ. Но значительности сходства цѣлесообразно устроенныхъ предметовъ природы съ разумными произведеніями человѣческаго разума никто отрицать не станетъ. Но этого мало; низко цѣня доказательство по аналогіи, Кантъ, какъ справедливо замѣчаетъ г. Владиславлевъ *), очевидно, смѣшиваетъ аналогію, какъ уподобленіе одного предмета другому *по признакамъ*, съ аналогическимъ умозаключеніемъ къ *причинамъ*. Уподобляя одинъ предметъ другому по сходству нѣкоторыхъ признаковъ, мы, конечно, получаемъ не весьма точные и несомнѣнные логическіе выводы. Но если также цѣнить аналогическое умозаключеніе отъ сходныхъ или, лучше, тожественныхъ слѣдствій къ тожественнымъ причинамъ, то мы уничтожаемъ возможность науки. Вездѣ при изслѣдованіи явленій, сходныя явленія наводятъ насъ на сходныя причины и, такимъ образомъ, неизвѣстныя намъ явленія въ природѣ мы объясняемъ посредствомъ сходныхъ извѣстныхъ. Точно также поступаемъ мы и въ телеологическомъ доводѣ. Всякій соглашается напр., что пирамиды въ верхнемъ Египтѣ суть произведенія человѣка, что археологическіе памятники, находимые въ нѣдрахъ земли, суть памятники цивилизаціи извѣстнаго времени. Почему? Потому что эти произведенія искусства существенно сходны съ подобными же современными

*) Критика чистаго разума. Пер. М. Владиславлева. Предисловіе переводчика, стр. 32—33.

произведеніями и необходимо предполагаютъ тожественную производящую ихъ причину—умъ человѣка. Отчего же существованіе міра, какъ благоустроеннаго цѣлаго, существованіе въ немъ организмовъ, несравнимыхъ по своему совершенству съ памятниками человѣческаго искусства, хотя сходныхъ съ ними по лежащей въ основѣ ихъ идеи цѣли, не должно вести насъ къ предположенію о высочайше разумномъ Виновникѣ міра?

Впрочемъ, и самъ Кантъ, повидимому, не придаетъ особеннаго значенія своему возраженію. „Аналогическій способъ заключенія въ телеологическомъ доказательствѣ, говоритъ онъ, пожалуй и не выдержитъ строгой трансцендентальной критики; однакожь должно сознаться, что какъ скоро мы хотимъ дать понятіе о причинѣ цѣлесообразныхъ явленій, то должны представлять ее по аналогіи съ тою причиною, которая только одна и извѣстна намъ какъ источникъ цѣлесообразныхъ дѣйствій для насъ вполнѣ извѣстныхъ (т.-е. человѣческій разумъ и воля). Разумъ нашъ не могъ бы оправдать себя, еслибы отъ причинности, которую онъ знаетъ, захотѣлъ бы перейти къ темнымъ и непостижимымъ началамъ объясненія, которыхъ онъ не знаетъ“ *).

Замѣчаніе объ аналогическомъ способѣ доказательства въ телеологическомъ аргументѣ важно для Канта не столько какъ указаніе недостатка формальной строгости, сколько по тѣмъ выводамъ, на которые мы, по его мнѣнію, имѣемъ право, если будемъ слѣдовать строго этому доказательству, — выводамъ, которые не дозволяютъ того заключенія о первой причинѣ міра, которое въ немъ обыкновенно допускается. Телеологическое доказательство заключаетъ отъ цѣлесообразнаго строя вселенной къ бытію всемогущаго и премудраго Творца ея. Но цѣлесообразное устройство предметовъ говоритъ только о такомъ устройствѣ одной ихъ формы, а не матеріи. Такъ и въ искусственныхъ произведеніяхъ человѣка мы видимъ, что онъ производитъ ихъ изъ даннаго, готоваго матеріала и только сообщаетъ этому матеріалу извѣстную форму. Отсюда, переходя отъ цѣлесообразныхъ явленій міра къ ихъ причинѣ, мы по аналогіи можемъ заключать только, что эта причина обра-

*) Kritik d. r. Vernunft. ed. v. Kirchmann. 499 – 500.

зовала данную матерію, но ничто не даетъ намъ права сказать, что она и произвела ее. Словомъ, на телеологическомъ основаніи мы можемъ заключать только объ образователѣ, художникѣ міра, а не о Творцѣ его, то есть, Создателѣ какъ формы, такъ и матеріи.

Это замѣчаніе Канта вполнѣ справедливо и дѣйствительно указываетъ на слабую сторону нашего доказательства; въ немъ не дано еще никакихъ основаній къ устраненію дуализма. Ничто не препятствуетъ намъ здѣсь допустить существованіе вѣчной, безформенной матеріи, приведенной въ стройный и прекрасный порядокъ міра мудростію и силою Духа высочайшаго. И дѣйствительно мы видимъ, что философы, приходившіе къ понятію о Богѣ исключительно путемъ разсмотрѣнія общихъ и частныхъ свойствъ міра (док. космологическое и телеологическое), допускали именно такое понятіе о Богѣ. Они называли его то Умомъ, образовавшимъ міръ изъ нестройнаго хаоса оміомерій, какъ Анаксагоръ, то премудрымъ Архитекторомъ міра, какъ Платонъ, то первымъ Двигателемъ самобытной, безформенной матеріи, какъ Аристотель. Понятіе Творца и творенія было чуждо этимъ философамъ.

Но, признавая справедливымъ указанное нами замѣчаніе Канта противъ телеологическаго доказательства, мы не можемъ согласиться съ тѣмъ, основаннымъ, впрочемъ, на мысли самого Канта, возраженіемъ, будто это доказательство, не допуская всемогущества Виновника міра, вмѣстѣ съ тѣмъ не даетъ намъ понятія и объ абсолютной мудрости Его, а ведетъ лишь къ признанію очень мудраго, слѣдовательно, только относительно совершеннаго Создателя міра. Это возраженіе имѣло бы силу лишь въ томъ случаѣ, еслибы мы, съ одной стороны, допустили фактъ, что наряду съ разумными и цѣлесообразными явленіями въ мірѣ несомнѣнно существуютъ явленія противоположнаго свойства; съ другой, что существующій міръ вовсе не есть наилучшій изъ мыслимыхъ міровъ (какъ полагалъ Лейбницъ), но что вполнѣ мыслимо иное, лучшее устройство міра. Но безпристрастное наблюденіе надъ ходомъ міровой жизни не позволяетъ намъ согласиться съ первымъ положеніемъ. Выставляемые матеріалистами факты кажущихся неразумными явленій легко могутъ быть устранены и объяснены

отчасти болѣе внимательнымъ изученіемъ связи міровыхъ явленій, отчасти нашимъ незнаніемъ абсолютной цѣли міра и отношеніемъ къ ней тѣхъ или другихъ частныхъ явленій *). Напротивъ, намъ кажется, что между предыдущимъ и настоящимъ возраженіемъ противъ телеологическаго доказательства въ настоящемъ случаѣ находится нѣкоторое противорѣчіе, что признавая, въ силу перваго, Бога только устроителемъ или создателемъ міра, а не творцемъ его, мы тѣмъ самымъ уже лишаемъ всякой силы возраженіе, основанное на фактахъ нецѣлесообразности нѣкоторыхъ міровыхъ явленій. Именно, эти факты, съ трудомъ повидимому объяснимые при мысли объ абсолютномъ совершенствѣ Творца міра, какъ по формѣ, такъ и по матеріи его, легко объясняются и устраняются съ признаніемъ Бога только устроителемъ міра изъ данной матеріи. Все, кажущееся намъ не вполнѣ цѣлесообразнымъ и совершеннымъ, можетъ быть отнесено на счетъ косности и несовершенства матеріи. Богъ безъ всякихъ затрудненій можетъ быть признанъ абсолютно совершеннымъ и премудрымъ Существомъ, устроившимъ міръ настолько совершенно, насколько дозволяло то свойство матеріи, Ему предлежавшей; если же созданное Имъ не абсолютно совершенно, то это зависѣло не отъ Бога, а отъ природы самой матеріи, не дозволявшей такого совершенства. — Что же касается до второй мысли, что кромѣ настоящаго порядка вещей и существующаго строя міра возможенъ и мыслимъ иной лучшій порядокъ и болѣе совершенный міръ, и что, поэтому, Виновникъ его не есть абсолютно мудрое существо, то едва ли стоитъ останавливаться на такомъ чисто произвольномъ предположеніи. Она имѣла бы силу, еслибы кто нибудь начерталъ намъ планъ абсолютно совершеннаго міра, какъ въ общемъ, такъ и во всѣхъ подробностяхъ, но едвали можно серьёзно и говорить о подобнаго рода неразумной самоувѣренности **).

---

*) См. статью: „Телеологическая идея и матеріализмъ“ въ „Прав. Обозр.“ за 1877 г. мартъ.

**) Философъ рѣшившійся на это напоминалъ бы рѣчь Испанскаго короля, который будто бы сказалъ: „конечно, я вижу и согласенъ, чо Господь Богъ устроилъ міръ прекрасно и очень хорошо, но мнѣ кажется, что еслибы мнѣ поручили создать міръ, то я устроилъ бы его еще лучше и прекраснѣе“.

Но, отстраняя отъ телеологическаго доказательства нареканіе въ томъ, что оно даетъ намъ понятіе только объ относительной, а не объ абсолютной мудрости Божества, мы не можемъ сдѣлать того же касательно другаго, столь же существенно входящаго въ понятіе о Богѣ свойства,—Его благости. Религіозное сознаніе, основанное на присущей нашему уму идеѣ Божества, необходимо признаетъ высочайшее Существо не только безконечно мудрымъ, но нравственно всесовершеннымъ, — благимъ, и это свойство собственно для сознанія религіознаго имѣетъ несравненно бо́льшую жизненную важность, чѣмъ предикатъ мудрости. Но объ этомъ свойствѣ ничего еще не говоритъ телеологическое доказательство; понятіе мудрости не предполагаетъ еще само собою понятія благости, такъ какъ эти понятія вовсе не тожественны. Предметъ можетъ быть устроенъ въ высшей степени искусно и разумно, но можетъ быть устроенъ такимъ образомъ не только для доброй, но и дурной цѣли. Утонченное напр. орудіе пытки или механизмъ для произведенія динамитнаго взрыва могутъ быть устроены очень искусно, но это не препятствуетъ намъ смотрѣть на эти цѣлесообразныя произведенія человѣческаго ума очень невыгодно съ нравственной точки зрѣнія и считать виновниковъ ихъ хотя умными, но въ то же время дурными людьми.

Но, прилагая теперь это различеніе понятій разумности и благости къ оцѣнкѣ міровыхъ предметовъ и явленій, не можемъ не сознаться, что въ числѣ ихъ встрѣчаемъ и такія, которыя могутъ привести насъ въ недоумѣніе относительно своего нравственнаго качества. Нашъ умъ, если онъ не увлеченъ поверхностными и пристрастными теоріями, легко соглашается, что все въ немъ устроено вполнѣ разумно для поддержанія даннаго строя вселенной; но эта разумность не исключаетъ еще сомнѣній относительно благости тѣхъ средствъ, которыми достигается эта цѣль. Такъ въ природѣ на ряду съ благотворными, мы видимъ и разрушительныя дѣйствія ея силъ и законовъ. Землетрясенія напр., наводненія губятъ дѣла природы и человѣка; мы видимъ въ природѣ враждебныя силы, которыя устремлены одна противъ другой; видимъ взаимную борьбу существъ, которая ихъ уничтожаетъ; существованіе многихъ животныхъ обезпечивается только уничтоженіемъ ими другихъ; дикіе звѣри угрожаютъ жизни человѣка и между

самими животными идетъ иногда настоящая истребительная война; болѣзни и различныя бѣдствія поражаютъ живыя существа. Если отъ природы обратимся къ міру духовному, то и здѣсь замѣтимъ много такого, съ чѣмъ съ трудомъ примиряется нравственное чувство человѣка. Сила зла властвуетъ подлѣ добра и разрушительно вторгается не только въ нравственный, но и физическій строй міра. Между существами разумными мы видимъ ту же борьбу враждебныхъ другъ другу силъ, какъ и между существами неразумными,—вражду, какъ индивидуумовъ, такъ и цѣлыхъ народовъ между собою, выражающуюся въ истребительныхъ войнахъ. Мы видимъ, наконецъ, что какъ индивидуумы, такъ и цѣлые народы находятся въ противорѣчіи съ своимъ назначеніемъ,—видимъ, что большая часть человѣчества существуетъ, не достигая полнаго развитія своего человѣческаго достоинства и своей природы и исчезаетъ безъ слѣда съ арены міра, не возвысившись до степени предназначеннаго для человѣка разумно-нравственнаго совершенства. Еслибы мы даже и согласились, что по бо́льшей части виновны въ томъ сами люди, то все-таки во многихъ случаяхъ найдемъ, что сила внѣшнихъ обстоятельствъ, совершенно независящихъ отъ человѣка, полагаетъ преграды его развитію и дѣлаетъ его не тѣмъ, чѣмъ бы онъ долженъ быть.

Что всѣ эти и подобныя явленія могутъ быть необходимыми для осуществленія общаго гармоническаго строя міра и въ этомъ отношеніи могутъ быть вполнѣ разумными и цѣлесообразными, это допустить мы можемъ. Но назвать, въ силу этого, эти явленія благими, нельзя повидимому рѣшиться, не противорѣча непосредственному чувству. Вполнѣ понятно, что бури напр. необходимы для возстановленія разновѣсія воздушныхъ токовъ и для очищенія воздуха; что заразительныя болѣзни предотвращаютъ чрезмѣрное распространеніе органическихъ существъ однихъ на счетъ другихъ, что истребленіе однихъ животныхъ другими предусмотрѣно природою въ видахъ поддержанія общаго строя органическаго царства и т. п. Но этого недостаточно для успокоенія нашей мысли и для примиренія этихъ явленій съ идеею объ абсолютномъ совершенствѣ Виновника міра.

Мы не говоримъ того, чтобы эти противорѣчія между свой-

ствами мудрости и благости въ естественномъ и нравственномъ мірѣ были неразрѣшимы и непримиримы съ мыслію объ единомъ не только абсолютно мудромъ, но и благомъ Творцѣ міра. Болѣе глубокое философское воззрѣніе на природу можетъ открыть намъ общую причину такъ-называемаго страданія тварей въ самой ограниченности сотворенныхъ существъ, по которой счастіе или блаженство ихъ не могутъ быть абсолютными, но должны ими ощущаться какъ противоположеніе удовольствія и неудовольствія, страданія и блаженства; далѣе, — это возможное, ограниченное блаженство должно достигаться не иначе, какъ временнымъ процессомъ бытія и путемъ продолжительнаго міроваго развитія; а при предположеніи такого развитія, какъ закона ограниченнаго бытія, становится вполнѣ вѣроятною мысль объ уравновѣшеніи настоящаго страданія тварей блаженствомъ достигаемымъ и осуществляемымъ въ будущемъ. Частную причину такого страданія мы можемъ найти также въ уклоненіи человѣка отъ своей нормы, отразившемся и въ общемъ ходѣ міра естественнаго. Но дѣло въ томъ, что всѣ эти соображенія не даются самимъ телеологическимъ доказательствомъ непосредственно, и оно, чтобы привести къ безусловно правильному понятію о Богѣ, нуждается въ дополненіи изъ другихъ источниковъ, чѣмъ одна лежащая въ его основѣ мысль о цѣлесообразности природы. При ограниченіи же одною этою мыслію возможны будутъ два одинаково неправильныя заключенія: Или, соотвѣтственно двумъ противоположнымъ качествамъ міроваго бытія—добру и злу, гармоніи и безпорядку, есть двѣ причины міра: добрая и злая или духовная и матеріальная, если мы замѣтимъ иѳическія противоположности метафизическими; или, если начало міра должно быть одно, то добро и зло, порядокъ и безпорядокъ суть явленія только кажущейся несовмѣстимой противоположности; на самомъ же дѣлѣ то и другое суть явленія одинаково разумныя и необходимыя. Въ первомъ случаѣ мы впадаемъ въ дуализмъ, въ послѣднемъ въ пантеизмъ. Дуализмъ, какъ онъ выразился въ религіозной философіи Зороастра, подъ видомъ борьбы двухъ началъ: свѣта и тмы, добра и зла, Ормузда и Аримана, былъ прямымъ слѣдствіемъ естественнаго міросозерцанія, открывавшаго въ мірѣ непримиримыя для непосредственнаго сознанія

противорѣчія. Пантеизмъ есть слѣдствіе такого же, но болѣе глубокаго, философскаго міросозерцанія. Богъ есть высшее единство и примиреніе противоположностей; а самыя противоположности суть необходимый законъ развитія единаго, абсолютнаго начала всего.

Впрочемъ, указанные нами недостатки телеологическаго доказательства не такого рода, чтобы заставить насъ забыть о дѣйствительномъ его достоинствѣ и несомнѣнномъ значеніи въ ряду раціональныхъ основаній истины бытія Божія. Критики доказательствъ бытія Божія, съ Кантомъ включительно, часто незаслуженно строго и придирчиво относятся къ нимъ потому, что забываютъ существенную цѣль этихъ доказательствъ, и требуютъ отъ нихъ того, чего по всей справедливости отъ нихъ требовать нельзя. Главная цѣль ихъ — доказать истину *бытія* Существа высочайшаго; что касается до болѣе точнаго, полнаго и опредѣленнаго понятія объ этомъ Существѣ, то оно можетъ быть результатомъ только всѣхъ доказательствъ въ совокупности, при содѣйствіи анализа самой идеи о Богѣ, какъ Существѣ абсолютно совершенномъ. Если телеологическое доказательство съ достаточною силою убѣждаетъ насъ въ бытіи Существа высочайшаго, если оно, возвышаясь надъ неопредѣленнымъ понятіемъ объ абсолютномъ началѣ бытія, къ которому привело насъ космологическое доказательство, указываетъ ясно на одинъ изъ важнѣйшихъ предикатовъ этого начала, — *разумъ* и приводитъ насъ къ мысли о высочайше премудромъ Виновникѣ міра, то оно достаточно выполняетъ свое назначеніе и составляетъ важную ступень въ процессѣ установленія истиннаго понятія о Богѣ. Что оно не можетъ дать полнаго понятія о Богѣ, это естественно потому, что оно обращаетъ вниманіе только на одну сторону міроваго бытія, — на міръ физическій. Для этого дополненія мы должны теперь перейти къ другой сторонѣ этого бытія, — міру духовному; разсмотрѣніе этого міра, какъ болѣе совершеннаго, должно привести насъ и къ понятію о Богѣ болѣе совершенному, чѣмъ то, какое даютъ намъ космологическое и телеологическое доказательства.

3. Онтологическое доказательство бытія Божія.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія о телеологическомъ доказательствѣ бытія Божія мы указали на тотъ его существенный недостатокъ, что оно не даетъ намъ полнаго и вполнѣ точнаго понятія о Существѣ высочайшемъ, истину бытія котораго оно имѣло въ виду доказать. Указывая въ видимой нами природѣ несомнѣнные слѣды разумности и цѣлесообразности, оно привело насъ къ несомнѣнному заключенію, что первою причиною міра должно быть всемогущее и высочайшее разумное Существо. Но всемогущество и разумность составляютъ хотя существенные, но не единственные предикаты Существа высочайшаго; на ряду съ ними стоятъ предикаты высочайшаго нравственнаго совершенства, святости и благости. и нетрудно замѣтить, что собственно для религіознаго сознанія эти именно предикаты имѣютъ преимущественную важность, потому что только ими условливается возможность живаго религіознаго отношенія человѣка къ Богу не только какъ къ Творцу міра, но и Промыслителю не только міра физическаго, но и нравственно-человѣческаго. Въ предѣлахъ телеологическаго доказательства эти свойства Божества не могли во всей ясности выступить для нашего разума потому, что оно обращало вниманіе только на одну сторону міроваго бытія — міръ физическій. Итакъ, для дополненія результата, достигнутаго этимъ доказательствомъ, мы должны теперь перейти къ другой сторонѣ этого бытія, къ міру духовному, въ которомъ впервые со всею ясностію выражаются иѳическія свойства и который вообще, какъ область бытія болѣе совершеннаго, чѣмъ міръ физическій, тѣмъ же, какъ и предыдущее доказательство, путемъ умозаключенія отъ дѣйствій къ причинѣ, долженъ естественно привести насъ и къ понятію о Богѣ болѣе совершенному, чѣмъ то, какое дало намъ телеологическое доказательство.

„Всѣ дороги ведутъ въ Римъ“, говоритъ старинная латинская пословица; каждая точка на окружности круга неизбѣжно приведетъ насъ къ центру. На какомъ бы конкретномъ явленіи изъ составляющихъ характеристическую особенность міра

духовнаго въ отличіи его отъ физическаго мы ни остановились, внимательный анализъ его, съ цѣлью доискаться первой и коренной его причины, неминуемо приведетъ насъ къ понятію о Богѣ, какъ высочайшей причинѣ нашего духовнаго бытія, силъ и совершенствъ. Но чтобы не растеряться въ разнообразіи конкретныхъ явленій и основанныхъ на нихъ частныхъ доводовъ, философія, сообразно съ своею задачею объединять частное и останавливаться на главномъ и существенномъ, всегда старалась въ области психическихъ явленій найти такое, въ которомъ, какъ въ центральномъ пунктѣ, сосредоточивались бы всѣ характеристическія преимущества и особенности нашей духовной природы и которое могло бы служить надежною исходною точкою для умозаключенія о бытіи Божіемъ. Такого рода явленіе представляетъ намъ не что иное, какъ сама же, существующая въ нашемъ духѣ, идея Божества. Въ этой идеѣ, какъ въ фокусѣ, сосредоточиваются для нашего разума всѣ наши представленія о самомъ совершенномъ, что только мы можемъ мыслить. По отношенію къ наличной дѣйствительности конкретныхъ совершенствъ она предносится какъ идеалъ всесовершеннаго, въ сравненіи съ которымъ частныя совершенства составляютъ только болѣе или менѣе слабое и тусклое отображеніе. При внимательномъ наблюденіи нетрудно замѣтить, что именно эта центральная и основная идея условливаетъ всѣ частныя особенности духовной природы человѣка, составляющія специфическое отличіе ея не только отъ природы физической, но и отъ ближе стоящихъ къ нему существъ живыхъ и организованныхъ. Какъ присущая нашему уму идея абсолютнаго совершенства, она одна побуждаетъ насъ, не ограничивалсь, подобно животнымъ, потребностями жизни физической, стремиться къ постоянному усовершенствованію, что̀ и составляетъ спеціальную особенность и преимущество человѣка. Въ области знанія это стремленіе создаетъ науку; въ области жизни практической—нравственность, семью, общественный и государственный строй; въ области чувства — поэзію и искусство: всѣ эти частныя стремленія объединяются въ высочайшемъ и глубочайшемъ стремленіи къ Богу, какъ первообразу истины и добра, которое и создаетъ религію.

При такомъ центральномъ значеніи идеи о Богѣ въ обла-

сти разнородныхъ проявленій психической жизни неудивительно, что какъ скоро философія за разъясненіемъ и раціональнымъ обоснованіемъ истины бытія Божія обращалась отъ природы видимой къ природѣ духовной, то, оставляя въ сторонѣ частныя явленія этой природы, останавливала преимущественное вниманіе на этой идеѣ и путемъ анализа ея старалась доказать ея истину и объективное значеніе. Отсюда возникли въ философіи различные виды доказательствъ бытія Божія, которыя по общему основному характеру ихъ можно назвать въ отличіе отъ предыдущихъ (имѣвшихъ въ виду или общія качества всего міра или міръ только физическій) психологическими, а по исходному ихъ пункту—доказательствами, основанными на идеѣ Божества. Частныя же формы этихъ доказательствъ зависятъ отъ того, на какія изъ сторонъ въ идеѣ Божества было преимущественно обращаемо вниманіе философовъ. Идея о Богѣ, разсматриваемая сама по себѣ и безотносительно, даетъ намъ *онтологическое* доказательство; обращая вниманіе на ея значеніе для нашего познанія, мы получаемъ *гносеологическое;* на ея происхожденіе въ нашемъ умѣ – *психологическое* (въ тѣсномъ смыслѣ); на ея всеобщность—*историческое;* на ея связь съ нравственнымъ сознаніемъ — *нравственное* доказательство бытія Божія. Всѣ эти доказательства, какъ увидимъ, соединены между собою тѣсною, органическою связью и представляютъ правильную градацію болѣе и болѣе точнаго опредѣленія и уясненія понятія о Богѣ.

Онтологическое доказательство бытія Божія старается найти раціональное основаніе истины бытія Божія въ анализѣ самаго даннаго въ нашемъ умѣ понятія о Богѣ, независимо отъ вопроса о его происхожденіи и отношеніи къ теоретической и практической дѣятельности человѣка. Но, за исключеніемъ этого общаго признака, ни одно изъ доказательствъ бытія Божія не представляетъ въ исторіи мышленія столь многочисленныхъ и разнообразныхъ формъ, какъ онтологическое. Причина этого заключалась, конечно, прежде всего въ самомъ различіи понятій о Богѣ, или, точнѣе, въ различіи тѣхъ предикатовъ въ этомъ понятіи, которые мыслители считали наиболѣе существенными. Но независимо отъ этого, на такую судьбу онтологическаго доказательства имѣла вліяніе и критика его въ системѣ Канта. Подъ ударами этой критики показа-

лось совершенно погибшимъ онтологическое доказательство въ той его формѣ, какую дала ему Лейбнице-Вольфова философія. Но тогда какъ для однихъ философовъ критика Канта равнялась совершенному уничтоженію этого доказательства, по мнѣнію другихъ, несогласныхъ съ общимъ выводомъ этого философа относительно доказательствъ бытія Божія, казалось, что успѣхъ этой критики зависѣлъ единственно отъ несовершенства данной формы онтологическаго доказательства. Отсюда разнообразныя попытки — сохранивъ основную мысль этого доказательства, придать ему новую форму, отчасти чрезъ комбинацію его съ другими доказательствами (напр. космологическимъ), отчасти чрезъ приведеніе его въ связь съ началами философскихъ системъ, возникшихъ изъ самой же критической философіи Канта.

Не смотря на разнообразіе формъ, онтологическія доказательства *) можно свести къ двумъ главнымъ типамъ, различіе которыхъ условливается тѣмъ, какая сторона въ понятіи о Богѣ выступала на первый планъ въ сознаніи философовъ. Одни изъ нихъ обращали исключительное вниманіе на такъ-называемые онтологическіе предикаты Божества, отличающіе его отъ бытія конечнаго,—самобытность, вѣчность, неизмѣнность, неограниченность. Другіе, имѣя въ виду преимущественно тѣ свойства, которыя мы называемъ идеальными, въ своей аргументаціи исходили изъ понятія о Богѣ, какъ о Существѣ всесовершенномъ. Отсюда въ результатѣ получались въ первомъ случаѣ доказательства бытія Божія, какъ существа абсолютнаго по бытію, во второмъ, какъ существа абсолютнаго не только по бытію, но и по совершенствамъ **).

Къ первому типу принадлежатъ древнѣйшія изъ доказательствъ бытія Божія, причисляемыя къ онтологическимъ и которыя мы впервые встрѣчаемъ у философовъ Элейской школы. Существо высочайшее мыслится въ нихъ подъ формою абсо-

---

*) Къ исторіи онтологическаго доказательства см. Fortlage: Darstellung und Kritik der Beweise fürs Daseyn Gottes, 1840, гдѣ различные виды этого доказательства изложены большею частію подлинными словами философовъ.

**) О различіи онтологическихъ и идеальныхъ свойствъ Божества см. главу VIII, стр. 156 и слѣд.

лютнаго бытія первоначальнаго, необходимаго, вѣчнаго и неизмѣннаго. Цѣлью этихъ философовъ было доказать необходимость существованія такого бытія, какъ условія бытія измѣняющагося. „Если что-нибудь существуетъ, говоритъ Ксенофанъ, то *бытіе* должно быть вѣчнымъ, потому что невозможно, чтобы что-нибудь возникло изъ ничего“. „Еслибы даже ничего не было, говоритъ другой Элеатъ Мелиссъ, то и тогда объ этомъ *ничто* мы говорили бы какъ о сущемъ или тогда это самое ничто и было бы бытіемъ“. Смыслъ этихъ и подобныхъ умозаключеній древнихъ философовъ тотъ, что понятіе о чистомъ, безусловномъ бытіи (Божествѣ) должно предшествовать пониманію о какомъ бы то ни было частномъ бытіи и дѣлать его возможнымъ; оно есть самодостовѣрное понятіе, потому что безъ него невозможно никакое понятіе о чемъ бы то ни было существующемъ. Эта мысль, лежащая въ основѣ ученія Элеатовъ, не разъ въ различной формѣ повторялась послѣдующими, преимущественно, средневѣковыми философами. Такъ напр., по ученію Ѳомы Аквината, въ Богѣ сущность Его не различается отъ Его существованія, т.-е. съ понятіемъ о Богѣ ео ipso дается и понятіе о Его реальномъ бытіи; „какъ само собою очевидно, что цѣлое больше своей части, такъ же само собою достовѣрно и то, что Богъ необходимо долженъ существовать, ибо существо Божіе и есть самое Его бытіе“. „Нельзя даже и помыслить, говоритъ Альбертъ Великій, чтобы чистое (абсолютное) бытіе не предшествовало небытію; потому что когда мыслится отрицаніе, то оно необходимо представляется обусловленнымъ утвержденіемъ. Такое бытіе предполагается даже тѣмъ, кто его отрицаетъ; ибо на вопросъ, что онъ отрицаетъ, когда говоритъ: *небытіе,* онъ обыкновенно даетъ отвѣтъ, что отрицаетъ *бытіе* и такимъ образомъ *полагаетъ* бытіе прежде, чѣмъ отрицать его“. Мысль о томъ, что въ самомъ понятіи абсолютнаго необходимо дано и понятіе его существованія, со всею ясностію выражена въ ученіи о Богѣ (какъ абсолютномъ существѣ) Спинозы. „Въ Богѣ, говоритъ онъ, его сущность и необходимость существованія неразличимы между собою“. Богъ есть существо, котораго самая сущность состоитъ въ необходимости бытія. „Подъ самопричиною (causa sui) я понимаю то,

сущность чего есть существованіе или же природа чего не можетъ быть представлена иначе какъ существующею“ *).

Аксіоматически утверждаемую Спинозою мысль о самодостовѣрности абсолютнаго бытія другіе философы старались раскрыть посредствомъ анализа различныхъ формъ, въ которыхъ представляется нашему мышленію понятіе *бытія*. Одни изъ нихъ указывали на то, что самое понятіе бытія условнаго и ограниченнаго не мыслимо и не могло бы существовать въ нашемъ умѣ, еслибы ему не предшествовало понятіе о бытіи вообще, бытіи чистомъ, безусловномъ и необходимомъ **). Другіе обращали вниманіе на то, что даже представленіе о возможности бытія, самое отрицаніе бытія немыслимо безъ представленія нѣкотораго предшествующаго реальнаго бытія ***).

Въ представленныхъ нами формахъ мы имѣемъ онтологическое доказательство въ наиболѣе чистомъ и соотвѣтствующемъ его названію видѣ. Оно исходитъ изъ понятія бытія (τὸ ὄν) и посредствомъ анализа этого понятія приходитъ къ

---

*) Ethica. P. 1. Defin. 1. 7, 24.

**) Цитаты у Фортляге въ вышеуказанномъ его сочиненіи, стр. 13, 14, 135 и сл. Тамъ же приводятся аналогичныя мѣста изъ сочиненій бл. Августина, Дунсъ Скота, Вильгельма Овернскаго и др.

***) Къ послѣднему типу доказательствъ принадлежитъ и „единственно возможное доказательство бытія Божія“ Канта, устраненное въ послѣдствіи его Критикою чистаго разума: „Внутренняя возможность всѣхъ вещей, говоритъ онъ, предполагаетъ нѣкоторое бытіе вообще, потому что легко видѣть, что самая возможность уничтожается, какъ скоро нѣтъ никакой матеріи, никакого datum для мышленія Въ этомъ случаѣ не было бы дано и ничего мыслимаго, а между тѣмъ возможное есть нѣчто, что мыслится... Итакъ, если уничтожено всякое бытіе, то нѣтъ ничего положеннаго, ничего даннаго, нѣтъ никакого матеріала для мышленія, слѣдовательно, уничтожается всякая возможность, есть совершенно невозможное; это—выраженія равнозначащія. Уничтоженіе всякой возможности можетъ быть достигнуто только при уничтоженіи всякаго бытія, т.-е. всякая возможность уничтожится только тогда, когда мы станемъ отрицать всякое бытіе“. Но такъ какъ это невозможно, то очевидно, что „всякая возможность предполагаетъ нѣчто дѣйствительное, изъ чего и посредствомъ чего дано все мыслимое; *есть* нѣкоторая дѣйствительность, уничтоженіе которой уничтожило бы и самую возможность Но то, уничтоженіе или отрицаніе чего уничтожаетъ всякую возможность, есть безусловно необходимое. Слѣдовательно, существуетъ нѣчто абсолютно необходимое“. Kant's Kleine Schriften. Edit. Kirchmann. 1870, 28, 29, 32, 33.

заключенію, что всякое частное бытіе, даже возможность и отрицаніе бытія, приводитъ къ предположенію предшествующаго истинно сущаго и необходимаго бытія (ὄντως ὄν). Мысль, лежащая въ основѣ этого доказательства, конечно, справедлива. Онтологическое доказательство въ этой формѣ приводитъ насъ и тѣмъ же логическимъ путемъ и къ тому же самому заключенію, какъ и космологическое, которое имѣло въ виду общія свойства всего міроваго бытія. Для нашего мышленія понятіе о бытіи безусловномъ по крайней мѣрѣ столько же достовѣрно, какъ и понятіе о бытіи возможномъ. Условное и безусловное, случайное и необходимое, возможное и дѣйствительное, суть понятія коррелятивныя: одно изъ нихъ немыслимо безъ другаго; уничтожая или подвергая сомнѣнію бытіе безусловное, мы уничтожаемъ и бытіе условное, уничтожаемъ достовѣрность какого бы то ни было бытія и знанія и открываемъ дорогу самому абсолютному скептицизму, еслибы только такой скептицизмъ на практикѣ былъ возможенъ; ибо и сомнѣваясь во всемъ, мы все-таки предполагаемъ бытіе чего-либо, что составляетъ объектъ сомнѣнія, что существуетъ *необходимо,* какъ внутреннѣйшая основа и самаго сомнѣнія и предмета сомнѣнія.

Но если въ результатѣ своемъ онтологическое доказательство въ представленной нами формѣ совпадаетъ съ космологическимъ и подтверждаетъ его, то оно раздѣляетъ и всѣ его недостатки. Существенный изъ этихъ недостатковъ, какъ мы видѣли, тотъ, что оно даетъ намъ собственно не понятіе о Богѣ, а понятіе о необходимомъ бытіи и въ этомъ отношеніи не достигаетъ своей дѣйствительной цѣли, доказать именно бытіе Божества, какъ Существа живаго и отличнаго отъ міра. Но абсолютное бытіе и Божество — понятія далеко не тожественныя; съ абсолютнымъ бытіемъ можетъ примириться даже отрицаніе Божества: такъ самый матеріализмъ въ своей самосущей матеріи, какъ субстанціальной основѣ всякаго частнаго и условнаго бытія, можетъ найти то необходимое бытіе, о которомъ идетъ рѣчь въ онтологическомъ доводѣ разсматриваемаго нами типа. Недополненное другими предикатами, понятіе бытія необходимаго ближайшимъ образомъ ведетъ къ пантеистическому представленію о Богѣ, какъ абсолютной субстанціи. Если же многіе схоластическіе философы не только

принимали это доказательство, но и придавали ему особенное значеніе, то это могло быть только потому, что за абстрактнымъ понятіемъ „истинно, необходимо, безусловно сущаго“ у нихъ всегда скрывалось религіозное представленіе о Богѣ, сущность Котораго далеко не исчерпывается однимъ предикатомъ существованія, не смотря на утвержденія ихъ, что „въ божественной субстанціи нѣтъ ничего, кромѣ самаго бытія, что Богъ есть Существо, сущность Котораго состоитъ въ самомъ бытіи“ (Дунсъ Скотъ) и т. под.

Такимъ образомъ въ представленной нами формѣ онтологическое доказательсто, по результату совпадая съ космологическимъ, не представляетъ намъ ничего новаго сравнительно съ послѣднимъ въ дѣлѣ раскрытія бытія Божія. Чтобы быть доказательствомъ именно бытія *Божія*, оно должно исходить не изъ абстрактнаго понятія о бытіи, но изъ живаго религіознаго сознанія, въ которомъ абсолютное *бытіе* является, какъ *Существо* идеально совершенное. Только такое существо имѣетъ значеніе и для религіи, и для философіи, какъ скоро она имѣетъ въ виду доказать бытіе Божества, а не одну только необходимость признанія абсолютнаго начала бытія. Такое начало, несмотря на то, что оно по своимъ онтологическимъ свойствамъ далеко возвышается надъ бытіемъ ограниченнымъ и условнымъ, можетъ быть представляемо столько же несовершеннымъ, какъ и совершеннымъ. Его совершенство можетъ быть мыслимо не изначальною и коренною принадлежностью его природы, но послѣдующимъ явленіемъ въ его бытіи, достигаемымъ путемъ продолжительнаго развитія. Таково пантеистическое абсолютное идеализма, такова матерія, какъ абсолютное начало бытія въ матеріализмѣ. Но такое абсолютное не имѣетъ ничего общаго съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ и, доказывая его существованіе, мы утверждаемъ только одинъ изъ элементовъ въ понятіи о немъ, далеко не достигая полной и опредѣленной идеи Божества.

Поэтому несравненно бо́льшее значеніе и для религіознаго сознанія и для философскаго мышленія имѣетъ та форма онтологическаго доказательства, въ которой нашъ разумъ исходитъ изъ понятія о Богѣ, какъ Существѣ не только необходимомъ, но и всесовершенномъ и изъ анализа этого понятія старается вывести необходимость его реальнаго существованія. Честь яснаго и опредѣленнаго установленія этой исходной

точки онтологическаго доказательства безспорно принадлежитъ извѣстному средневѣковому мыслителю Анзельму, архіепископу Кентерберійскому (1033—1109). Признавая вѣру первымъ и несомнѣннымъ началомъ знанія, Анзельмъ въ тоже время былъ глубоко убѣжденъ въ законности и необходимости послѣдующаго за вѣрою стремленія разума объяснить изъ своихъ началъ то, что принято вѣрою. Было бы признакомъ ума лѣниваго (ignavae rationis) не желать узнать то, во что мы вѣримъ. Въ ряду истинъ, признаваемыхъ вѣрою, коренная и основная, конечно, есть истина бытія Божія. Попытка раціонально обосновать и разъяснить эту истину есть, поэтому, первое и важнѣйшее дѣло разума. Но существовавшія до его времени попытки подобнаго рода не удовлетворяли Анзельма; а между тѣмъ несомнѣнная важность этой истины заставляла его предполагать, что должно же быть и самое несомнѣнное ея доказательство. Найти такое доказательство для Анзельма было жизненнымъ вопросомъ. По собственному его признанію, онъ такъ былъ озабоченъ этимъ дѣломъ, что не имѣлъ покоя, гдѣ бы ни находился, въ кельѣ ли, или въ церкви; эта забота прерывала даже сонъ его во время ночи. Однажды онъ почувствовалъ какъ будто внезапное внутреннее озареніе, которое и раскрыло для его сознанія рядъ мыслей, утверждающихъ вѣру въ бытіе Божества *). Сущность открытаго имъ доказательства, какъ оно въ окончательной его формѣ изложено въ его сочиненіи: De Divinitatis essentia Proloquium **), можетъ быть выражена такъ:

Въ нашемъ умѣ есть представленіе или понятіе о Существѣ всесовершенномъ. Это представленіе есть всеобщее и небходимое; даже тотъ безумный, который говоритъ: „нѣтъ Бога“, имѣетъ, однакоже, представленіе о такомъ бытіи или совершенствѣ, выше котораго ничего и представить нельзя. Но если въ нашемъ умѣ есть понятіе о Существѣ всесовершенномъ, то такое Существо необходимо и существовать должно; потому что оно не было бы уже Существомъ всесовершеннымъ, еслибы существовало только въ нашемъ представленіи, а не имѣло реальнаго бытія внѣ его. Дѣй-

*) Ѳ. Голубинскаго, Лекціи по умозр. богословію. 1868 г.. стр. 27.
**) Prol. cap. 2, 5. (Patrol. cursus compt. Edit. Migne. T. LVIII).

ствительно, бытіе есть совершенство въ сравненіи съ небытіемъ или съ существованіемъ только въ мышленіи; существовать въ дѣйствительности есть болѣе, чѣмъ существовать только въ возможности или въ представленіи. Отсюда видно, что самое понятіе всесовершеннаго Существа необходимо предполагаетъ его дѣйствительное бытіе; если въ насъ есть понятіе о Богѣ, то существуетъ и самое Божество.

Несмотря на громкую извѣстность и значеніе, какое получило Анзельмово доказательство въ послѣдующей философіи *), оно при первомъ же появленіи своемъ встрѣтило сильныя возраженія. Уже современникъ Анзельма, монахъ Гонило, указывалъ на то, что нужно различать между дѣйствительнымъ предметомъ и представленіемъ или понятіемъ о немъ въ нашемъ разсудкѣ. „Поэтому, хотя и справедливо то, что существуетъ Существо, выше котораго ничего не можетъ быть мыслимо, но тѣмъ не менѣе представленіе такого Существа не есть еще оно само, точно также, какъ представляемая въ умѣ художника, но еще не написанная, картина не есть еще самая картина“. Отсюда существованіе въ нашемъ умѣ понятія о Богѣ, какъ всесовершенномъ Существѣ, такъ же мало можетъ доказывать его бытіе какъ существованіе умосозерцаемой картины или представленіе прекраснѣйшаго острова—ихъ дѣйствительное бытіе **).

---

*) О послѣдующихъ формахъ Анзельмова доказательства см. Fortlage, lib. cit. p. 132—134. Въ наиболѣе сжатой и точной формулѣ излагаетъ его схоластическій философъ Александръ Альскій († 1245 г.). Всесовершенное, въ силу того, что оно есть всесовершенное, и существовать должно, потому что въ понятіи всесовершеннаго заключается и понятіе существованія, такъ какъ наилучшее (optimum) есть то, выше котораго нѣтъ ничего лучшаго; но дѣйствительная вещь лучше и совершеннѣе, чѣмъ вещь только возможная.

**) Lib. pro insipiente 1. 3, 4. Ту же самую мысль выражаетъ въ замѣчаніи противъ Анзельмова доказательства извѣстный средневѣковой мыслитель Ѳома Аквинатъ. „Изъ понятія совершенства или блага, выше котораго ничего не можетъ быть мыслимо, слѣдуетъ существованіе его только для міра представленій (для нашего ума), а не въ самой дѣйствительности; ибо дѣйствительное его существованіе могло бы быть доказано только такимъ образомъ, чтобы это существо было намъ указано на самомъ дѣлѣ (эмпирически)... Даже если мы предположимъ, что очевидно каждому, что именемъ Божество обозначается то, выше чего не можетъ быть мыслимо ничего болѣе

Уже самъ Анзельмъ чувствовалъ слабый пунктъ своего доказательства и въ своемъ отвѣтѣ на это возраженіе, если и не устранилъ его, то по крайней мѣрѣ намѣтилъ путь, которымъ должно было идти для его устраненія. Именно онъ старался доказать, что между понятіями о Богѣ и всѣми другими понятіями нашего ума есть существенная разница въ томъ отношеніи, что всѣ другіе предметы, какъ ограниченные, имѣющіе начало и конецъ, могутъ быть и не быть, могутъ быть мыслимы, поэтому, и существующими и нѣтъ; отсюда и понятія о нихъ, находящіяся въ нашемъ умѣ, не могутъ доказывать ихъ дѣйствительнаго бытія; но бытіе безусловное и необходимое не можетъ быть мыслимо несуществующимъ *).

Ту же самую мысль, въ защиту исключительнаго права онтологическаго доказательства заключать отъ понятія къ бытію, раскрываетъ и Декартъ. Онъ исходитъ изъ того положенія, что въ идеѣ о Богѣ признакъ реальнаго существованія есть существенный, неотъемлемый отъ понятія, а не случайный, какъ во всѣхъ другихъ понятіяхъ о предметахъ ограниченныхъ, которые случайны и потому могутъ быть и не быть (какъ напр. въ представленіи картины или прекраснаго острова, которые могутъ существовать и нѣтъ). Обыкновенно, говоритъ онъ, мы привыкли въ предметахъ отдѣлять понятіе ихъ отъ дѣйствительнаго ихъ бытія, такъ что мы можемъ мыслить ихъ какъ бы несуществующими. Но это совершенно невозможно относительно идеи о Богѣ, потому что Богъ есть Существо всереальное (Ens realissimum), а существованіе или бытіе есть реальность, за отсутствіемъ или уничтоженіемъ которой Богъ переставъ бы быть Богомъ. Иначе: сказать, что какой нибудь аттрибутъ содержится въ

высокаго, то отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы вмѣстѣ съ этимъ было также очевидно для разума, что существо, обозначаемое этимъ именемъ, существуетъ дѣйствительно, а не въ одной только области нашего познанія". Summa Theol. p 1, art. 1, 2; Fortlage, lib. cit., p. 138, 139.

*) Liber contra Gaunilonen, c. 4. Отвѣтъ Анзельма не можетъ быть названъ удачнымъ уже потому, что онъ, оставивши почву собственнаго доказательства (понятія о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ) доказываетъ только необходимость понятія о бытіи абсолютно необходимомъ и безусловномъ что, какъ мы видѣли, не одно и тоже, и ведетъ къ пантеистическому понятію о Богѣ, чего конечно не имѣлъ въ мысляхъ Анзельмъ.

натурѣ или въ понятіи предмета, значитъ тоже самое, что сказать, что аттрибутъ дѣйствительно принадлежитъ этой вещи, истинно находится въ ней. Но реальное существованіе есть аттрибутъ, необходимо содержащійся въ натурѣ и понятіи Божества. Какъ при представленіи треугольника нашъ умъ необходимо мыслитъ, что три угла, взятые вмѣстѣ, равняются двумъ прямымъ, или какъ въ понятіи круга заключается представленіе о равномъ отстояніи всѣхъ точекъ окружности отъ центра; такъ же точно нашъ разумъ ясно видитъ, что въ понятіи всесовершеннаго Существа необходимо заключается понятія бытія. „Отсюда слѣдуетъ, что истина бытія Бога, Существа всесовершеннаго, по крайней мѣрѣ такъ же достовѣрна, какъ только можетъ быть достовѣрнымъ любое геометрическое доказательство“ *).

Лейбницъ съ полнымъ сочувствіемъ относится къ онтологическому доказательству бытія Божія. Это доказательство, „которое Декартъ заимствовалъ отъ Анзельма, архіепископа Кентерберійскаго“, онъ называетъ „по истинѣ прекраснымъ и вполнѣ устроумнымъ. Этотъ славный архіепископъ, который, безъ сомнѣнія, былъ однимъ изъ самыхъ способныхъ людей своего времени, не безъ основанія вмѣнялъ себѣ въ особенную заслугу то, что нашелъ средство доказать бытіе Бога a priori, при помощи собственнаго Его понятія, не прибѣгая къ разсмотрѣнію Его произведеній“. Возраженія, выставленныя противъ этого доказательства схоластическими философами (Гонило и Ѳомою Аквинатомъ), Лейбницъ считаетъ

*) Descartes, Oeuvres, edit. p. J. Simon, 1860. Discours de la Methode, p. 23, 24. Ту же самую мысль раскрываетъ Декартъ и въ своемъ сочиненіи о началахъ философіи. „Какъ скоро наша душа между различными своими представленіями находитъ идею Существа премудраго, всемогущаго и высочайше совершеннаго, то она познаетъ въ ней вмѣстѣ съ тѣмъ и Его существованіе, не только какъ возможное и случайное, какъ въ представленіяхъ другихъ вещей, но какъ совершенно необходимое и вѣчное. Какъ напр. въ представленіи треугольника она познаетъ, что въ немъ необходимо заключается то, что его три угла равны двумъ прямымъ и, поэтому, убѣждена вполнѣ что въ треугольникѣ дѣйствительно три угла равны двумъ прямымъ; такъ точно изъ того одного, что разумъ въ представленіи высочайше совершеннаго Существа усматриваетъ содержащимся необходимое и вѣчное существованіе, она необходимо заключаетъ, что высочайше совершенное существо дѣйствительно существуетъ“. Descartes, Philos. Werke; ed. Kirchmann. 1870. Princ. d. Philos. p. 9, 10.

неосновательными, а защиту его Декартомъ правильною. Недостаткомъ этого доказательства онъ считаетъ только нѣкоторую его неполноту, которую и имѣетъ въ виду восполнить. Эта неполнота состоитъ въ томъ, что она основывается на нѣкоторомъ предположеніи, которое еще нужно доказать, чтобы сообщить ему очевидность математическую. Именно, оно молча предполагаетъ, что находящаяся въ нашемъ умѣ идея Существа высочайшаго и всесовершеннаго есть идея правильная и не заключающая въ себѣ противорѣчія. Но чтобы онтологическое доказательство было вполнѣ достовѣрнымъ и раціональнымъ, нужно предварительно доказать это предположеніе. Здѣсь нельзя ссылаться, какъ то дѣлаетъ Декартъ, на ясность и раздѣльность идеи о Богѣ въ нашемъ умѣ; это признакъ обманчивый, потому что, говоря напр. о непрерывномъ механическомъ движеніи (perpetuum mobile), мы ясно понимаемъ о чемъ говоримъ, но тѣмъ не менѣе, это движеніе вещь невозможная и, слѣдовательно, ясность этой идеи только кажущаяся *).

Итакъ, чтобы имѣть право изъ существованія въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ заключать о Его бытіи, нужно предварительно доказать, что эта идея не заключаетъ въ себѣ никакихъ противорѣчій или, что то же, возможна. Иначе, какъ выражается Лейбницъ, прежде доказательства существованія Бога, нужно доказать Его возможность **). Безъ этого онтологическое доказательство имѣло бы только условное значеніе; оно доказывало бы лишь то, что Богъ существуетъ необходимо, если такое существованіе возможно, т.-е. если понятіе о Богѣ въ нашей мысли не заключаетъ въ себѣ противорѣчія.

Но какъ доказать непротиворѣчіе понятія о Богѣ или, что по терминологіи Лейбница одно и тоже, возможность Божества?

Нельзя сказать, что Лейбницъ далъ вполнѣ ясный и удовлетворительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Прежде всего, возможность въ понятіи о Богѣ онъ повидимому думаетъ

---

*) Nouveaux Essais. Lib. IV, c. IX, § 7, 8.

**) Въ этомъ же смыслѣ онъ говоритъ: „возможность Бога есть начало дѣйствительнаго существованія Его“. Princ. Phil. Theol. 70.

обосновать путемъ отрицательнымъ; возможнымъ, говоритъ онъ, мы должны почитать каждое существо до тѣхъ поръ, пока не доказана его невозможность. Но невозможности бытіяБожества, по крайней мѣрѣ, при настоящемъ состояніи нашихъ познаній, доказать нельзя, слѣдовательно, мы должны признать понятіе о Богѣ не заключающимъ въ себѣ противорѣчій,—возможнымъ. Но самъ Лейбницъ чувствуетъ недостаточность этого отрицательнаго доказательства и нужду въ положительномъ обоснованіи возможности Божества. Эта возможность, по его мнѣнію, можетъ быть доказана различными способами и прежде всего посредствомъ системы предустановленной гармоніи *). Но въ этихъ многочисленныхъ способахъ доказательства нѣтъ нужды; ибо достаточно доказать одинъ только какой-либо пунктъ возможности Бога, чтобы доказательство было вполнѣ твердымъ.

Такой пунктъ въ идеѣ о Богѣ Лейбницъ находитъ въ понятіи Его неограниченности. Бога мы необходимо мыслимъ Существомъ неограниченнымъ, а для такого Существа не можетъ быть никакихъ препятствій къ переходу всякой возможности въ дѣйствительность. „Можно думать“, говоритъ Лейбницъ, „что эта высочайшая субстанція, которая есть единственная (unica), всеобщая и необходимая, не мо-

*) Основанное на системѣ предустановленной гармоніи доказательство бытія Божія, на которое здѣсь ссылается Лейбницъ и которое онъ считаетъ самымъ наилучшимъ, состоитъ въ слѣдующемъ. Дѣйствительный порядокъ столь многихъ субстанцій (монадъ), изъ которыхъ ни одна не имѣетъ никакого вліянія на другую, можетъ быть производимъ только отъ одной всеобщей причины, отъ которой всѣ онѣ зависятъ и которой должно принадлежать безконечное могущество и мудрость, чтобы впредъ установить этотъ дѣйствительный порядокъ. Совершенное взаимное согласіе и гармонія столь многихъ субстанцій, не имѣющихъ между собою никакого сообщенія, можетъ происходить только отъ одной общей, высочайшей причины. (Op. Leibnitzii, ed. Dutens, T. V. 128, 430). Но независимо отъ того, что это доказательство слишкомъ тѣсно связано съ монадологическою теоріею Лейбница, трудно усмотрѣть въ немъ связь съ онтологическимъ доказательствомъ. По своему характеру, оно, очевидно, принадлежитъ къ типу телеологическаго доказательства, идею котораго выражаетъ въ болѣе абсолютной, метафизической формѣ; отъ гармоніи единства и связи отдѣльныхъ изначальныхъ субстанцій (монадъ) оно заключаетъ также къ бытію премудрой причины этихъ явленій, какъ обыкновенное телеологическое отъ гармоніи и единства частныхъ предметовъ вселенной.

жетъ подвергаться никакимъ ограниченіямъ и должна заключать въ себѣ всякую возможную реальность... Отсюда слѣдуетъ, что Богъ абсолютно совершенъ, такъ какъ совершенство есть не что иное какъ опредѣленная величина положительной реальности *), съ устраненіемъ ограниченій, замѣчаемыхъ въ вещахъ... Итакъ одинъ Богъ или существо необходимое имѣетъ то преимущество (privilegium), что существуетъ необходимо, какъ скоро Онъ возможенъ. И такъ какъ ничто не можетъ воспрепятствовать возможности того, что не имѣетъ никакихъ границъ и слѣд. не заключаетъ въ себѣ никакого отрицанія и никакого противорѣчія, то этого одного достаточно для познанія существованія Бога a priori“ **).

Другое улучшеніе, какое Лейбницъ счелъ нужнымъ сдѣлать въ онтологическомъ доказательствѣ, касалось самаго содержанія того понятія о Богѣ, изъ котораго выводилось заключеніе о Его существованіи. Анзельмъ, какъ мы видѣли, исходилъ изъ понятія о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ. У Декарта, вмѣстѣ съ этимъ опредѣленіемъ, какъ равнозначущее ему, часто встрѣчается понятіе о Богѣ, какъ Существѣ всереальномъ (Ens realissimum). Лейбницъ находитъ, что Анзельмова идея Существа всесовершеннаго недостаточно проста и можетъ затруднять нѣкоторые умы своею сложностью; поэтому, по его мнѣнію, ее лучше замѣнить идеею Существа необходимаго, которая, будучи совершенно проста, не требуетъ никакого предварительнаго анализа и представляетъ существо столь же простое какъ сама она, возможность котораго всего легче можетъ быть доказана.

Впервые ясно и опредѣленно выраженное Анзельмомъ, дополненное и нѣсколько видоизмѣненное Декартомъ и Лейбницемъ, онтологическое доказательство поставлено было на первое мѣсто въ ряду прочихъ доказательствъ бытія Божія въ раціональной Лейбнице-Вольфовой философіи. Право его на такое мѣсто заключалось въ томъ, что оно въ большей чистотѣ, чѣмъ прочія, удерживало за собою строго раціональный харак-

---

*) „Perfectio non sit nisi magnitudo realitatis positivae praecise sumpta“.

**) Princ. phil. §§ XLI, XLV. См. также указаніе на различныя относящіяся сюда мѣста у Пихлера въ его: Theologie des Leibnitz, 1869 г.,—стр. 197, 198.

теръ и считалось умозаключеніемъ о бытіи Божіемъ a priori, изъ чистаго понятія о немъ *).

Кантъ въ своей критикѣ доказательствъ бытія Божія также охотно уступаетъ ему первое мѣсто въ ряду прочихъ; оно, по его мнѣнію, есть основное доказательство бытія Божія, потому что замѣтно или незамѣтно входитъ во всѣ другія подобнаго рода умозаключенія и, по своему чисто логическому характеру, съ большимъ правомъ, чѣмъ другія, заслуживаетъ названіе раціональнаго доказательства. Но такое предполагаемое значеніе его побуждаетъ его тѣмъ съ большею строгостью отнестись къ нему, въ надеждѣ, поколебавъ его, уничтожить разомъ силу и прочихъ доказательствъ.

По его мнѣнію, онтологическое доказательство рѣшительно не выдерживаетъ критики ни по своей формѣ, ни по своему содержанію. Въ сущности оно есть умозаключеніе отъ необходимости понятія къ необходимости предмета, обозначаемаго понятіемъ. Но „безусловная необходимость сужденія далеко не то, что безусловная необходимость предмета. Первая выражаетъ условную необходимость вещи или сказуемаго въ сужденіи. Такъ, геометрическое положеніе, что треугольникъ имѣетъ три угла, совершенно необходимо; но оно указываетъ не на то, что три угла безусловно необходимы сами по себѣ, а только то, что когда данъ треугольникъ, то онъ необходимо имѣетъ три угла. Однакоже логическая необходимость имѣетъ столь великую обаятельную силу, что изъ понятія о вещи a

---

*) Считая излишнимъ касаться здѣсь различныхъ (сходныхъ впрочемъ по основной мысли) частныхъ формъ, въ которыхъ, болѣе или менѣе удачно, было излагаемо это доказательство въ до-кантовской философіи, приведемъ лишь одну, принадлежащую Баумгартену, замѣчательную тѣмъ, что именно противъ нея были направлены возраженія Канта въ его Критикѣ чистаго разума. Понятіе о Богѣ, существующее въ нашемъ умѣ, есть понятіе о всесовершенномъ объектѣ. Совершеннѣйшій объектъ есть совокупность (Inbegriff) всѣхъ реальностей. Но соединеніе *всѣхъ* реальностей въ *одномъ* предметѣ не можетъ себѣ противорѣчить; потому что всѣ реальности суть утвердительныя опредѣленія, а то, что себя утверждаетъ, не можетъ себѣ противорѣчить. Теперь, такъ какъ совершеннѣйшее Существо по самому своему понятію имѣетъ всѣ реальности, то оно должно имѣть и реальность существованія, такъ что уже въ самомъ понятіи Бога заключается то, что Онъ дѣйствительно есть и мы можемъ отъ понятія о Немъ заключать къ Его существованію. Metaphysik. 1739, §§ 602—618.

priori, въ содержаніи котораго, по общему мнѣнію, заключается и признакъ существованія, думали выводить, что и предметъ, выражаемый этимъ понятіемъ, долженъ существовать необходимо (по закону тожества) и что самое это существованіе имѣетъ необходимый характеръ, такъ какъ оно мыслится въ самомъ понятіи и требуется тѣмъ предположеніемъ, что ему соотвѣтствуетъ особый предметъ. Отрицая сказуемое въ тожественномъ сужденіи, мы, конечно, допускаемъ противорѣчіе и потому, для избѣжанія его, должны утверждать, что первое принадлежитъ послѣднему. Но если мы станемъ отрицать разомъ и подлежащее и сказуемое, то противорѣчія не будетъ; ибо здѣсь нѣтъ ничего, чему бы можно было противорѣчить. Предполагать треугольникъ и отрицать три угла, конечно, будетъ противорѣчіемъ; но отрицать треугольникъ и три угла рядомъ противорѣчія нѣтъ. Тоже самое и съ понятіемъ безусловно необходимаго существа. Отрицая его существованіе, вы отрицаете предметъ со всѣми его признаками: гдѣ же тутъ противорѣчіе? Внѣ нѣтъ ничего, чему можно было бы противорѣчить, ибо предметъ долженъ быть необходимъ не внѣшнимъ образомъ; внутри также нѣтъ противорѣчія, ибо, уничтожая предметъ, вы уничтожили и всю его внутреннюю сторону. Такимъ образомъ, уничтожая въ сужденіи подлежащее и сказуемое вмѣстѣ, я никакъ не допускаю противорѣчія, каково бы ни было сказуемое".

Этого кореннаго недостатка онтологическаго доказательства, который состоитъ въ неправильности способа умозаключенія, по мнѣнію Канта, было бы достаточно, чтобы „превратить въ ничто все это доказательство"; но оно, сверхъ того, допускаетъ еще совершенно незаконно „смѣшеніе логическихъ признаковъ съ реальными" и потому неправильно не только по формѣ, но и по содержанію. Оно изъ понятія о Богѣ выводитъ новый, не заключающійся въ немъ, признакъ дѣйствительнаго бытія. Но новый реальный признакъ понятія, увеличивающій его содержаніе, не можетъ заключаться въ самомъ понятіи, но долженъ быть заимствованъ откуда либо внѣ области понятія. Но таковъ ли признакъ бытія? „*Бытіе* очевидно не есть реальный признакъ, т.-е. не есть понятіе чего либо прибавляющагося къ понятію вещи. Бытіе есть простое положеніе (Position) вещи или извѣстныхъ признаковъ самихъ

въ себѣ; въ логическомъ значеніи оно есть связка (copula) въ сужденіи. Въ сужденіи: „Богъ есть всемогущъ“, заключается два понятія: Богъ и всемогущество: слово: „есть„ не имѣетъ значенія сказуемаго, но означаетъ лишь присоединеніе сказуемаго къ подлежащему. Взявъ цѣлое подлежащее (Богъ) со всѣми его сказуемыми (въ томъ числѣ и всемогущество) и сказавъ: Богъ есть или существуетъ, я не присоединяю здѣсь новаго признака къ понятію, но полагаю подлежащее само въ себѣ со всѣми его сказуемыми, т.-е. указываю отношеніе самого *предмета* къ моему *понятію*. Оба они выражаютъ одно и тоже и потому, предполагая предметъ понятія даннымъ (въ словахъ: оно есть), я ничѣмъ не пріумножаю его. Такимъ образомъ, дѣйствительное содержитъ въ себѣ то же самое, что и возможное. Сто дѣйствительныхъ талеровъ ничѣмъ не больше ста возможныхъ. Послѣдніе означаютъ понятіе, первые—предметъ и признаніе дѣйствительности его; еслибы они были чѣмъ-нибудь болѣе первымъ, то мое понятіе не выражало бы цѣлаго предмета и не было бы соотвѣтствующимъ ему“ *).

Кантова критика онтологическаго доказательства, основныя мысли которой мы сейчасъ изложили, въ цѣломъ своемъ составѣ представляетъ значительныя трудности для уразумѣнія **). Поэтому считаемъ неизлишнимъ для нашихъ чита-

*) Критика чистаго разума, пер. М. Владиславлева, 1867, стр. 463—467.

**) „Весь этотъ отдѣлъ Критики чистаго разума“ (*О трансцендентальномъ идеалѣ*, куда входитъ критика доказательствъ бытія Божія), говоритъ послѣдній издатель его сочиненій, извѣстный философъ Кирхманъ, „движется въ сферѣ схоластическихъ пріемовъ и этимъ разительно отличается отъ предшествующихъ отдѣловъ. Кантъ здѣсь руководствуется положеніями, которыя противорѣчатъ его собственному критическому принципу и проистекаютъ изъ той самой прежней метафизики, фантомъ которой онъ желалъ уничтожить“. О критикѣ космологическаго доказательства Кирхманъ выражается очень рѣзко, что въ ней напрасно мы усиливаемся представить что-либо понятно-предметное. Въ критикѣ онтологическаго доказательства онъ находитъ ту же схоластическую игру съ понятіями и отношеніями, тавтологія которыхъ часто выступаетъ на свѣтъ. Въ этихъ замѣчаніяхъ Кирхмана много вѣрнаго, хотя и нельзя согласиться съ его объясненіемъ причины подобной туманности и запутанности, которую онъ видитъ въ нѣкоторой намѣренности Канта, именно въ опасеніи, какъ бы читателю не показалось, будто онъ своими нападеніями на доказательства бытія Божія желаетъ подвергнуть сомнѣнію самое это бытіе. Kirchmann, Erläuterungen zu Kant's Kritik. d. r. Vernunft, 1870, p. 81–84.

телей привести здѣсь упрощенное изложеніе главныхъ результатовъ ея по руководству одного изъ раннѣйшихъ и наиболѣе строгихъ послѣдователей критической философіи *).

Онтологическое доказательство, какъ оно принято было въ Лейбнице-Вольфовой философіи, можно формулировать такъ: все, что не заключаетъ въ себѣ противорѣчія (мыслимо), возможно; но существо всереальное не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, слѣдовательно, оно возможно; но если оно возможно, то оно и дѣйствительно существуетъ. Но еще точнѣе и правильнѣе это доказательство должно выразить такъ: каждое *понятіе*, которое не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, возможно; но *понятіе* всереальнаго существа не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, слѣдовательно, *понятіе* существа всереальнаго возможно и пр. Но довольно такого простаго измѣненія терминовъ силлогизма и приведенія его въ точную форму, чтобы тотчасъ увидѣть всю его неправильность. Правильное заключеніе этого силлогизма то, что *понятіе* существа всереальнаго возможно, а въ первой его формѣ выходитъ, что *существо* всереальное возможно. Въ этой формѣ совершенно не законно выбрасывается слово: *понятіе* и отъ логической возможности понятія, о которой была рѣчь въ первыхъ двухъ посылкахъ, заключается къ возможности самаго предмета, говорится: слѣдовательно, существо всереальное возможно. Но такъ заключать нельзя. Въ мышленіи мы, конечно, можемъ соединить въ одно всѣ реальности безъ противорѣчія (ибо реальностямъ логически противоположны только отрицанія): но логическая возможность отлична отъ реальной и никакъ не слѣдуетъ, чтобы возможное логически по тому самому было возможно и реально. Изъ того обстоятельства, что я всѣ реальности (или совершенства) могу мыслить соединенными, не слѣдуетъ еще, что всѣ онѣ могутъ и существовать въ соединеніи. Мы не знаемъ, могутъ ли всѣ реальности, совмѣщаемыя въ понятіи абсолютнаго существа въ мышленіи, существовать одна подлѣ другой въ дѣйствительности и нѣтъ ли между вещами самими по себѣ такой, бытіе

*) Кизеветтера. См. его Versuch e. fassl. Darstellung d. kritisch. Philos. 1803, I th. p. 215—219.

которой дѣлало бы невозможнымъ существованіе всереальнаго существа.

Другой недостатокъ онтологическаго доказательства состоитъ въ томъ, что реальность оно считаетъ признакомъ входящимъ въ составъ понятія о существѣ всереальномъ и въ силу этого считаетъ себя вправѣ умозаключать такъ: всереальное существо заключаетъ въ себѣ всѣ реальности; но существованіе есть реальность, слѣдовательно, всереальному существу принадлежитъ и дѣйствительное существованіе. Первое положеніе этого силлогизма, конечно, правильно; но второе: существованіе есть реальность, ложно. Чтобы видѣть, что существованіе не есть реальность, представимъ себѣ въ мысли какой-нибудь предметъ, напр. столъ и опредѣлимъ въ точности всѣ реальности или существенныя свойства, которыя принадлежатъ ему и дѣлаютъ этотъ мыслимый нами предметъ именно этимъ предметомъ, а не инымъ. Потомъ положимъ, что этотъ мыслимый нами предметъ — столъ дѣйствителенъ или существуетъ; мы легко увидимъ, что чрезъ приложеніе признака бытія къ прежде мыслимому какъ возможный только предмету, не приложено никакой новой реальности или новаго свойства. Иначе, дѣйствительный предметъ (дѣйствительный столъ) имѣлъ бы реальностью больше и, слѣдовательно, предметъ мыслимый или возможный не былъ бы уже тотъ самый, что дѣйствительный; дѣйствительный столъ былъ бы уже не тотъ, о которомъ я думалъ прежде, какъ о возможномъ. Еще примѣръ: представимъ двухъ людей, которые имѣютъ совершенно одинаковое представленіе объ одномъ и томъ же предметѣ, но одинъ изъ нихъ представляютъ его себѣ какъ возможный, а другой — какъ дѣйствительный. Еслибы дѣйствительное бытіе было реальностью, то оба они представляли бы не одинъ и тотъ же предметъ. Дѣйствительность и возможность, поэтому, не суть реальности предмета, который мыслимъ, но только отношенія его къ нашей познательной способности, чрезъ что однакоже въ самомъ мыслимомъ предметѣ ничего не перемѣняется. Какъ дѣйствительное бытіе не есть реальность, также точно оно не есть и совершенство, и онтологическое доказательство не станетъ сильнѣе, если понятіе всереальнаго существа замѣнимъ Анзельмовымъ понятіемъ всесовершеннаго существа и скажемъ:

всесовершенное существо имѣетъ всѣ совершенства, слѣдовательно, всесовершенное существо имѣетъ дѣйствительное бытіе. Сто воображаемыхъ талеровъ, какъ справедливо замѣчаетъ Кантъ, не станутъ ни дѣйствительнѣе, ни совершеннѣе отъ того, что я буду мыслить ихъ дѣйствительно существующими; понятіе о ста талерахъ останется однимъ и тѣмъ понятіемъ, буду ли я считать ихъ въ моей мысли возможными или дѣйствительными.

Общій результатъ Кантовой критики онтологическаго доказательства тотъ, что это доказательство совершенно не логически заключаетъ отъ возможности понятія о Богѣ къ возможности Божества и, затѣмъ, отъ возможности Божества къ Его дѣйствительному бытію. Но мы не имѣемъ никакого права изъ понятія извлекать бытіе. Возможность и даже необходимость мышленія не доказываетъ возможности или дѣйствительности мыслимаго объекта. Если даже и допустимъ, что существованіе есть реальность или совершенство, то отсюда будетъ слѣдовать только то, что всереальное существо мы *должны мыслить* существующимъ, а не то, что оно имѣетъ бытіе и внѣ нашей мысли, дѣйствительно существуетъ.

Какъ изъ исторіи онтологическаго доказательства, такъ изъ направленной противъ него критики Канта не трудно видѣть, что возраженія противъ его состоятельности касаются двухъ пунктовъ: а) способа умозаключенія отъ понятія о Богѣ къ Его дѣйствительному бытію; б) самаго содержанія этого понятія. Мы не имѣемъ права отъ существованія какого-либо понятія въ нашемъ умѣ заключать къ бытію предмета, обозначаемаго этимъ понятіемъ; но еслибы мы и имѣли это право, то это не сдѣлало бы онтологическаго доказательства болѣе состоятельнымъ, потому что признакъ реальнаго существованія вовсе не входитъ въ содержаніе понятія о Богѣ, какъ понятія только.

Что касается до перваго возраженія, то, выставивъ его, Кантъ въ сущности не сказалъ ничего новаго; мы видѣли, что оно возникло тотчасъ же при появленіи Анзельмова доказательства и что съ нимъ принуждены были считаться какъ самъ Анзельмъ, такъ и столь знаменитые защитники его, какъ Декартъ и Лейбницъ. Уже одно это показываетъ, что выстав-

ленное возраженіе дѣйствительно имѣетъ очень серьёзное значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, тотъ способъ умозаключенія, которымъ пользуется онтологическое доказательство, выводя истину бытія Божія изъ понятія о немъ, представляетъ пріемъ нѣсколько необычный для мышленія, оправдать который трудно. Обыкновенно о дѣйствительномъ существованіи какого-либо предмета мы заключаемъ или изъ непосредственнаго его впечатлѣнія на насъ (напр. о существованіи предметовъ эмпирическихъ) или при помощи раціональнаго умозаключенія отъ дѣйствій или явленій къ ихъ причинѣ; мы заключаемъ здѣсь отъ извѣстнаго или даннаго въ опытѣ къ неизвѣстному; такимъ путемъ идутъ доказательства космологическое и телеологическое, заключая или отъ общихъ свойствъ міроваго бытія или отъ качественныхъ особенностей физическаго міра къ существованію Первопричины міра. Еслибы этимъ путемъ шло онтологическое доказательство, то полагая въ основаніе существованіе въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ, какъ фактъ внутренняго опыта, оно изъ свойствъ этой идеи должно бы заключать, что причиною ея можетъ быть только реальное, высочайшее существо. Этимъ путемъ, какъ увидимъ, и идетъ такъ-называемое психологическое доказательство бытія Божія. Но онтологическое доказательство думаетъ доказать существованіе своего объекта изъ одного чистаго понятія о немъ. Что по отношенію къ наибольшей части понятій нашего разума такой способъ доказательства совершенно несостоятеленъ, это очевидно. Изъ того только, что я представляю или мыслю какой-либо предметъ существующимъ, вовсе не слѣдуетъ, что онъ и существуетъ. Это очень хорошо понимали какъ противники, такъ и защитники онтологическаго доказательства. Поэтому очевидно, что для того, чтобы отстоять право на такое, повидимому, нелогическое заключеніе, послѣдніе должны были направить всѣ усилія къ тому, чтобы доказать, что понятіе о Богѣ есть понятіе sui generis, особенное и исключительное, что по отношенію къ нему возможенъ и законенъ такой способъ умозаключенія, который недозволителенъ въ отношеніи къ другимъ понятіямъ. Въ указаніи этой особенности понятія о Богѣ и состоитъ, какъ мы видѣли, то дополненіе и исправленіе, которыя находилъ нужнымъ сдѣлать въ онтологическомъ доказательствѣ Декартъ. Особенность эта состоитъ въ томъ,

что въ понятіи о Богѣ признакъ реальнаго существованія есть существенный, *необходимо мыслимый*, а не случайный, какъ въ понятіяхъ о предметахъ конечныхъ, которые могутъ быть и не быть и которые, поэтому, не требуютъ, чтобы мы ихъ мыслили необходимо существующими. Это, какъ увидимъ, вполнѣ справедливо. Но эта особенность понятія о Богѣ доказываетъ только то, что, имѣя это понятіе, мысль о Богѣ, мы необходимо *должны мыслить Его существующимъ*, такъ какъ признакъ существованія есть существенно входящій въ это понятіе, выпустивъ который, мы уничтожили бы и самое понятіе: но она не доказываетъ еще того, чтобы необходимо мыслимый реально сущимъ объектъ и существовалъ реально внѣ нашего ума. Правда, для неискусившагося въ тонкостяхъ философскаго мышленія такое различіе можетъ показаться слишкомъ уже тонкимъ и неважнымъ. Для непосредственнаго сознанія и обычнаго мышленія даже совершенно непонятно и непостижимо, какимъ образомъ мы необходимо должны мыслить Бога существующимъ (что вполнѣ допускаетъ и Кантъ), признавать его бытіе по требованію разума и въ тоже время *не знать* или считать недостовѣрнымъ, существуетъ ли оно въ дѣйствительности или нѣтъ? Необходимость мыслить предметъ существующимъ для обыкновеннаго мышленія сливается съ истиною его бытія и для насъ представляется страннымъ, даже психологически невозможнымъ такое состояніе нашей познавательной силы, которое обязывало бы насъ мыслить существующимъ предметъ, котораго на самомъ дѣлѣ можетъ-быть и нѣтъ. Съ этой точки зрѣнія возраженіе Канта можетъ, конечно, показаться излишнею требовательностію и утонченностію матафизической спекуляціи; но, тѣмъ не менѣе, для строго философскаго мышленія оно остается во всей своей силѣ и не можетъ быть уничтожено тѣмъ способомъ, къ которому прибѣгаетъ Декартъ, именно указаніемъ исключительности понятія о Богѣ въ ряду другихъ понятій нашего ума. Оно и останется исключительнымъ въ томъ смыслѣ, что мысля о Богѣ мы *должны мыслить* Его существующимъ, но дѣйствительно ли Онъ существуетъ, самое понятіе еще не говоритъ. Аргументъ Декарта доказываетъ только субъективную необходимость понятія о Богѣ въ такой, а не иной формѣ, но не объективную необходимость бытія Божія.

Необходимость дополнить существующій въ онтологическомъ доказательствѣ пробѣлъ, чрезъ предварительное указаніе права умозаключать отъ понятія къ бытію, чувствовалъ и Лейбницъ, и, какъ мы видѣли, думалъ помочь дѣлу предварительнымъ доказательствомъ мыслимости или логическаго непротиворѣчія понятія о Богѣ. Но этотъ путь еще менѣе удаченъ, чѣмъ предыдущій. Особенность понятія о Богѣ еще могла оправдывать исключительный ходъ умозаключенія отъ понятія къ бытію; но простое логическое непротиворѣчіе себѣ понятія (возможность), признакъ, общій идеѣ о Богѣ со многими другими понятіями, нисколько не можетъ служить такимъ оправданіемъ. Не говоримъ о томъ, что самый способъ у Лейбница защиты непротиворѣчія или возможности понятія о Богѣ путемъ отрицательнымъ, именно, что небытія Божія доказать нельзя, что до сихъ поръ наука не можетъ представить никакихъ данныхъ, которыя противорѣчили бы возможности Божества, крайне неудовлетворителенъ, что отчасти сознавалъ и самъ Лейбницъ. Еслибы логическое непротиворѣчіе понятія о Богѣ было и лучше обосновано, оно ничего не могло бы прибавить къ силѣ онтологическаго доказательства. Съ одной стороны, логическая возможность еще нисколько не ручается за возможность реальную. Мы можемъ, скажемъ словами самого Лейбница, мыслить какъ возможное и ясно представлять perpetuum mobile или непрерывное механическое движеніе, однакоже, на самомъ дѣлѣ такое движеніе невозможно. Съ другой—самая реальная возможность предмета понятія (еслибы таковая была доказана), еще нисколько не доказываетъ существованія возможнаго предмета. Напр. вполнѣ реальная возможность постройки дома, существующаго въ моемъ представленіи, нисколько не обезпечиваетъ его дѣйствительнаго существованія, могутъ встрѣтиться непреодолимыя препятствія, непозволяющія осуществить моего представленія. Если Лейбницъ, постоянно смѣшивающій логическую и реальную возможность, относительно идеи Бога замѣчаетъ, что для существа абсолютнаго въ силу самой его неограниченности не можетъ быть никакихъ препятствій для перехода возможности въ дѣйствительность, то это опять можетъ имѣть мѣсто только по отношенію къ нашему *понятію* о Богѣ. Для насъ, но самой идеѣ Божества, какъ Существа неограниченнаго,

конечно, не можетъ быть никакихъ препятствій мыслить Его дѣйствительнымъ; но имѣемъ ли мы право по требованіямъ мышленія судить о дѣйствительности? Кантъ замѣчаетъ на это, что ограниченные кругомъ своихъ субъективныхъ представленій и не зная вещей самихъ по себѣ, мы не можемъ знать и того, нѣтъ ли между этими вещами и такой, которая дѣлала бы невозможнымъ существованіе мыслимаго нами возможнымъ абсолютнаго существа.

Такимъ образомъ, Канту нетрудно было, проводя мысль древнѣйшихъ противниковъ онтологическаго доказательства, опровергнуть его философскую состоятельность, особенно въ той формѣ, въ какой оно было дано ему въ Лейбнице-Вольфовой философіи *). Но, признавая неудачными попытки Декарта и Лейбница восполнить доступный возраженіямъ пробѣлъ, который представляло доказательство Анзельма, должны ли мы отказаться совершенно отъ этого доказательства, по примѣру многихъ философовъ **), и сдать его въ архивъ исторіи

*) Критика Канта значительно была облегчена и тѣмъ мнимымъ улучшеніемъ, которое думалъ сдѣлать въ онтологическомъ доказательствѣ Лейбницъ, замѣнивъ Анзельмово понятіе Существа всесовершеннаго понятіемъ Существа необходимаго. Конечно, Лейбницъ правъ, замѣчая, что представленіе Существа всесовершеннаго есть понятіе довольно сложное и что доказать предварительно мыслимость или возможность такого существа гораздо труднѣе, чѣмъ возможность и мыслимость существа необходимаго. Предположеніе существа необходимаго прямо требуется бытіемъ существъ условныхъ и случайныхъ. Но здѣсь, что выигрывается въ простотѣ понятія, то теряется для силы доказательства. Цѣль онтологическаго, какъ и другихъ доказательствъ этого рода, есть доказать именно бытіе Бога. Но исчерпывается ли понятіемъ необходимаго существа (или точнѣе сущности, такъ какъ понятіе *лица* не входитъ прямо въ понятіе необходимаго бытія) содержаніе нашей идеи о Богѣ? Очевидно, нѣтъ. Мы уже замѣчали, что подъ понятіе необходимаго существа или бытія можетъ укрыться и дуализмъ и пантеизмъ и даже матеріализмъ. Всѣ эти направленія могутъ допустить необходимое, безусловное бытіе или сущность, какъ первооснову міроваго бытія, но отсюда далеко еще до признанія Бога, какъ существа отличнаго отъ міра не только по бытію, но и по совершенствамъ. Тоже отчасти должно сказать и о замѣнѣ Декартомъ понятія всесовершеннаго существа понятіемъ существа всереальнаго (Ens realissimum), хотя то и другое у него часто отожествляются. Существо всереальное близко напоминаетъ пантеистическое абсолютное.

**) Такъ Пфлейдереръ (Religionsphilosophie, 1878, 402) называетъ доказательство Анзельма и Декарта продуктомъ пустаго школьнаго остроумія

философіи, какъ полученный по наслѣдству отъ схоластики ненужный хламъ? Но однихъ именъ такихъ знаменитостей философскаго міра какъ Декартъ, Лейбницъ, Гегель, старавшихся тѣмъ или инымъ путемъ отстоять значеніе онтологическаго доказательства, достаточно, чтобы не относиться къ нему съ такимъ пренебреженіемъ, хотя самыя попытки ихъ дополнить это доказательство показываютъ, что въ своей обычной формѣ оно дѣйствительно имѣетъ недостатки, которые должны быть устранены.

Капитальный недостатокъ этого доказательства, по мнѣнію Канта и другихъ его противниковъ, — тотъ, что въ немъ заключается отъ понятія къ бытію, отъ необходимости мыслить извѣстный предметъ существующимъ къ дѣйствительному его существованію. Но всмотримся ближе, такъ ли безусловно вѣренъ этотъ исходный пунктъ всѣхъ возраженій противъ нашего доказательства, какъ думаютъ? Дѣйствительно ли никогда и ни въ какомъ случаѣ мы не имѣемъ права заключать отъ понятія къ бытію, отъ необходимости мышленія предмета существующаго къ реальному его существованію? Отъ принципіальнаго рѣшенія этого вопроса зависитъ вся судьба онтологическаго доказательства, его возможность или невозможность.

Но принципіальнаго рѣшенія этого вопроса, очевидно, не даетъ и не можетъ дать само онтологическое доказательство. Оно заключается внѣ его предѣловъ, въ общей теоріи нашего познанія и согласно съ нею можетъ получить и положительное и отрицательное рѣшеніе. Вся сила возраженій Канта коренится в его общей теоріи познанія и имѣетъ полное значеніе только съ точки зрѣнія этой теоріи. Если наши раціональныя понятія и идеи (какъ учитъ онъ) суть чисто субъективные продукты нашей познавательной способности, если основныя категоріи нашего разсудка (въ томъ числѣ возмож-

---

(Schulwitz) и не думаетъ, чтобы въ настоящее время пришло кому-нибудь въ голову возобновлять его. Онтологическое доказательство, говоритъ Тренделенбургъ (Log. Untersuchungen. 11, 13, 341) собственно не есть какое-либо доказательство. Какъ скоро хотятъ достигнуть бытія Божія въ одномъ формальномъ мышленіи и не выходя изъ него, то не достигаютъ никакого бытія, такъ какъ этимъ самымъ удаляются отъ бытія. Поэтому Кантъ совершенно правъ въ своей критикѣ этого доказательства.

ности, дѣйствительности и необходимости) суть только субъективныя формы, которымъ ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности, если, вообще, мы познаемъ всѣ предметы не такъ, какъ они на самомъ дѣлѣ суть, а какъ кажутся намъ существующими согласно строю нашей познающей природы, то, очевидно, мы не имѣемъ права отъ существованія ихъ въ насъ заключать къ бытію внѣ насъ, отъ возможности, дѣйствительности и необходимости понятій заключать къ возможности или дѣйствительности бытія, ими обозначаемаго. Въ частности, отъ того, что нашъ разумъ по своимъ субъективнымъ законамъ заставляетъ насъ мыслить Бога существующимъ, не можемъ заключать о Его дѣйствительномъ бытіи.

Но дѣло получаетъ совершенно иной видъ, какъ скоро мы оставимъ ту субъективно-идеалистическую точку зрѣнія, на которой стоитъ Кантова теорія познанія, если мы признаемъ что наше познаніе имѣетъ объективный, соотвѣтствующій дѣйствительности характеръ, что мы можемъ познавать не только, такъ-сказать, самое наше познаніе, но и дѣйствительность, какъ она есть внѣ нашего познанія. Съ этой точки зрѣнія открывается не только возможность, но и необходимость существованія въ нашемъ умѣ такихъ понятій, самое бытіе которыхъ въ насъ служитъ уже завѣреніемъ ихъ истины. Если для насъ возможно познаніе дѣйствительнаго бытія, то эта возможность осуществима не иначе, какъ при предположеніи, что тѣ основныя и необходимыя понятія, которыя лежатъ въ основѣ всего нашего познанія и условливаютъ самую его возможность (категоріи и идеи) имѣютъ не только субъективное, но и объективное значеніе, что, поэтому, самое существованіе ихъ въ нашемъ разумѣ ручается за ихъ реальную истину. Съ этой точки зрѣнія на наше познаніе, по отношенію къ частному, разсматриваемому нами, понятію—понятію о Богѣ, главный вопросъ, очевидно, долженъ состоять въ томъ, принадлежитъ ли это понятіе къ числу такихъ необходимыхъ понятій нашего разума? Если на этотъ вопросъ мы въ состояніи будемъ отвѣчать утвердительно, то онтологическое доказательство будетъ вполнѣ возможнымъ и законнымъ.

Отсюда ясно видно, въ чемъ состоитъ дѣйствительная слабая сторона нашего доказательства и въ чемъ должно состоять его дополненіе и обоснованіе. Слабая сторона его въ томъ,

что оно *предполагаетъ* за собою извѣстную общую теорію познанія, предполагаетъ его объективность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность умозаключать отъ понятія къ бытію. Чтобы оно могло быть дѣйствительно сильнымъ и вполнѣ философски обоснованнымъ, оно, по нашему мнѣнію, должно бы быть формулировано такъ: необходимымъ понятіямъ нашего разума соотвѣтствуетъ дѣйствительность; но понятіе о Богѣ (въ которое, какъ существенный признакъ, входитъ предикатъ реальнаго бытія) есть понятіе необходимое; слѣд. понятію о Богѣ соотвѣтствуетъ реальный предметъ (т.-е. мыслимое нами Божество дѣйствительно существуетъ).

Въ какой мѣрѣ удовлетворяетъ этой формулѣ онтологическое доказательство въ обычномъ его видѣ?

Что касается до первой посылки, то онтологическое доказательство принимаетъ ее, какъ предположеніе. Въ этомъ, какъ мы замѣтили, и состоитъ недостатокъ этого доказательства, хотя этотъ недостатокъ мы и не считаемъ настолько важнымъ, чтобы имъ уничтожалось впередъ всякое значеніе его. Строго ограниченное своими предѣлами, какъ доказательство извѣстной истины, онтологическое доказательство не входитъ и не можетъ входить въ разъясненіе проблеммы достовѣрности нашего познанія. Оно должно принять свою первую посылку какъ окончательный выводъ метафизической теоріи познанія. Въ этомъ отношеніи оно нисколько не отличается отъ другихъ доказательствъ бытія Божія, которыя также исходятъ отъ различныхъ предположеній, обоснованіе которыхъ лежитъ внѣ ихъ области; таково напр. предположеніе цѣлесообразности міра въ телеологическомъ доказательствѣ. Но какъ основанное на извѣстномъ предположеніи оно, очевидно, можетъ имѣть значеніе и обязательную силу только для тѣхъ, кто раздѣляетъ это предположеніе, именно для тѣхъ, кто принимаетъ соотвѣтствіе мышленія дѣйствительному бытію; оно вполнѣ основано на довѣріи къ силѣ и истинѣ нашего мышленія. Поэтому и возраженія Канта противъ этого доказательства или сохраняютъ всю свою неопровержимую силу или исчезаютъ сами собою, судя по тому, признаемъ ли мы или нѣтъ это предположеніе. Если все наше познаніе носитъ характеръ субъективный, если наши понятія о вещахъ представляютъ намъ вещи лишь въ томъ видѣ, какъ они намъ

кажутся по субъективнымъ законамъ нашего духа, а не какъ онѣ на самомъ дѣлѣ суть, то, очевидно, онтологическое доказательство, умозаключающее отъ понятія къ бытію, не имѣетъ никакой силы. Если наше мышленіе, конечно, при извѣстныхъ логическихъ условіяхъ его правильности, соотвѣтствуетъ дѣйствительности, то онтологическое доказательство вполнѣ возможно. Вотъ почему сообразно со взглядами на значеніе нашего мышленія и на отношеніе его къ дѣйствительному бытію измѣнялись и взгляды на значеніе онтол. доказательства: тогда какъ Кантъ не придавалъ ему ни малѣйшаго значенія, Гегель на основаніи своей теоріи о тожествѣ мышленія и бытія считалъ это доказательство единственно истиннымъ и единственно философскимъ *).

Но теорія познанія, вопреки субъективному идеализму, признающая соотвѣтствіе мышленія съ бытіемъ, даетъ для раздѣляющихъ эту теорію только твердое исходное начало для онтологическаго доказательства,—первую его посылку. Согласно съ этою теоріею мы должны признать, что необходимымъ понятіямъ нашего разума соотвѣтствуетъ дѣйствительность. Но вопросъ въ томъ, принадлежитъ ли понятіе о Богѣ къ числу этого рода понятій? Мы должны доказать вторую посылку нашей схемы онтологическаго доказательства: понятіе о Богѣ есть необходимое понятіе нашего ума.

Отвѣтомъ на этотъ вопросъ, раскрытіемъ этой посылки и служатъ тѣ дополненія въ онтологическомъ доказательствѣ, которыя сдѣланы Декартомъ и Лейбницемъ. Лейбницъ раскрываетъ только одинъ, общій и формальный признакъ необходимости понятія о Богѣ: это его логическое непротиворѣчіе или какъ онъ выражается, возможность Божества; ибо очевидно, что противорѣчащее себѣ понятіе не можетъ быть

*) Впрочемъ Гегель удерживаетъ только основную мысль онтологическаго доказательства, а не излагаетъ его въ какой-либо конкретной, силлогистической формѣ. Для него собственно вся первая часть его системы, — тожественная съ метафизикою логика, составляетъ онтологическое доказательство. „Чистое понятіе“, говоритъ онъ „есть самое абсолютное, божественное понятіе, есть непосредственное представленіе самоопредѣленія Бога къ бытію“. Онтологическое доказательство, поэтому, состоитъ въ совокупномъ діалектическомъ развитіи чистой мысли, въ которомъ абсолютное понятіе даетъ себѣ объективность.

необходимымъ. Декартъ и отчасти Анзельмъ старались доказать ту особенность понятія о Богѣ, что, мысля о Немъ, мы необходимо должны мыслить Его существующимъ. Если имѣть въ виду только эту сторону въ понятіи о Богѣ, то разъясненіе ея у Декарта мы должны признать удовлетворительнымъ. Понятіе о Богѣ дѣйствительно отличается отъ всѣхъ другихъ понятій нашего разума въ томъ отношеніи, что предикатъ реальнаго бытія есть необходимый и существенный въ немъ признакъ. Понятіе о Богѣ есть понятіе о Существѣ всереальномъ (Декартъ) или точнѣе и вѣрнѣе, какъ опредѣляетъ это понятіе Анзельмъ, о Существѣ всесовершенномъ. Но предположимъ, что изъ числа предикатовъ такого существа мы опустимъ признакъ реальнаго бытія? Въ такомъ случаѣ въ идеѣ всереальнаго не будетъ доставать одной реальности, въ идеѣ всесовершеннаго—одного совершенства (т.-е. дѣйствительнаго бытія); напротивъ въ ней будетъ находиться отрицаніе и несовершенство (т.-е. небытіе). Понятіе о всереальномъ и всесовершенномъ не будетъ уже понятіемъ о совокупности всѣхъ реальностей или всѣхъ совершенствъ; такое понятіе будетъ заключать въ себѣ противорѣчіе, разрушитъ само себя. Избавиться отъ этого противорѣчія мы можемъ только тогда, когда включимъ въ это понятіе признакъ реальнаго бытія, какъ существенный и неотдѣлимый отъ него.

Но здѣсь мы встрѣчаемся съ возраженіемъ Канта, которое грозитъ обратить въ ничто всѣ усилія философовъ, старавшихся выставить на видъ указанную нами особенность понятія о Богѣ. Существованіе, по его мнѣнію, не есть какой-либо реальный предикатъ или совершенство, но простое положеніе мыслимой вещи въ нашемъ сознаніи. Сто талеровъ не сдѣлаются ни дѣйствительнѣе, ни совершеннѣе отъ того, что мы станемъ ихъ мыслить дѣйствительно существующими; въ нашемъ мышленіи они остаются тѣми же ста талерами. Такъ и понятіе о Богѣ остается въ нашемъ умѣ тѣмъ же понятіемъ, станемъ ли мы приписывать предикатъ реальнаго существованія или нѣтъ.

Но все это возраженіе основано, по нашему мнѣнію, на рѣшительномъ недоразумѣніи и намѣренномъ или нѣтъ смѣшеніи общей категоріи *бытія* съ частнымъ понятіемъ *бытія реальнаго*. Подъ общую категорію бытія, конечно, оди-

наково подходятъ всѣ наши представленія и понятія безъ исключенія, безразлично, существуютъ ли предметы, ими обозначаемые, въ дѣйствительности или нѣтъ, ложны ли эти понятія или истинны. Какъ скоро предметъ данъ въ нашемъ мышленіи или представленіи, онъ eo ipso *существуетъ*, есть въ нашемъ мышленіи. Такое бытіе, какъ справедливо замѣчаетъ Кантъ, есть простое положеніе предмета въ нашемъ сознаніи; когда этому предмету приписывается какой-либо признакъ, то, очевидно, такое бытіе можетъ быть только связкою, а не предикатомъ въ сужденіи; какъ предикатъ, оно повторяло бы только положеніе субъекта въ нашемъ сознаніи, но не прибавляло бы къ нему никакого новаго признака. Говоря напр.: человѣкъ, мы подразумѣваемъ, конечно, что онъ *есть* въ нашемъ мышленіи; полагая это понятіе въ умѣ, мы полагаемъ и его мысленное бытіе въ немъ; говоря: человѣкъ *есть* существо разумное, мы раскрываемъ это мысленное положеніе бытія, дѣлаемъ его связкою сужденія; еслибы эту связку мы вздумали обратить въ предикатъ, сказавши: человѣкъ есть существующій или: существуетъ,—мы, очевидно, повторили бы въ иной только формѣ эту связку, а не выиграли бы никакого новаго предиката. Но, очевидно, не о такомъ бытіи идетъ рѣчь въ онтологическомъ доказательствѣ и не его имѣли въ виду философы, съ такимъ усиліемъ отстаивавшіе за понятіемъ о Богѣ входящій въ него признакъ существованія. Отъ простой категоріи бытія, какъ положенія чего-либо въ мысли, отъ существованія въ нашемъ умѣ, мы должны отличать бытіе внѣ насъ, реальное существованіе. И такъ какъ это бытіе не тожественно съ первымъ, существенно отлично отъ него, то оно, очевидно, можетъ служить и предикатомъ каждаго понятія въ сужденіи, то есть, можетъ быть и утверждаемо и отрицаемо отъ него какъ новый, незаключающійся еще въ простомъ положеніи его, какъ сущаго въ нашей мысли, признакъ. Сказать: такой-то предметъ есть дѣйствительно существующій (или просто; есть, существуетъ, подразумѣвая реальное бытіе), вовсе не тоже, что сказать: такой-то предметъ есть, данъ или существуетъ въ моемъ мышленіи. Отсюда видно, что признакъ реальнаго существованія (въ понятіи о Богѣ, также какъ и въ другихъ понятіяхъ) не есть одинъ только знакъ простаго положенія этого понятія

въ нашемъ умѣ, но, вопреки мнѣнію Канта, дѣйствительный и новый входящій въ него признакъ или реальный предикатъ *). Приписывая его Богу, мы дѣйствительно утверждаемъ не только то, что въ насъ *есть* понятіе о Богѣ, что Онъ существуетъ въ нашемъ умѣ, но и то, что этому понятію соотвѣтствуетъ реальное бытіе, что Богъ дѣйствительно существуетъ не въ мысли только, но и внѣ ея, какъ объектъ. Но какъ скоро мы имѣемъ право отличать бытіе отъ бытія, реальное существованіе отъ мысленнаго, то вмѣстѣ съ этимъ мы получаемъ и дальнѣйшее право сравнивать то и другое бытіе по категоріи или идеѣ совершенства и спрашивать, какое изъ нихъ лучше или совершеннѣе другаго; въ результатѣ же такого сравненія не можетъ быть никакого сомнѣнія: бытіе реальное лучше и совершеннѣе въ сравненіи съ бытіемъ мыслимымъ или возможнымъ. Ставъ на эту точку зрѣнія различенія просто бытія, какъ положенія предмета въ нашей мысли и бытія реальнаго и затѣмъ сравнивъ то и другое по идеѣ совершенства, самъ Кантъ едва ли бы сталъ утверждать, что существованіе и несуществованіе не имѣетъ никакого значенія при такомъ сравненіи; онъ, конечно, согласился бы, что сто дѣйствительно существующихъ талеровъ лучше и

---

*) Въ оцѣнкѣ разсматриваемаго нами возраженія Канта противъ онтологическаго доказательства согласны даже нѣкоторые философы, непридающіе вообще никакого значенія этому доказательству, напр. Кирхманъ. „Положеніе Канта, что существованіе не есть какой-либо реальный предикатъ предмета и что въ дѣйствительномъ бытіи не больше содержанія какъ въ возможномъ представляется довольно страннымъ и противорѣчащимъ его собственнымъ прежнимъ опредѣленіямъ (Kr. d. r. Vernunft. p. 251). И само по себѣ бытіе, безъ сомнѣнія, можетъ выступать въ нашемъ мышленіи какъ предикатъ вещей. Такъ напр. при извѣстіи о смерти моего отсутствующаго сына, въ представленіи моемъ о немъ ничего не взято кромѣ признака *бытія* сына; но позже это извѣстіе оказывается ложнымъ; очевидно, здѣсь съ понятіемъ *бытія* снова вступаетъ въ мое представленіе о сынѣ очень реальный для меня признакъ. Если же теперь въ мышленіи *бытіе* можетъ быть и принимаемо къ содержанію понятія и отнимаемо отъ него, то, очевидно, бытіе принадлежитъ къ предикатамъ, которые вообще могутъ умножать и измѣнять содержаніе представленій. Оно также можетъ быть прилагаемо къ предмету, какъ и другія свойства и вещи, напр. цвѣтъ, очертаніе и пр., и также можетъ быть предикатомъ, какъ и эти свойства (Kirchmann, Erläuterungen zu Kant's Kr. d. r. Vernunft. 1870. p. 82, 83).

совершеннѣе ста талеровъ, существующихъ только въ представленіи. Въ этомъ отношеніи Анзельмъ былъ правъ, говоря, что существовать въ дѣйствительности лучше или совершеннѣе, чѣмъ не существовать или существовать только въ мысли или въ возможности, и что Существо всесовершенное, по тому самому, что оно всесовершенно, должно быть мыслимо реально существующимъ.

Конечно, Кантъ и на это можетъ сказать, что, хотя мы и допустимъ, что реальное бытіе есть совершенство или новый реальный признакъ въ сравненіи съ существованіемъ только въ мысли, но что пока мы его приписываемъ предмету *только* въ мысли нашей, оно все таки остается мысленнымъ или воображаемымъ реальнымъ бытіемъ, а какъ такое, оно по цѣнности ничѣмъ не отличается отъ просто мыслимаго или возможнаго бытія. Это было бы вѣрно, еслибы мы совершенно произвольно приписывали понятіямъ въ нашемъ умѣ, то дѣйствительное существованіе, то возможное или мысленное; *воображали* бы предметы ихъ, то существующими, то нѣтъ. Но этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ: подобный произволъ можетъ господствовать только въ области воображенія; въ дѣйствительномъ же мышленіи и познаніи принудительныя логическія основанія, а не произволъ, заставляютъ насъ приписывать предметамъ тѣ или другіе признаки, считать ихъ возможными или дѣйствительно существующими. Если же это такъ, если мышленіе наше отличается отъ фантазіи, то очевидно — то понятіе, которому мы по необходимымъ законамъ нашего познанія вынуждены приписать реальное бытіе, существенно отличается отъ понятія или представленія, которое ничто не заставляетъ насъ считать реальнымъ. Первое понятіе, очевидно, есть и болѣе реальное, и болѣе совершенное, чѣмъ послѣднее. Напр. сто талеровъ (возьмемъ опять знаменитый примѣръ Канта) конечно не станутъ ни лучше, ни реальнѣе, пока я ихъ буду только *воображать* (т.-е. безъ всякихъ логическихъ основаній представлять) существующими. Но есть существенное различіе — просто ли я воображаю ихъ существующими или по необходимымъ законамъ моего мышленія вынужденъ признать или мыслить, что они дѣйствительно существуютъ напр. лежатъ въ моемъ карманѣ или въ моей шкатулкѣ. Въ послѣднемъ случаѣ мыслимые мною талеры въ силу того,

что они законно и по логическимъ основаніямъ мыслятся существующими, реальнѣе и совершеннѣе воображаемыхъ только мною талеровъ, которые я безъ всякаго основанія представляю существующими.

Примѣняя сейчасъ сказанное нами къ понятію о Богѣ, составляющему основаніе онтологическаго доказательства, мы легко видимъ, что, вопреки мнѣнію Канта, признакъ дѣйствительнаго бытія не есть простое положеніе этого понятія въ нашемъ умѣ, но есть реальный признакъ, одна изъ реальностей въ понятіи существа всереальнаго (Декартъ) или одно изъ совершенствъ въ понятіи существа всесовершеннаго (Анзельмъ). Вопросъ, слѣдовательно, можетъ быть только въ томъ, сообразно или нѣтъ съ требованіями нашего мышленія включеніе этого признака въ понятіе о Богѣ? Существенъ ли этотъ признакъ или нѣтъ? Но на этотъ вопросъ мы получили вполнѣ достаточный отвѣтъ у того и другаго мыслителя. Онъ настолько существенъ и необходимъ, что Декартъ былъ правъ, говоря, что въ этомъ отношеніи понятіе о Богѣ выходитъ изъ ряда другихъ понятій и что тогда какъ въ нашемъ мышленіи ко всѣмъ другимъ понятіямъ мы можемъ и прилагать и нѣтъ этотъ признакъ, относительно понятія о Богѣ это невозможно безъ уничтоженія самой логической сущности понятія. Понятія о предметахъ условныхъ, ограниченныхъ, могущихъ быть и не быть (а подъ эту категорію могутъ подходить всѣ предметы, которыхъ существованіе не безусловно необходимо), какъ понятія, не измѣнятся въ своемъ содержаніи отъ того, будемъ ли мы приписывать имъ признакъ реальнаго бытія или нѣтъ и это естественно, такъ какъ признакъ такого бытія не входитъ въ ихъ понятіе необходимо. Но не таково понятіе о Богѣ; оно не есть абстрактное только понятіе о совокупности всѣхъ реальностей или всѣхъ совершенствъ въ нашей мысли (трансцедентальный идеалъ чистаго разума, по ученію Канта), но понятіе о дѣйствительномъ бытіи этихъ совершенствъ въ ихъ реальномъ единствѣ, иначе понятіе (идея) *существа*. Какъ важенъ и существенъ этотъ признакъ въ понятіи о Богѣ, видно изъ того уже, что его одного для нѣкоторыхъ философовъ казалось достаточно для опредѣленія этого понятія съ устраненіемъ всѣхъ другихъ предикатовъ. Божество есть тоже, что бытіе абсолютное, самосущее,

необходимое, бытіе по преимуществу въ точномъ и абсолютномъ значеніи этого слова (*ὄντως ὄν*), въ сравненіи съ которымъ всякое другое бытіе не имѣетъ характера подлиннаго (есть *μὴ ὄν*).

---

4. Гносеологическое доказательство бытія Божія.

Подвергая критическому разсмотрѣнію онтологическое доказательство бытія Божія, мы выставили схему или формулу, которая, по нашему мнѣнію, выражаетъ сущность этого доказательства и которая должна служить нормою при оцѣнкѣ частныхъ формъ всѣхъ аргументовъ истины бытія Божія, основанныхъ на анализѣ идеи о Богѣ. Эту формулу силлогистически можно выразить такъ: необходимымъ понятіямъ нашего разума соотвѣтствуетъ дѣйствительность; но понятіе о Богѣ (въ которое, какъ существенный признакъ, входитъ предикатъ реальнаго бытія) есть понятіе необходимое; слѣдовательно, понятію о Богѣ соотвѣтствуетъ реальный предметъ, Богъ дѣйствительно существуетъ.

Примѣняя эту схему къ той формѣ онтологическаго доказательства, какую оно получило въ философіи при посредствѣ Анзельма, Декарта и Лейбница, мы нашли, что первая посылка въ немъ имѣетъ характеръ *предположенія*, сознательно или безотчетно принимаемаго за истину; мы согласились, что въ признаніи этого предположенія безъ предварительнаго философскаго обоснованія состоитъ дѣйствительный (хотя и извинительный) недостатокъ его, что оно, поэтому, не можетъ имѣть всеобще-обязательной силы для разума, но только для тѣхъ, кто признаетъ соотвѣтствіе нашего мышленія бытію. Что касается до второй посылки: понятіе о Богѣ принадлежитъ къ числу необходимыхъ понятій нашего ума, то мы, вопреки возраженію Канта, нашли, что онтологическое доказательсво удовлетворяетъ выражаемому въ этой посылкѣ требованію, по крайней мѣрѣ въ томъ отношеніи, что доказываетъ логическую необходимость мыслить Бога существующимъ, что понятіе о Богѣ есть необходимо понятіе о реально существующемъ объектѣ.

Но очевидно и то, что, ограничившись однимъ этимъ способомъ доказательства необходимости понятія о Богѣ, мы далеко не исчерпаемъ всѣхъ, и, притомъ, важнѣйшихъ сторонъ въ этомъ понятіи и не предотвратимъ всѣхъ могущихъ возникнуть возраженій. Въ онтологическомъ доказательствѣ мы строго ограничились однимъ существующимъ въ нашемъ умѣ понятіемъ о Богѣ, и въ этомъ его ограниченіи, какъ извѣстно, нѣкоторые философы думали видѣть даже достоинство этого доказательства, какъ чисто раціональнаго, апріорнаго и не выходящаго никуда за предѣлы нашего мышленія. Но на самомъ дѣлѣ такое ограниченіе имѣетъ свои существенные недостатки и опасности. Какъ бы логически безукоризненно и въ этомъ смыслѣ необходимо ни было понятіе о Богѣ, насъ никогда не оставитъ совершенно сомнѣніе, не есть ли эта необходимость чисто субъективнаго свойства, не есть ли это только необходимость представлять или мыслить Бога существующимъ, которая еще не ручается за дѣйствительное бытіе Его внѣ нашей мысли. Не есть ли идея о Богѣ нѣчто въ родѣ необходимой, условливаемой самымъ строемъ нашихъ познавательныхъ способностей, иллюзіи ума, подобно тѣмъ иллюзіямъ, которыя замѣчаютъ въ области нашего эмпирическаго познанія и зависятъ отъ самаго устройства нашихъ чувственныхъ органовъ. каковы напр. оптическія? Если предметъ *кажется необходимо* существующимъ нашему разуму, то это также мало говоритъ о его подлинной реальности какъ напр. кажущееся движеніе солнца по горизонту и неподвижность земли о его дѣйствительномъ движеніи.

Чтобы окончательно разсѣять эти сомнѣнія относительно разсматриваемаго нами понятія о Богѣ, мы, очевидно, должны выдти изъ строго очерченнаго круга одного только этого понятія и, не ограничиваясь его логическимъ анализомъ (путь онтологическаго доказательства), показать его связь съ другими, дознанными въ своей истинѣ понятіями нашего разума и при помощи этой связи утвердить его реальную истину.

Потребность въ такомъ, болѣе широкомъ, чѣмъ въ онтологическомъ аргументѣ, обоснованіи необходимости понятія о Богѣ, съ цѣлью вывести отсюда заключеніе объ истинѣ

бытія Божія и вызвала въ философіи другія формы доказательства этой истины, которыя, по общей ихъ мысли, часто причисляли къ онтологическому, но которыя по способу раскрытія этой мысли и по ходу умозаключенія заслуживаютъ быть выдѣленными изъ него, какъ особыя формы доказательства бытія Божія. Сюда принадлежатъ *гносеологическое, психологическое и историческое* доказательства.

Къ числу самыхъ коренныхъ и неоспоримыхъ истинъ нашего познанія принадлежитъ увѣренность въ существованіи самой истины и самого познанія. Это одна изъ тѣхъ истинъ, которыя могутъ быть отвергаемы только по недоразумѣнію и недоступны самому абсолютному скептицизму, потому что и абсолютный скептикъ, отвергающій на словахъ истину всякаго познанія, долженъ однакоже признать, что истинно и достовѣрно, по крайней мѣрѣ, его сомнѣніе въ истинѣ. Если теперь, въ силу указанной нами необходимости привести истину бытія Божія въ связь съ коренными истинами нашего познанія, намъ удастся доказать, что признаніе ея состоитъ въ существенной связи съ признаніемъ истины нашего познанія, что съ отрицаніемъ ея разрушится и уничтожится вся достовѣрность нашего знанія, то мы получимъ новое доказательство истины бытія Божія, которое сдѣлаетъ ее столько же достовѣрною для нашего разума, сколько достовѣрно существованіе знанія и истины. Такъ какъ такое доказательство исходитъ изъ идеи знанія и имѣетъ въ виду показать связь ея съ идеею о Богѣ, то оно довольно точно можетъ быть названо *гносеологическимъ*.

Попытки подобнаго рода доказательства мы встрѣчаемъ уже у нѣкоторыхъ средневѣковыхъ философовъ. Они исходили изъ неоспоримаго факта существованія истины и старались отсюда вывести заключеніе о существованіи безконечной и абсолютной Истины—Бога. Что истина необходимо существуетъ, говорили они, это очевидно само собою;

ибо, какъ сказалъ еще блаженный Августинъ, если истины нѣтъ, то истина есть; потому что тогда то истина, что истины нѣтъ; но необходимо существующая истина есть Богъ *). „Если истина“, говоритъ Анзельмъ, имѣла начало или будетъ имѣть конецъ, то предъ началомъ ея было истинно то, что (до тѣхъ поръ) не было никакой истины, и это же самое будетъ истинно и опять послѣ ея конца. Но въ такомъ случаѣ ничто не можетъ быть безъ истины; слѣдовательно, истина существовала прежде своего начала и будетъ существовать послѣ своего конца. А такъ какъ въ сказанномъ заключается противорѣчіе, то по необходимости должна существовать истина вѣчная; она и есть Богъ **).

Но не смотря на довольно остроумную комбинацію понятій въ подобнаго рода доказательствахъ, нельзя не замѣтить тотчасъ ихъ слабой стороны, которая заключается въ недостаточно ясномъ различеніи истины, какъ субъективнаго свойства нашего познанія, и истины, какъ реальнаго свойства абсолютнаго Существа. Поэтому и заключеніе изъ предшествующей посылки о необходимости истины: „но Богъ есть истина“, представляется слишкомъ поспѣшнымъ. Вообще во всѣхъ подобнаго рода умозаключеніяхъ безотчетно предполагается тожество субъективной и объективной истины, въ сущности, тожество мышленія и бытія—предположеніе, которое можетъ вести къ заключеніямъ, вовсе не входившимъ въ намѣренія благочестивыхъ средневѣковыхъ мыслителей.

Но лежащая въ основѣ умозаключеній схоластическихъ философовъ мысль,—связать достовѣрность нашего познанія съ истиною бытія Божія — не осталась безслѣдною въ исторіи философіи. Съ особенною ясностію выражена она въ философіи Декарта. Не смотря на самодостовѣрность нашего мышленія, утверждаемую имъ въ знаменитомъ: *cogito, ergo sum* и вытекающую отсюда достовѣрность всѣхъ понятій, выводимыхъ изъ этого принципа, какъ скоро они имѣютъ несомнѣнные признаки истины: ясность и раздѣльность, Декартъ однакоже не удовлетворяется этою внутреннею, субъ-

*) Дунсъ Скотъ. Подобныя же мысли встрѣчаемъ у Александра Альскаго, Ѳомы Аквината и др. Fortlage, Darstellung und Kritik d. Beweise fürs Daseyn Gottes, 124, 130.

**) Lib. cit. 130.

ективною гарантіею истины нашего познанія, но ищетъ, кромѣ того, внѣшняго, объективнаго удостовѣренія его въ идеѣ Божества. Чтобы вполнѣ и окончательно могли быть устранены всѣ сомнѣнія касательно возможности истиннаго познанія, мы должны удостовѣриться „существуетъ ли Богъ, и если онъ существуетъ,—въ томъ, что Онъ не можетъ обманывать насъ. Ибо пока я еще не убѣжденъ въ этомъ достовѣрно, я не могу достигнуть никакой достовѣрности о какомъ бы то ни было другомъ предметѣ“ *). Но какъ скоро мы убѣждаемся въ бытіи Божіемъ, мы необходимо убѣждаемся и въ достовѣрности нашего познанія; ибо „первый аттрибутъ Бога, который имѣетъ отношеніе къ нашему познанію, есть Его высочайшая истинность и то, что Онъ намъ далъ естественный свѣтъ (разумъ). Поэтому Онъ не можетъ насъ обманывать и быть собственною, положительною причиною заблужденій, которымъ мы подвержены. Ибо хотя у людей есть способность обманывать и эта способность даже можетъ считаться доказательствомъ ума, но самое желаніе (воля) обманывать можетъ происходить только отъ злостности, страха или слабости и потому не можетъ имѣть мѣста въ Богѣ. Отсюда слѣдуетъ, что естественный свѣтъ, или дарованная намъ Богомъ способность познанія никогда не можетъ дать намъ неистиннаго познанія о предметахъ, какъ скоро мы дѣйствительно познаемъ ихъ, то-есть понимаемъ ясно и отчетливо. Ибо Богъ, по справедливости, долженъ бы быть названъ обманщикомъ, еслибы Онъ далъ намъ такую извращенную способность, чтобы она принимала ложь за истину. Это устраняетъ уже то главное сомнѣніе, что мы не знаемъ, не таково ли свойство самой натуры нашей, что она обманывается и въ томъ, что для нея представляется самымъ очевиднымъ. Но и всѣ прочія, кромѣ упомянутаго сомнѣнія касательно достовѣрности нашего познанія, легко устраняются съ признаніемъ этой основной истины“, т.-е. бытія Божія **).

Такимъ образомъ у Декарта возможность нашего познанія и его достовѣрность предполагаетъ истину бытія Божія. Противъ этого аргумента, соединяющаго истину бытія Божія съ

*) Medit. Ш. Descartes, Philos. Werke, ed. Kirchmann. p. 45.
**) Princip. Phil., Ed. Kirchmann. § 20, 30, p. 16, 17.

истиною нашего познанія, иногда замѣчали, что онъ не имѣетъ никакой логической силы и представляетъ собою такъ-называемый въ логикахъ circulus in demonstrando. Истина и достовѣрность нашего познанія доказывается истиною бытія Божія и *предполагаетъ* ее; но истина бытія Божія въ свою очередь можетъ быть истиною только при *предположеніи* истины нашего познанія, въ частности,— при предположеніи, что тѣ логическіе пріемы (доказательства), при помощи которыхъ мы достигаемъ этой истины и убѣждаемся въ ней, вѣрны, что слѣдовательно разумъ можетъ познавать истину. Это замѣчаніе можетъ быть и вѣрнымъ и нѣтъ, судя по тому, какъ мы смотримъ на идею о Богѣ и какъ объясняемъ происхожденіе ея въ нашемъ умѣ. Оно вѣрно, если идея о Богѣ есть результатъ умозаключающей дѣятельности разсудка, продуктъ самого же нашего мышленія. Въ такомъ случаѣ очевидно, что продуктъ не можетъ служить гарантіею достовѣрности тѣхъ самыхъ пріемовъ, при которыхъ онъ полученъ; напротивъ, только предварительная увѣренность въ истинѣ и достовѣрности этихъ пріемовъ (логическаго мышленія) можетъ гарантировать и достовѣрность истины, выведенной при ихъ посредствѣ. Но понятіе о Богѣ удостовѣряетъ истину нашего познанія, а напротивъ, предварительное убѣжденіе въ истинѣ познанія (самодостовѣрность мышленія) дѣлаетъ достовѣрною истину бытія Божія. Если же этой самодостовѣрности не будетъ, то истина бытія Божія (если признаемъ ее продуктомъ разума) нисколько не послужитъ къ спасенію этой достовѣрности и къ уничтоженію скептицизма. Скептику, сомнѣвающемуся въ достовѣрности нашего мышленія, мы напрасно стали бы указывать на идею о Богѣ, какъ на ручательство этой достовѣрности; онъ скажетъ, что однакоже и самая идея о Богѣ есть плодъ того же мышленія, одинъ изъ актовъ его и потому, будучи и сама сомнительною, ео ipso не можетъ предотвратить сомнѣній касательно истины нашего познанія.

Но иное дѣло, если мы идею Божества станемъ считать не продуктомъ умозаключающей дѣятельности разсудка, не понятіемъ имъ самимъ созданнымъ, но актомъ непосредственнаго воздѣйствія на нашъ духъ высочайшаго и реальнаго объекта ея. Тогда въ этой идеѣ высочайшаго Существа, въ числѣ предикатовъ котораго находятся благость и истина, мы, конечно,

можемъ искать *внѣшней* гарантіи того, что и законы нашего мышленія, какъ отъ него происшедшіе, должны быть не иными, какъ истинными и достовѣрными. Признавая идею о Богѣ *врожденною* намъ, Декартъ, конечно, былъ очень близокъ къ истинному воззрѣнію на происхожденіе идеи о Богѣ; но онъ нисколько не разъяснилъ намъ, имѣетъ ли эта идея въ силу самаго своего происхожденія самостоятельное и независимое отъ мышленія право на достовѣрность и можетъ ли поэтому удостовѣрить и истину нашего мышленія? Напротивъ, забывая о дѣйствительномъ ея происхожденіи, онъ постоянно смѣшиваетъ ее съ понятіями разсудка, повидимому, выводитъ ея достовѣрность изъ достовѣрности мышленія и потому оказывается отчасти виновнымъ въ томъ логическомъ недостаткѣ круга въ доказательствѣ, который ставили ему въ упрекъ. Кромѣ того, самая мысль: искать удостовѣренія истины нашего познанія въ идеѣ о Богѣ намъ кажется не вполнѣ согласною ни съ самымъ принципомъ философіи Декарта, такъ рѣшительно полагающимъ во главу философіи самодостовѣрность мышленія, ни съ тою цѣлью, какую онъ имѣетъ въ виду при этомъ,— окончательно уничтожить возможность всякаго скептицизма. Для устраненія скептицизма всего надежнѣе держаться того же пути, какой указанъ Декартомъ,—именно доказать (что и не трудно), что самый скептицизмъ не возможенъ безъ признанія достовѣрности нашего мышленія, такъ какъ скептикъ сомнѣвается (слѣдовательно мыслитъ) по тѣмъ самымъ законамъ, какъ и его противники, слѣдовательно, признаетъ ихъ достовѣрность. Что же касается до идеи Божества, то, какъ мы сказали, сомнѣвался въ истинѣ мышленія вообще, скептикъ, конечно, въ правѣ усумниться и въ истинѣ частнаго акта этого мышленія, если предположить, что понятіе о Богѣ есть продуктъ нашего разсудка. Если же первоначальный источникъ его внѣ нашего разсудка, то скептикъ потребуетъ доказательства, какъ самого этого положенія, такъ и той мысли, что область достовѣрнаго знанія не ограничивается одними разсудочными понятіями, что идея о Богѣ имѣетъ самостоятельную достовѣрность, способную удостовѣрить и истину нашего мышленія. Но подобнаго рода разъясненій не могла дать ему гносеологическая теорія Декарта.

Считая теоретическое понятіе о Богѣ результатомъ умозаклю-

чающей дѣятельности разума и притомъ неправильнымъ, какъ показала критика доказательствъ бытія Божія, Кантъ естественно не могъ видѣть въ этомъ понятіи и какой-либо гарантіи достовѣрности нашего познанія. Напротивъ, въ невозможности этимъ путемъ доказать объективную истину нашего мышленія, онъ видитъ одно изъ доказательствъ въ пользу своей теоріи о субъективности нашего познанія. По его мнѣнію, объективная достовѣрность нашего познанія дѣйствительно могла бы быть признана только при предположеніи вѣрности теоріи о предустановленной Богомъ гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ (или какъ онъ называетъ ее: преформаціи чистаго разума),—предположеніе, которое допускали Декартъ и Лейбницъ. Но это самое предположеніе ничѣмъ не можетъ быть доказано, кромѣ той же бездоказательной увѣренности. Отсюда для насъ вполнѣ неизвѣстно, и по самому строю нашихъ познавательныхъ способностей должно оставаться неизвѣстнымъ, соотвѣтствуетъ ли нашему познанію объективная истина или нѣтъ, въ частности,— нашему понятію о Богѣ — реальный объектъ.

Дальнѣйшее движеніе философскаго мышленія показало несостоятельность Кантовой субъективно - идеалистической точки зрѣнія на наше познаніе, которая при послѣдовательномъ ея проведеніи неминуемо привела бы къ абсолютному скептицизму; а вмѣстѣ съ этимъ открылась возможность новыхъ попытокъ гносеологическаго доказательства бытія Божія. Ближайшимъ поводомъ къ этимъ попыткамъ было крушеніе онтологическаго доказательства подъ ударами Кантовой критики. Замѣтный пробѣлъ, оставленный чрезъ уничтоженіе его въ издавна извѣстномъ циклѣ доказательствъ бытія Божія, многіе философы думали восполнить видоизмѣненіемъ прежняго онтологическаго доказательства такимъ образомъ, чтобы въ основѣ этого довода полагать не понятіе бытія, а понятіе познанія. Для видоизмѣненнаго такимъ образомъ доказательства оставалось какъ свободное мѣсто, такъ и самое названіе *онтологическаго,* съ тѣмъ только различіемъ, что тогда какъ прежнее центръ тяжести полагало въ первой половинѣ этого термина, указывавшей на бытіе *(ὄν)*, второе этотъ центръ переносило во вторую половину (*λόγος*), указывающую на понятіе, мысль.

Вотъ почему нѣкоторые философы, напримѣръ Тренделенбургъ и Ульрици, называли его также *логическимъ*.

Мы представимъ главныя мысли этого доказательства у того и другаго философа.

Основою гносеологическаго доказательства у Тренделенбурга служитъ фактъ человѣческаго мышленія и познанія. Человѣческое мышленіе знаетъ о себѣ какъ о конечномъ ограниченномъ мышленіи; однако же оно стремится за всѣ возможныя границы. Оно сознаетъ, что зависитъ отъ природы вещей, а что природа вещей независима отъ него; но, несмотря на это, въ своемъ познаніи оно дѣйствуетъ такъ, какъ будто вещи подлежали его опредѣленію и успокоивается лишь тогда, когда успѣетъ овладѣть ими. Такая увѣренность была бы противорѣчіемъ, еслибы мы не предположили, что въ самыхъ вещахъ есть мыслимое, что въ дѣйствительномъ есть истина. Все наше мышленіе было бы или игрою случая или отчаянною дерзостью, если въ основѣ мышленія и вещей, какъ ихъ общій начальный источникъ и общая связь, не лежала истина— Богъ. Безъ этого право мышленія было бы дерзостію. Въ этомъ доказательствѣ, говоритъ Тренделенбургъ, мы исходимъ изъ самаго достовѣрнѣйшаго факта, — самаго нашего мышленія; еслибы въ вещахъ не было истины, то мышленіе противорѣчило бы себѣ самому, было бы невозможно *).

Несмотря на вѣрность основной идеи этого доказательства, оно страдаетъ нѣкоторою неопредѣленностію, которая вызывала справедливыя замѣчанія его критиковъ, что оно ведетъ къ признанію не живаго, личнаго, а пантеистическаго Бога, что стоитъ въ противорѣчіи съ собственнымъ воззрѣніемъ этого философа, которое ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать благопріятствующимъ пантеистическому міросозерцанію **). Въ самомъ дѣлѣ, сущность этого доказательства состоитъ въ томъ, что истина въ нашемъ конечномъ познаніи была бы невозможною, еслибы въ основѣ какъ познанія, такъ и дѣйствительности, не лежала одна и таже истина—Богъ. Итакъ, для осуществленія познанія, по мнѣнію Тренделенбурга, необхо-

---

*) Log. Untersuchungen. 1840. B. 11. 341.

**) A. Peip. Religionsphilosophie. 1879. p. 137.

димо тожество мышленія и бытія и къ признанію только этого пантеистическаго тожества и ведетъ его доказательство *).

Ульрици, также какъ и Тренделенбургъ, въ основу своего гносеологическаго доказательства полагаетъ фактъ человѣческаго познанія. Вотъ основныя мысли его доказательства.

Все наше познаніе основывается на томъ, что вообще логическіе законы нашего мышленія имѣютъ приложеніе къ реальному бытію вещей, что есть, слѣдовательно, согласіе между природою вещей и природою нашего мышленія (его логическими законами и нормами), что идеальное бытіе нашего мышленія и реальное бытіе вещей не могутъ быть совершенно различны.

Однакоже это общее, формальныхъ законовъ касающееся согласіе бытія и мышленія не есть тожество; изъ него нисколько не слѣдуетъ матеріальное совпаденіе *содержанія* нашего представленія съ реальнымъ бытіемъ вещей. Напротивъ, наше непосредственное, чувствами пріобрѣтаемое пониманіе во многомъ расходится съ реальными свойствами вещей. Только тамъ мы можемъ считать достовѣрною объективность нашего пониманія, гдѣ законы нашего мышленія заставляютъ насъ принять такое матеріальное совпаденіе бытія и представленія о немъ.

Это совпаденіе, а также происходящее отсюда знаніе вещей,

---

*) Впрочемъ настоящаго значенія своего доказательства не скрываетъ и самъ Тренделенбургъ. „Изъ нашего доказательства“, говоритъ онъ, „не нужно извлекать больше, чѣмъ сколько въ немъ заключается, именно—существованія истины въ мышленіи и истины въ вещахъ чрезъ высшее посредство. Фихте когда-то указалъ, какъ изъ нравственнаго дѣйствованія, если оно не должно себѣ противорѣчить, слѣдуетъ вѣра въ нравственный міропорядокъ, въ міръ—какъ матеріалъ нашего долга. Точно также, изъ факта познающаго мышленія, если оно не должно себѣ противорѣчить, вытекаетъ вѣра въ идеальный міропорядокъ, въ міръ, какъ матеріалъ мышленія (Log. Unters. B, II. 342). Но проводя параллель между своимъ теоретическимъ и нравственнымъ доказательствомъ Фихте, Тренделенбургъ тѣмъ самымъ указываетъ и на его существенный недостатокъ. Интеллектуальный и моральный міровой порядокъ не есть еще Божество, хотя Фихте и думалъ замѣнить его послѣднимъ. Иное дѣло, еслибы Тренделенбургъ продолжилъ ходъ своихъ умозаключеній и спросилъ объ общей и единой *причинѣ* того и другаго міропорядка; онъ неизбѣжно пришелъ бы тогда къ мысли о Богѣ, какъ единственно мыслимомъ началѣ того и другаго.

возможно только при томъ условіи, если *опредѣленности* вещей, реальныя *различія* сами по себѣ будутъ тоже, что и различія, установленныя нашею различающею (сравнивающею) дѣятельностію, только при различеніи вещей ихъ опредѣленности могутъ даваться нашему сознанію.

Въ особенности наше мышленіе и бытіе совпадаютъ въ томъ отношеніи, что какъ разнообразныя опредѣленія вещей, такъ и многообразное различіе нашихъ представленій не есть что-либо первоначальное данное, изначала существующее, но *положенное* или установленное различающею дѣятельностью, такъ что мы принуждены предполагать бытіе различающей первосилы, отъ которой зависитъ *все* множество и разнообразіе, *вся* опредѣленность и различимость вещей и нашихъ мыслей.

Эта различающая первосила и перводѣятельность есть единственно мыслимое первое, начальное, извѣчное бытіе, метафизическое prius всякаго другаго различнаго бытія, а также единственно мыслимая первая, обусловливающая всѣ прочія мысли, первомысль, необходимое мыслящее prius всѣхъ другихъ представленій. Эта первосила, положившая начало опредѣленности вещей, должна была положить начало и бытію самыхъ вещей; такимъ образомъ мы должны признать ее творческою Силою. Эта творческая первосила необходимо духовна по природѣ; потому что въ ссвершеніи своей дѣятельности, и притомъ въ самомъ уже первомъ актѣ ея, въ положеніи и установленіи категорій, какъ общихъ точекъ зрѣнія и нормъ ея дѣйствованія, безъ которыхъ невозможно никакое различеніе, непосредственно выражается ея сознаніе самой себя, ближайшимъ образомъ какъ различающей, опредѣляющей, творческой первосилы и первосущности вообще. Наоборотъ, наша душа только потому есть духъ и духовная сила, что она одарена способностью различенія, пользуясь которою и достигаетъ сознанія и самосознанія, знанія вещей и самой себя. И это знаніе въ свою очередь обусловливается и становится возможнымъ только потому, что тѣ же всеобщія нормы и точки зрѣнія (категоріи), по которымъ распредѣлены вещи различающею Первосилою, служатъ имманентнымъ правиломъ и для нашей различающей дѣятельности, вслѣдствіе чего эта послѣдняя,—первоначально безсознательно и непроиз-

вольно, даетъ намъ возможность образовать единичныя представленія и общія понятія.

Это доказательство бытія Бога, какъ различающей первосилы, можно назвать *познавательно-теоретическимъ*, такъ какъ оно основывается на такихъ функціяхъ и актахъ нашей души, которые лежатъ въ природѣ нашего мышленія и вмѣстѣ въ природѣ самыхъ вещей и на которыхъ вообще основывается все наше знаніе и познаніе, наша вѣра, мнѣнія и предположенія *).

Сравнивая доказательство Ульрици съ вышеизложеннымъ, принадлежащимъ Тренделенбургу, мы должны отдать несомнѣнное преимущество первому въ томъ отношеніи, что въ немъ ясно и выразительно отвергается мысль о тожествѣ мышленія и бытія, познанія и познаваемаго; оно совершенно свободно отъ подозрѣнія въ пантеистическомъ характерѣ, упрекъ, который можно сдѣлать не только Тренделенбургу, но какъ мы видѣли, и нѣкоторымъ другимъ формамъ гносеологическаго довода. Недостаткомъ доказательства Ульрици можно назвать излишнюю его сложность, отчасти запутанность (что особенно замѣтно въ подлинномъ изложеніи его), что произошло, по нашему мнѣнію, отъ желанія его привести свое доказательство въ связь съ своею теоріею мышленія, какъ различительной дѣятельности и на оборотъ, въ идеѣ о Богѣ, какъ о различающей первосилѣ, найти подтвержденіе этой теоріи.

Удерживая основную идею гносеологическаго доказательства, общую всѣмъ вышеизложеннымъ его формамъ и которая состоитъ въ указаніи существенной связи истины бытія Божія съ истиною нашего познанія, попытаемся изложить его въ наиболѣе, по нашему мнѣнію, соотвѣтствующей этой идеѣ формѣ.

Исходною точкою этого доказательства мы полагаемъ фактъ существованія истины, фактъ неоспоримый и неподлежащій никакому сомнѣнію. Что истина существуетъ, доказывается тѣмъ однимъ, что самый абсолютный скептицизмъ не можетъ отвергнуть ея, не опасаясь стать въ противорѣчіе съ самимъ собою и тѣмъ уничтожить себя. „Если нѣтъ истины,

*) H. Ulrici, Gott und die Natur. 1862, 440—454.

по остроумному замѣчанію блаж. Августина, то истина есть: ибо тогда будетъ то истиною, что истины нѣтъ". Въ самомъ дѣлѣ, самый абсолютный скептикъ, отвергающій истину всякаго познанія, не рѣшится однакоже сказать, что его собственное познаніе, его мнѣніе и сужденія о мнѣніяхъ другихъ, истину которыхъ онъ отрицаетъ, не есть истина. Но то признаніе истины, которое логика вынуждаетъ даже у самаго рѣшительнаго скептика, составляетъ на самомъ дѣлѣ движущій нервъ всякой дѣятельности нашего ума, будетъ ли то обычное и безотчетное знаніе общаго смысла или знаніе научное, самое существованіе котораго возможно только при предположеніи, что есть истина и что она составляетъ и несомнѣнное содержаніе и вмѣстѣ идеальную цѣль всякаго рода нашихъ познавательныхъ стремленій.

Но что такое истина нашего познанія? Познаніе мы называемъ истиннымъ, когда оно *соотвѣтствуетъ* дѣйствительности, когда предметы отражаются въ нашемъ сознаніи такъ, какъ они существуютъ на самомъ дѣлѣ. Такое опредѣленіе истины нашего познанія само собою предполагаетъ, съ одной стороны, отличіе познанія отъ познаваемаго, познающаго субъекта отъ познаваемыхъ вещей, съ другой — ихъ сходство или согласіе, но не тожество. Еслибы познаваемый объектъ не отличался отъ познающаго субъекта, еслибы бытіе и мышленіе были тожественны, то мы и не знали бы о вещахъ, какъ о чемъ-то отличномъ отъ себя, отъ нашихъ мыслей и представленій, чему противорѣчитъ самый фактъ существованія такого знанія. Если бы, напротивъ, между познаніемъ и познаваемымъ не было никакого сходства и соотношенія, то опять, очевидно, наше воображаемое знаніе было бы *неистиннымъ*, несходнымъ съ дѣйствительнымъ бытіемъ вещей, познаніемъ; мы бы отвергли истину знанія реальнаго; наше знаніе было бы знаніемъ не подлиннаго бытія, а смѣною субъективныхъ нашихъ состояній, представленій, мыслей, ложно считаемыхъ нами представленіями и понятіями о дѣйствительныхъ вещахъ.

Что истина познанія необходимо предполагаетъ съ одной стороны различіе, съ другой—совпаденіе познающаго субъекта и познаваемаго объекта, ясно показываетъ и самый процессъ нашего познанія. Мышленіе, источникъ нашего позна-

нія, есть свободная дѣятельность нашего *я*, которое въ ней слѣдуетъ своимъ собственнымъ, первоначально имманентнымъ ему (логическимъ) законамъ. Эти законы составляютъ выраженіе его самобытной, духовной природы и никоимъ образомъ не могутъ быть получены изъ внѣшняго міра путемъ чувственнаго воспріятія, такъ какъ весь такъ-называемый опытъ, какъ связное и упорядоченное знаніе о мірѣ, возможенъ только подъ условіемъ самостоятельной дѣятельности нашего мышленія, которое грубый матеріалъ ощущеній переработываетъ по своимъ собственнымъ логическимъ законамъ. Очевидно, что самые эти законы не могутъ происходить изъ опыта, самую возможность котораго они условливаютъ; они суть необходимые апріорные законы соединенія всякаго даннаго отвнѣ содержанія, которое входитъ въ наше сознаніе.. Но, несмотря на эту самостоятельность и независимость отъ опыта дѣятельности нашего разума, наше мышленіе, соединяющее данный отвнѣ матеріалъ по находящимся въ немъ самомъ и ему принадлежащимъ формамъ и законамъ, достигаетъ однакоже познанія объективной истины, т.-е. не только до познанія единичныхъ впечатлѣній отъ міра внѣшняго, но и до пониманія формъ или законовъ связи міровыхъ явленій. Это, очевидно, предполагаетъ, что субъективно-необходимыя формы идеальнаго сочетанія феноменовъ нашего сознанія (т.-е. представленій), логическіе законы находятся въ точномъ соотвѣтствіи съ объективно-необходимыми формами реальнаго сочетанія дѣйствительныхъ явленій и предметовъ, съ законами бытія, физическими и метафизическими. Ибо иначе, мышленіе наше какъ бы правильно ни было, какъ бы ни соотвѣтствовало своимъ логическимъ законамъ, не имѣло бы ни малѣйшаго ручательства въ томъ, что оно и объективно истинно и находится въ согласіи съ бытіемъ. Мы должны были бы рѣшительно отказаться отъ всякой возможности познавать дѣйствительность, еслибы между законами мышленія и законами бытія находилось совершенное разногласіе. И не только всеобщая увѣренность въ достовѣрности нашего познанія, но и самый опытъ показываетъ намъ, что этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ, что, напротивъ, законы, которые наше мышленіе какъ бы извлекаетъ изъ своихъ собственныхъ законовъ и влагаетъ въ міровыя явленія, и

дѣйствительно въ нихъ заключаются. Такъ мы на опытѣ видимъ, что явленія, которыя мы на основаніи законовъ нашего познанія впредь исчисляемъ и которыхъ ожидаемъ, и въ дѣйствительности безошибочно наступаютъ и совершаются такъ, какъ мы ожидаемъ, напр. астрономическія явленія или дѣйствія техническихъ нашихъ орудій въ ежедневной жизни. Такимъ образомъ согласіе идеальныхъ, отъ внѣшняго міра незаимствованныхъ законовъ нашего мышленія, съ реальными, нашимъ мышленіемъ несозданными, законами, есть самый несомнѣнный фактъ какъ умозрѣнія, такъ и опыта; на немъ основывается достовѣрность всѣхъ частныхъ знаній, всѣхъ эмпирическихъ наукъ. Какимъ же образомъ мы можемъ объяснить теперь возможность такого согласія? Для насъ есть только единственная возможность сдѣлать понятнымъ это чудное согласіе нашего мышленія съ бытіемъ міра: предположить общее начало того и другаго, въ которомъ заключается высочайшій источникъ какъ мышленія, такъ и бытія. Иначе: мы должны признать, что абсолютная реальная причина міра есть вмѣстѣ и абсолютная идеальная причина нашего собственнаго духа и что отъ одного и того же творческаго разума, абсолютнаго духа, проистекли и законы нашего мышленія и законы бытія. Такимъ образомъ, согласіе мышленія и бытія, субъекта и объекта въ конечномъ и служащемъ отображеніемъ безконечнаго духовномъ существѣ указываетъ намъ на единство безконечнаго Духа, какъ на основаніе и первообразъ какъ познанія, такъ и познаваемаго бытія *). „Какъ солнце, скажемъ словами Платона, есть

*) Въ изложеніи гносеологическаго доказательства здѣсь мы отчасти слѣдовали Пфлейдереру (Religionsphilosophie, 1878, p. 403—405), съ которымъ въ существенномъ согласны Бидерманъ (Dogm. § 659) и Шлейермахеръ. Къ сожалѣнію, изложеніе этого доказательства у Пфлейдерера принимаетъ нѣсколько пантеистическій оттѣнокъ, котораго нечужда и вся его философія, оттѣнокъ, вовсе не требуемый содержаніемъ самаго доказательства, такъ какъ оно вовсе не ведетъ еще къ предположенію, будто творческій разумъ выступаетъ въ явленіе въ міровыхъ явленіяхъ по своей реальной, а въ законахъ мышленія - по своей идеальной сторонѣ, что онъ не только пребываетъ какъ прежде лежащее, трансцедентальное основаніе, но и дѣйствительно самъ вступаетъ въ противоположеніе мышленія и бытія, какъ примиряющее единство, какъ богословіе и пр. (405 и слѣд.). Согласіе, но не тожество законовъ мышленія и бытія уже показываетъ, что эти законы суть *поло-*

причина зрѣнія и причина не только того, что предметы природы бываютъ видимы въ свѣтѣ, но и того, что они вырастаютъ и происходятъ, такъ и Благо (Богъ) обладаетъ такою силою и красотою, что оно не только для души бываетъ причиною познанія, но и сообщаетъ истину и существованіе всему тому, что составляетъ предметъ познанія. И какъ солнце само не есть ни зрѣніе, ни зримое, но стоитъ выше того и другаго, такъ и Благо не есть само знаніе или истина, но возвышается надъ тѣмъ и другимъ; и знаніе и истина не суть самое Благо, но только подобны Благу“ *).

Мысль о необходимости для объясненія факта нашего познанія признать бытіе Существа высочайшаго, какъ первоисточника мышленія и бытія, мы можемъ подтвердить и путемъ отрицательнымъ, указаніемъ невозможности объяснить этотъ фактъ какимъ-либо другимъ способомъ. Какъ на существенное условіе нашего человѣческаго познанія, мы указали на сходство и вмѣстѣ различіе познанія и познаваемаго, которое и могло быть объяснено только предположеніемъ общаго первоначала того и другаго. Отвергать это предположеніе, очевидно, могутъ только тѣ философскія ученія, которыя совершенно отрицаютъ или всякое сходство и, слѣдовательно, соотношеніе между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ, или всякое различіе между ними, признавая тожество мышленія и бытія. Что касается до перваго рода ученія, которое находитъ свое выраженіе въ абсолютномъ скептицизмѣ и въ послѣдовательно ведущемъ къ нему субъективномъ идеализмѣ, то мы можемъ оставить его въ сторонѣ, такъ какъ оно отвергаетъ самый исходный пунктъ нашего доказательства, возможность объективнаго познанія вещей. Послѣдняго рода ученіе есть необходимое гносеологическое предположеніе монистическихъ теорій матеріализма и идеализма. Какъ тотъ, такъ и другой одинаково предполагаютъ единое, тожественное начало какъ субъективнаго, такъ и объективнаго міра, какъ мышленія, такъ и

женные, установленные высочайшимъ Существомъ, а не собственные законы его природы, такъ какъ въ собственномъ его существѣ нѣтъ никакого основанія къ раздвоенію и противоположенію идеальнаго и реальнаго (міроваго) моментовъ.

*) Repub. 7. 517.

бытія, причемъ первый видитъ это начало въ матеріи, послѣдній въ пантеистическомъ абсолютномъ. Какъ тотъ, такъ и другой совпаденіе мышленія и бытія въ познаніи могутъ объяснить субстанціальнымъ тожествомъ того и другаго и не видятъ поэтому нужды въ особомъ премірномъ Существѣ, первоначально установившемъ соотвѣтствіе того и другаго. Но удается ли имъ такое объясненіе? Могутъ ли они съ своей точки зрѣнія объяснить существованіе истины въ познаніи и возможность самаго познанія?

Что касается до матеріализма, то только недоразумѣніемъ и обычною, свойственною этому направленію, непослѣдовательностію можетъ быть объяснено то, что въ немъ еще удерживаются понятія объ истинѣ и о ея познаніи, понятія идеальныя, которыя по существу своему не могутъ въ немъ имѣть мѣста. Въ самомъ дѣлѣ, если дѣйствительно существуетъ только матеріальное, если нѣтъ никакого различія по существу между познающимъ *я* и познаваемымъ міромъ, если, далѣе, все матеріальное въ своихъ обнаруженіяхъ подчинено необходимымъ законамъ природы, то можетъ ли быть при этомъ воззрѣніи на сущность бытія и познанія какое-либо различіе между истиною и ложью, между правильнымъ и неправильнымъ, вообще, какая-либо оцѣнка познаній по ихъ гносеологическому качеству и достоинству? Если процессъ мышленія и познанія есть такой же естественный и необходимый процессъ, какъ и всѣ внѣшніе процессы видимой природы, совершающійся неизбѣжно такъ, а не иначе при данныхъ условіяхъ, то говорить о *качествѣ* этого процесса по отношенію къ его истинѣ совершенно неумѣстно. Называть извѣстное сочетаніе мыслей, понятій правильнымъ, истиннымъ, другое—неосновательнымъ, ложнымъ, точно также нелѣпо, какъ называть такое-то химическое сочетаніе, такое-то физическое явленіе, такой-то физіологическій процессъ справедливымъ, разумнымъ, основательнымъ, а другой—дурнымъ, неистиннымъ. Всѣ мысли, всѣ понятія, всѣ умозаключенія, какъ естественные и необходимые продукты извѣстнаго, обусловленнаго законами природы и внѣшними обстоятельствами сочетанія матеріальныхъ частицъ мозга, равно законосообразны, имѣютъ одинаковое право существованія и ни одному изъ нихъ не можетъ быть отдано предпо-

чтоніе передъ другимъ. Если же они разнятся, то причина этого можетъ заключаться въ различіи даннаго сочетанія атомовъ мозга и организма и въ различіи внѣшнихъ, воздѣйствовавшихъ на образованіе ихъ, вліяній. Внутренней самостоятельной цѣнности, какъ невольныя, естественныя порожденія этихъ условій, они имѣть не могутъ; говорить о такой ихъ цѣнности, по отношенію къ истинѣ, было бы также безразсудно, какъ говоритъ напр. объ истинномъ или неистинномъ сочетаніи атомовъ мозга, объ истинной или ложной желчи, выдѣляемой печенью и пр. На самомъ дѣлѣ все можетъ быть только истиннымъ (если еще удерживать это названіе), потому что все совершается по нормѣ, по необходимымъ законамъ природы, уклоненіе отъ которыхъ невозможно.

Какъ въ послѣдовательно проведенномъ матеріализмѣ не можетъ быть понятія объ истинѣ, также точно не можетъ быть въ немъ и рѣчи о соотвѣтствіи нашего мышленія или познанія съ бытіемъ, какъ условіи нашего познанія истины. Такое соотвѣтствіе, какъ мы сказали, предполагаетъ прежде всего существенное различіе субъекта и объекта, нашего *я* и міра внѣшняго. Но какъ скоро матеріализмъ психическую жизнь, въ частности, мышленіе признаетъ такимъ же механически-законосообразнымъ процессомъ природы, какъ и прочіе физическіе процессы, то какой смыслъ можетъ имѣть вопросъ о внутреннемъ согласіи или несогласіи этихъ процессовъ, и какимъ образомъ эти два параллельно идущіе процесса, физіологическій мозговой и независимо отъ него идущій процессъ міроваго бытія, могутъ давать совершенно незаключающійся въ нихъ продуктъ, — свободное и постоянно идущее впередъ познаніе истины? Физіологическій процессъ мышленія идетъ самъ по себѣ, по своимъ неизмѣннымъ органическимъ законамъ; міровые процессы и явленія природы совершаются также по своимъ неизмѣннымъ законамъ; какимъ образомъ первый процессъ можетъ, такъ-сказать, отражать и обнимать въ себѣ всѣ прочіе процессы природы, овладѣвать ими, познавать міръ въ его законахъ? Это также понятно, какъ и то, еслибы мы допустили, что камень, въ которомъ дѣйствуютъ химическіе законы, могъ знать о растеніи, въ которомъ дѣйствуютъ законы физіологическіе; что явленія

электрическія могутъ знать и понимать явленія, совершающіяся по закону тяготѣнія и пр. Если же матеріализмъ скажетъ, что физіологическій процессъ мышленія есть процессъ sui generis, выходящій изъ ряда всѣхъ прочихъ извѣстныхъ намъ процессовъ природы, что законы мышленія, по которымъ мы познаемъ природу, составляютъ нѣчто совершенно отличное отъ прочихъ законовъ ея, то онъ, очевидно, разрушитъ свой собственный принципъ и долженъ будетъ для объясненія факта познанія признать отличіе міра внѣшняго бытія. Но признавая это, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ обязанъ будетъ допустить и тотъ постулятъ, который необходимо отсюда вытекаетъ для объясненія познанія,—существованіе высшей верховной Причины, связующей тотъ и другой, различные по существу міры въ одно гармоническое цѣлое общими идеальными законами бытія, дѣлающими возможнымъ и наше познаніе о нихъ.

Точно также какъ и матеріализмъ, не можетъ объяснить существованія истины и возможности познанія ея противоположная монистическая система, — абсолютный идеализмъ. Какъ извѣстно, идеализмъ, вопреки обычному понятію объ истинномъ познаніи, какъ о соотвѣтствіи мышленія и дѣйствительности, съ особенною настойчивостью проводитъ мысль именно о тожествѣ мышленія и бытія, какъ единственно возможномъ условіи истиннаго познанія. Но не трудно убѣдиться, что послѣдовательно проведенный идеалистическій принципъ также точно и по тѣмъ же причинамъ приведетъ насъ къ совершенному отрицанію истины, какъ и принципъ матеріализма. Въ самомъ дѣлѣ, если *все,* какъ въ области познанія, такъ и бытія, есть проявленіе и видоизмѣненіе *единаго,* назовемъ ли мы это единое абсолютнымъ или Божествомъ (въ пантеистическомъ смыслѣ), то какъ могутъ произойти изъ него столь радикальныя и взаимно исключающія себя противоположности, какъ знаніе и незнаніе, истина и ложь? Если абсолютное есть безразличное начало всего бытія и мышленія, если наше мыслящее *я* есть въ сущности проявленіе того же начала, то истина и ложь суть такіе же безразличныя, одинаково необходимыя и законосообразныя проявленія его бытія, какъ и всѣ другіе представляющіеся намъ контрасты и различія міроваго бытія. Существенное различіе между

истиною и ложью, между совершеннымъ и несовершеннымъ будетъ также уничтожено, какъ и въ матеріализмѣ. Если абсолютное не есть только безразличное начало бытія, но абсолютное совершенство, абсолютная истина бытія и мышленія, то и всѣ проявленія его, въ какихъ бы конкретныхъ формахъ они ни выражались, будутъ одинаково истинными и совершенными; лжи и заблужденія, какъ отрицанія истины, быть не можетъ; мы вступаемъ въ явное противорѣчіе съ дѣйствительнымъ ходомъ нашего мышленія и нашего познанія.

Чтобы уклониться отъ этого логическаго, разрушающаго идею истины, результата, идеализмъ иногда прибѣгаетъ къ рѣшительному средству, къ отрицанію отъ своего абсолютнаго всего несовершеннаго, неистиннаго какъ въ знаніи, такъ и въ бытіи. Въ области того и другаго проявленіемъ абсолютнаго служитъ только разумное, вѣчное и непреходящее; все неистинное и неразумное eo ipso и недѣйствительно; оно—отрицаніе подлиннаго бытія; только разумное, какъ говорилъ Гегель, дѣйствительно и только дѣйствительное разумно. Но полная неудача такого рѣшительнаго средства къ устраненію изъ абсолютнаго противорѣчій истины и лжи сейчасъ же становится очевидна, какъ скоро вспомнимъ, что ложь и заблужденіе не есть простое только отрицаніе или отсутствіе истины, но положительное и вполнѣ реальное несовершенство знанія, постоянно сопровождающееся въ явныхъ и осязательныхъ практическихъ результатахъ въ наукѣ, въ жизни частной и общественной. Не говоримъ о томъ, что, называя заблужденіе отрицаніемъ или отсутствіемъ истины, идеализмъ не объясняетъ, откуда оно могло возникнуть при безусловномъ единствѣ абсолютнаго, не допускающемъ никакихъ отрицаній или ограниченій? Не могло же оно вторгнуться откуда-либо извнѣ абсолютнаго, какъ ограничивающее и препятствующее стройности его развитія начало, потому что, допуская такое начало, мы уничтожимъ самый принципъ идеализма.

Если же, не прибѣгая къ такой крайней мѣрѣ, какъ игнорированіе, даже признаніе недѣйствительнымъ всего невытекающаго изъ природы абсолютнаго, мы станемъ смотрѣть на различіе истиннаго и неистиннаго, вообще, на различныя сте-

пени нашего знанія, какъ на относительное только различіе послѣдовательно идущихъ моментовъ въ процессѣ развитія абсолютнаго, причемъ предшествующій низшій моментъ назовемъ ложью, а другой высшій сравнительно съ нимъ—истиною, то и этимъ нисколько не объяснимъ факта несомнѣнной противоположности истины и заблужденія. Какимъ образомъ мы можемъ допустить въ абсолютномъ, поистинѣ заслуживающемъ такого названія, слѣдовательно, абсолютномъ не только по бытію, но и по совершенству, послѣдовательный переходъ отъ незнанія къ познанію, вообще, всѣ *качественныя* различія моментовъ развитія? Если процессъ развитія абсолютнаго есть дѣйствительно разумный и законосообразный процессъ, то и всѣ моменты его одинаково разумны и необходимы и противополагать ихъ въ области бытія субъективнаго, какъ истину и ложь, мы также мало имѣемъ права, какъ называть напр. въ процессѣ объективнаго бытія природы вчерашнее, предшествующее состояніе ея ложнымъ и неистиннымъ, а сегодняшнее, смѣнившее его, состояніе истиннымъ. Далѣе, еслибы различіе между истиною и неистиною сводилось въ сущности къ различію предшествующихъ и послѣдующихъ моментовъ развитія абсолютной идеи, то на самомъ дѣлѣ мы получили бы въ итогѣ такого развитія никакъ не истину, а скорѣе одну ложь и заблужденіе. Понятія истины и лжи становятся относительными; что сегодня истина, какъ высшій моментъ въ сравненіи съ предыдущими, то завтра неминуемо будетъ ложью, потому что смѣнится новымъ моментомъ въ развитіи абсолютной мысли. А такъ какъ процессъ развитія абсолютнаго безконеченъ, то въ итогѣ мы получаемъ безконечно идущій процессъ лжи и заблужденія, потому что каждый моментъ знанія, какъ бы онъ ни казался истиннымъ въ сравненіи съ прежнимъ, на самомъ дѣлѣ обреченъ на уничтоженіе, какъ переходный и, слѣдовательно, ложный по своей природѣ. Никакой постоянной, общеобязательной, безусловной истины при этомъ воззрѣніи нѣтъ и быть не можетъ.

Если, такимъ образомъ, ни матеріализмъ, ни идеализмъ, одинаково исходящіе изъ идеи о принципіальномъ тожествѣ мышленія и бытія въ одной абсолютной субстанціи (будетъ ли это матерія первыхъ, или абсолютное послѣднихъ), не

могутъ объяснить намъ факта существованія истины и истиннаго познанія, то, очевидно, мы возвращаемся назадъ, къ признанію различія между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ и, затѣмъ, къ признанію стоящаго выше ихъ и отличнаго отъ нихъ по существу высочайшаго Начала, какъ условія гармоническаго соотношенія того и другаго. Такъ какъ это Начало есть въ точномъ смыслѣ высочайшее и существенно отъ нихъ отличное по бытію и совершенствамъ, въ сравненіи съ которымъ какъ познающій субъектъ (міръ духовный), такъ и познаваемый объектъ (міръ чувственный) составляютъ бытіе условное, происшедшее, а потому и ограниченное, то этимъ дается ключъ и къ объясненію того, почему въ нашемъ познаніи являются отличія истины и лжи, совершенства и несовершенства, и почему оно является не какъ знаніе абсолютное, но какъ процессъ постепеннаго познаванія съ свободною возможностію даже неправильности этого процесса, возникновенія лжи и заблужденія. Но съ другой стороны, самый несомнѣнный фактъ возможности и дѣйствительности истиннаго познанія свидѣтельствуетъ о томъ, что между міромъ субъективнымъ и объективнымъ, между законами нашего познанія и бытія существуетъ внутреннее соотношеніе и связь, которая, какъ связь, очевидно, данная и не нами установленная, но нами только постепенно открываемая и познаваемая, необходимо предполагаетъ высочайшую Причину, отъ которой получило свое начало какъ мышленіе, такъ и бытіе мыслимое.

Представленное нами гносеологическое доказательство бытія Божія есть не что иное, какъ разъясненіе той же мысли о предустановленной гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ, которая для утвержденія достовѣрности нашего познанія предносилась уму Декарта и Лейбница. Различіе лишь въ томъ, что въ немъ мы исходимъ не изъ понятія о Богѣ, чтобы отсюда вывести или доказать необходимость такой гармоніи, какъ гарантіи и достовѣрности нашего познанія, но наоборотъ, исходя изъ несомнѣннаго, подтверждаемаго и опытомъ и общимъ сознаніемъ факта существованія истины, или что то же, предположенія гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ, мы спрашиваемъ о дѣйствительной причинѣ ея и находимъ, что такою причиною можетъ быть только Существо высо-

чайшее, первоисточникъ мышленія и бытія. Отсюда видно, что гносеологическое доказательство должно имѣть полную доказательную силу для всѣхъ тѣхъ философскихъ ученій, которыя допускаютъ возможность объективнаго познанія истины, признавая въ то же время принципіальное различіе познающаго субъекта и познаваемаго объекта. Окончательное же философское обоснованіе этой истины, составляющей основоположеніе гносеологическаго доказательства, должна дать намъ теорія нашего познанія, сопровождаемая критикою прямо или косвенно отрицающихъ это основоположеніе гносеологическихъ теорій матеріализма и идеализма, какъ объективнаго, такъ и субъективнаго.

---

5. Психологическое доказательство бытія Божія.

Онтологическое доказательство бытія Божія исходитъ изъ находящагося въ нашемъ умѣ понятія о Богѣ и путемъ логическаго анализа этого понятія старается доказать его объективную истину. Въ нашемъ умѣ есть понятіе о существѣ всесовершенномъ, но существованіе есть совершенство; итакъ мыслимое нами совершенное существо должно и въ дѣйствительности существовать; иначе мы допустимъ логическое противорѣчіе, — всесовершенное будетъ несовершеннымъ, такъ какъ въ немъ не будетъ доставать одного и важнѣйшаго совершенства, — реальнаго бытія. Вотъ формула онтологическаго доказательства. Но мы видѣли, что главный недостатокъ его, на который всегда и указывали его древніе и новые противники, состоитъ въ томъ, что оно въ свое основаніе полагаетъ мысль о Богѣ, какъ *данное,* несомнѣнно заключающееся въ нашемъ умѣ и необходимое понятіе, и потому считаетъ себя въ правѣ признавать несомнѣннымъ и тотъ выводъ, который оно дѣлаетъ изъ анализа этого понятія. Очевидно, что по крайней мѣрѣ по отношенію къ большей части нашихъ понятій такой способъ умозаключенія былъ бы неправильнымъ: отъ логическихъ свойствъ или признаковъ какого-либо понятія нельзя прямо заключать къ свойствамъ и и признакамъ реальнаго бытія. Такой способъ заключенія

возможенъ былъ бы при одномъ условіи, — еслибы мы предварительно доказали, что то понятіе, изъ котораго мы дѣлаемъ логическій выводъ, есть, дѣйствительно, правильное и вполнѣ состоятельное понятіе. Но онтологическое доказательство, исходя изъ понятія о Богѣ, очевидно, предполагаетъ то, что еще требуется доказать Этотъ недостатокъ, конечно, былъ скоро замѣченъ послѣдующими за Анзельмомъ защитниками этого доказательства и они старались восполнить его предварительнымъ разъясненіемъ права нашего разума заключать изъ понятія о Богѣ къ его бытію. Такое право одни изъ нихъ (Декартъ) находили въ томъ, что это понятіе есть особенное и исключительное среди другихъ понятій нашего разума; другіе (Лейбницъ) считали достаточнымъ для правильности вывода предварительно доказать только логическую состоятельность и непротиворѣчіе понятія о Богѣ. Но независимо отъ удачи или неудачи подобныхъ попытокъ, изъ нихъ несомнѣнно видно одно, что онтологическому доказательству, какъ выводу истины бытія Божія изъ понятія о Немъ, необходимо долженъ предшествовать анализъ самой идеи о Богѣ, съ цѣлью показать, дѣйствительно ли эта идея по своему характеру и происхожденію выдѣляется изъ всѣхъ другихъ понятій нашего разума и потому сама въ себѣ можетъ носить ручательство своей истины. Такой анализъ, очевидно, долженъ быть не только логическимъ, — раскрытіемъ признаковъ въ ней заключающихся, но и психологическимъ, то-есть указаніемъ происхожденія ея въ нашемъ духѣ. Потому что только въ такомъ случаѣ мы можемъ быть убѣждены, что особенность этой идеи въ ряду другихъ есть не только формально-логическая, нами самими установленная, но и реальная или объективная, если докажемъ, что она не отъ насъ происходитъ, но имѣетъ свой источникъ гдѣ-либо внѣ насъ, производится въ насъ какимъ-либо объективнымъ факторомъ.

Отсюда опредѣляется и содержаніе новаго, основаннаго на идеѣ Божества и названнаго нами *психологическимъ*, доказательства бытія Божія и его отношеніе къ основанному на той же идеѣ, — онтологическому. По своему принципу и содержанію психологическое доказательство сходно съ онтологическимъ, такъ какъ то и другое исходитъ изъ идеи о Богѣ; но по способу вывода заключенія изъ этого принципа

оно существенно отъ него отлично и сближается съ космологическимъ и телеологическимъ. Тогда какъ онтологическое доказательство, полагая въ свое основаніе понятіе о Богѣ какъ данное, по одному изъ признаковъ этого понятія заключаетъ о причинѣ его происхожденія въ нашемъ умѣ и находитъ, что такою вполнѣ адекватною и объясняющею это происхожденіе причиною можетъ быть только Существо высочайшее, способъ заключенія здѣсь, очевидно, тотъ же, какъ и въ двухъ указанныхъ нами, — заключеніе отъ дѣйствія къ причинѣ.

Психологическое доказазательство бытія Божія, которое иначе можно назвать доказательствомъ изъ существованія въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ, впервые и съ особенною отчетливостью раскрыто Декартомъ *). Вотъ содержаніе этого доказательства.

Разсматривая существующія въ нашемъ умѣ представленія и понятія (идеи, — по терминологіи Декарта), чтобы открыть ихъ первоначальный источникъ, мы легко находимъ такой источникъ или въ впечатлѣніяхъ міра внѣшняго или въ насъ же самихъ. Но среди этихъ идей встрѣчается одна, свойства которой таковы, что ее не легко вывести изъ извѣстныхъ источниковъ познанія. Это—идея Божества. Не только самый объектъ этой идеи не доступенъ наблюденію внѣшнихъ и внутренняго чувства, посредствомъ которыхъ мы получаемъ познаніе о реальныхъ предметахъ, но и самыя свойства, нами ему приписываемыя, такого рода, что повидимому не могутъ быть объяснены ни изъ какого извѣстнаго намъ источника познанія.

---

*) До Декарта встрѣчаются только нѣкоторые отрывочные намеки на это доказательство. Наиболѣе ясное указаніе на него находимъ у ближайшаго по времени предшественника Декарта, Кампанеллы (+1639). Подобно Августину и многимъ схоластикамъ онъ исходитъ изъ факта самодостовѣрности собственнаго существованія, чтобы отсюда вывести заключеніе о бытіи Божіемъ. Изъ существованія въ нашемъ умѣ представленія о Богѣ Кампанелла старается доказать реальное Его бытіе, но не онтологически, какъ Анзельмъ, а психологически. Какъ существо конечное, я не могу самъ произвести идею безконечнаго, превышающаго міръ, Существа, но напротивъ только такое Существо (которое поэтому должно быть дѣйствительнымъ) можетъ сообщить мнѣ эту идею: Ueberweg, Grundriss d. Gesch. d. Philosophie. 1875 Th. III. 29.

Откуда могла бы явиться во мнѣ такая идея? Для правильнаго отвѣта на этотъ вопросъ нужно имѣть въ виду то несомнѣнное логическое положеніе, что въ слѣдствіи или въ явленіи никогда не можетъ заключаться больше, чѣмъ сколько есть въ причинѣ. „И для здраваго смысла очевидно“, говоритъ Декартъ, „что въ дѣйствующей и всецѣлой причинѣ должно быть по крайней мѣрѣ столько реальности, сколько находится въ ея дѣйствіи. Потому что, откуда дѣйствіе можетъ сообщить ему эту реальность, если сама не имѣетъ ея въ себѣ? Отсюда слѣдуетъ не только то, что ничтожество не можетъ произвести никакой вещи, но равнымъ образомъ и то, что болѣе совершенное, то-есть содержащее въ себѣ болѣе реальности, не можетъ быть слѣдствіемъ менѣе совершеннаго и отъ него зависѣть *).

Прилагая теперь это логическое требованіе къ предполагаемымъ источникамъ идеи о Богѣ, Декартъ, прежде всего, прямо отвергаетъ возможность происхожденія ея отъ чувствъ внѣшнихъ. Что она не можетъ быть дана впечатлѣніями чувственными или происходить изъ ихъ комбинаціи, эту истину онъ почитаетъ настолько очевидною, что не стоитъ ее доказывать. Декарта занимаетъ болѣе вопросъ: не можетъ ли идея о Богѣ быть произведеніемъ разсудка,—и приходитъ къ заключенію, что умъ человѣка не можетъ быть признанъ достаточною, производящею ее, причиною именно потому, что здѣсь причина, вопреки выставленному имъ логическому требованію, заключала бы въ себѣ меньше, чѣмъ сколько есть въ слѣдствіи.

„Подъ именемъ Бога“, говоритъ Декартъ, „я понимаю субстанцію безконечную, вѣчную, неизмѣняемую, независимую, всевѣдущую, всемогущую, которою какъ я, такъ и другія существа... сотворены и произведены“.

„Эти преимущества такъ велики, что чѣмъ внимательнѣе я ихъ разсматриваю, тѣмъ менѣе убѣжденъ, чтобы идея, которую я о нихъ имѣю, могла имѣть начало отъ меня самого. Конечно, идея субстанціи могла бы быть во мнѣ потому, что я самъ есмь субстанція. Но тѣмъ не менѣе я не могъ бы имѣть идеи о субстанціи безконечной, — я, существо

*) Oeuvres de Descartes, ed. p. J. Simon, 1860. p, 85, 86.

конечное, если она не была положена во мнѣ какою-либо субстанціею, которая истинно безконечна“ *).

Но не есть ли эта идея безконечнаго и всесовершеннаго простое отрицаніе конечнаго и ограниченнаго? Нѣтъ. „Я не долженъ воображать, будто я понимаю безконечное не черезъ истинную идею, а только чрезъ отрицаніе того, что конечно, точно также, какъ я, напримѣръ, понимаю покой и мракъ чрезъ отрицаніе движенія и свѣта. Потому что я ясно вижу, что находится болѣе реальности въ безконечной субстанціи, чѣмъ въ конечной, и слѣдовательно, что я нѣкоторымъ образомъ имѣю понятіе о безконечномъ прежде, чѣмъ о конечномъ, т.-е. о Богѣ прежде, чѣмъ о себѣ самомъ. Ибо какимъ образомъ мнѣ возможно было бы знать, что я сомнѣваюсь, что я желаю, то-есть, что мнѣ недостаетъ чего-либо и что я не есмь всесовершенъ, еслибы я не имѣлъ въ себѣ никакой идеи существа болѣе совершеннаго, чѣмъ мы, посредствомъ сравненія съ которымъ я познавалъ бы недостатки своей природы?“

Что идея о Богѣ не есть понятіе отрицательное и, слѣдовательно, лишенное всякаго реальнаго содержанія, объ этомъ несомнѣнно свидѣтельствуетъ также ея ясность и раздѣльность, — качества, по Декарту, составляющія признакъ всякаго подлиннаго знанія. Въ этой идеѣ всецѣло заключается все, что только мой духъ понимаетъ ясно и раздѣльно о чемъ бы то ни было реальномъ, истинномъ и совершенномъ. „И не препятствуетъ ей быть истинною то, что я не постигаю безконечнаго вполнѣ и что въ Богѣ встрѣчается многое, чего я не могу понять и можетъ быть даже коснуться моею мыслію; потому что въ самой природѣ безконечнаго заключается уже то, что я, существо конечное и ограниченное, не могу Его постигнуть. Достаточно того, что я понимаю это и что я признаю, что всѣ вещи, о которыхъ я имѣю ясное понятіе и въ которыхъ есть какое-либо совершенство и можетъ быть безконечное множество другихъ, мнѣ неизвѣстныхъ, находятся въ Богѣ формально и въ высочайшей степени (formellement ou eminemment), достаточно знать это, чтобы идея, которую я имѣю о Немъ, была самою истин-

*) Ibid. p. 89, 90.

ною, самою ясною и раздѣльною изъ всѣхъ находящихся въ моемъ умѣ".

„Но можетъ-быть я что-нибудь больше, чѣмъ воображаю, и что всѣ совершенства, которыя я приписываю природѣ Божества, находятся во мнѣ какимъ-нибудь образомъ въ возможности, хотя они не проявились еще и не обнаружили себя дѣйствіями? Дѣйствительно, я знаю по опыту, что мое сознаніе возрастаетъ и усовершается мало-по-малу, и я не вижу ничего, что могло бы воспрепятствовать такому большему и большему его возрастанію даже въ безконечность; не вижу, почему бы, когда оно такимъ образомъ возрастетъ и усовершится, не могъ бы я собственными средствами пріобрѣсть и всѣ другія совершенства божеской природы и почему бы возможность или сила, которую я имѣю для пріобрѣтенія этихъ совершенствъ, не была бы достаточною и для того, чтобы произвести въ моемъ умѣ и ихъ идеи".

„Однакоже, всматриваясь ближе, я нахожу, что этого не можетъ быть. Правда, что мои познанія пріобрѣтаютъ съ каждымъ днемъ новыя степени совершенства и что въ моей природѣ гораздо больше заключается въ возможности, чѣмъ сколько я имѣю въ дѣйствительности; но тѣмъ не менѣе эти преимущества никоимъ образомъ не приближаются къ идеѣ Божества, въ которой ничего не встрѣчается только въ возможности, но все есть въ дѣйствительности и на самомъ дѣлѣ. И не служитъ ли неопровержимымъ и самымъ вѣрнымъ доказательствомъ моего несовершенства въ сознаніи моемъ даже то, что оно возрастаетъ постепенно и что мои совершенства умножаются мало-по-малу? Далѣе, хотя мои совершенства умножаются болѣе и болѣе, тѣмъ не менѣе меня не оставляетъ сознаніе, что моя природа никогда не сдѣлается безконечною, потому что никогда не достигнетъ такой степени совершенства, чтобы не была способною пріобрѣтать еще высшее какое-либо совершенство. Но Бога я понимаю дѣйствительно безконечнымъ и въ столь высшей степени, что Онъ ничего уже не можетъ прибавить къ высочайшему совершенству, какимъ обладаетъ. Наконецъ, я хорошо знаю и то, что объективная сущность идеи не можетъ быть произведена существомъ, которое существуетъ только въ возможности и которое, соб-

ственно говоря, есть ничто, но только существомъ дѣйствительнымъ".

„Нельзя также воображать и того, чтобы многія причины соединялись вмѣстѣ, чтобы произвести мое понятіе о Богѣ, что отъ одной напр. *я* получилъ идею одного изъ совершенствъ, какія приписываю Богу, а отъ другой—идею другаго какого-либо совершенства, такъ что всѣ эти совершенства находятся каждое въ какой-либо части вселенной, но не встрѣчаются всѣ вмѣстѣ и соединенными въ одномъ, которое и было бы Божествомъ. Потому что, напротивъ, единство, простота или нераздѣльность всѣхъ предикатовъ или совершенствъ, которыя находятся въ Богѣ, и есть одно изъ главныхъ совершенствъ, которыя я признаю находящимися въ немъ. При томъ, идея единства всѣхъ совершенствъ Бога не могла бы быть произведена во мнѣ никакою причиною, отъ которой бы я не получилъ также идей и всѣхъ другихъ совершенствъ, потому что такая причина не могла бы произвести того, чтобы я понималъ всѣ ихъ соединенными вмѣстѣ и нераздѣльно, не давши мнѣ въ то же время познанія и о томъ, что такое эти совершенства и какимъ образомъ я долженъ ихъ понимать".

Изслѣдованіе „о способѣ, какъ я пріобрѣтаю идею о Богѣ", приводитъ Декарта къ слѣдующему заключенію: „Я не получилъ этой идеи путемъ чувствъ, такъ какъ она никогда не представляется мнѣ противъ моего ожиданія, какъ это бываетъ съ обыкновенными идеями чувственныхъ предметовъ, когда эти предметы представляются органамъ внѣшнихъ чувствъ; она не можетъ быть также чистымъ произведеніемъ или фикціею моего духа, такъ какъ не въ моей власти выдумать ея содержаніе, прибавить къ ней что-либо или убавить. Слѣдовательно, не остается ничего болѣе какъ сказать, что эта идея рождена и произведена вмѣстѣ со мною съ тѣхъ поръ, какъ я сотворенъ... И по истинѣ не должно казаться страннымъ, что Богъ, создавая меня, вложилъ въ мой духъ эту идею такъ, чтобы она служила какъ бы знакомъ (клеймомъ) подобнымъ тому, какой художникъ оттискиваетъ на своемъ произведеніи... Вся сила моего аргумента, который я употребилъ здѣсь для доказательства бытія Божія, состоитъ въ томъ, что

я признаю невозможнымъ имѣть идею о Богѣ, если Богъ не существуетъ“ *).

Декарту вполнѣ и нераздѣльно принадлежитъ честь открытія такого способа или метода доказательства бытія Божія, который при строгомъ и всестороннемъ его примѣненіи можетъ гораздо надежнѣе и вѣрнѣе привести къ своей цѣли, чѣмъ такъ-называемое онтологическое доказательство, которое также исходитъ изъ идеи о Богѣ, но выводитъ изъ нея заключеніе совершенно инымъ путемъ. Дѣйствительно, если мы, имѣя передъ собою понятіе о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ, спросимъ о его происхожденіи и внимательно пересмотрѣвъ всѣ возможные и предполагаемые источники нашихъ познаній, найдемъ, что ни одинъ изъ нихъ не можетъ произвести этого понятія, то единственный и вполнѣ логическій результатъ здѣсь можетъ быть только тотъ, что идея о Богѣ можетъ произойти только отъ соотвѣтствующей себѣ и единственно достаточной причины, отъ самого Бога. Такимъ образомъ существованіе въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ необходимо ведетъ къ признанію бытія Божества.

Но Декарту, какъ мы сказали, принадлежитъ честь только первой мысли и указанія правильнаго метода психологическаго доказательства бытія Божія; но самый способъ раскрытія его далеко не удовлетворителенъ. Это и было главною причиною, почему столь плодотворною мыслію его доказательства, къ сожалѣнію, не воспользовались надлежащимъ образомъ послѣдовавшіе за нимъ философы и въ метафизикахъ оно было оставлено въ тѣни и даже совершенно забыто, такъ что Кантъ въ своей критикѣ господствовавшихъ въ его время доказательствъ бытія Божія былъ вправѣ совершенно его игнорировать. Кромѣ недостатковъ, заключавшихся въ самомъ построеніи этого доказательства, поводомъ къ незаслуженному пренебреженію его могли быть и другія внѣшнія причины. По содержанію оно у Декарта тѣсно примыкаетъ къ его теоріи врожденныхъ идей и раскрывается въ связи съ нею. Удары, нанесенные этой теоріи англійскими эмпириками и казавшіеся въ то время рѣшительными, отразились и на этомъ доказательствѣ, хотя связь его съ этой теоріей не такъ существенна,

*) Oeuvres de Descartes. Ed. p. J. Simon. 1860. Meditat. III, p. 91—96.

какъ то можетъ показаться на первый взглядъ. Ближайшимъ образомъ оно говоритъ только то, что объяснить происхожденіе въ насъ идеи о Богѣ мы можемъ не иначе, какъ признавъ существованіе высочайшаго Существа—Бога. Что же касается до самаго *способа* происхожденія ея отъ Бога, то вопросъ о немъ остается открытымъ и для состоятельности психологическаго доказательства не требуетъ необходимо рѣшенія его въ смыслѣ *врожденности* идей *). Другая причина забвенія въ философіи разсматриваемаго нами доказательства чисто формальная и методологическая. При полномъ и всесторонненъ его раскрытіи, оно неизбѣжно должно быть довольно сложнымъ, такъ какъ идетъ путемъ отрицательнымъ и предполагаетъ критическій пересмотръ не только различныхъ источниковъ познанія, но и философскихъ попытокъ вывести идею о Богѣ изъ того или другаго источника. При такомъ своемъ характерѣ, оно нелегко поддавалось сжатому изложенію въ системахъ метафизики и не укладывалось въ тѣсныя рамки спеціальнаго трактата о доказательствахъ бытія Божія. При этомъ условіи опустить его казалось тѣмъ удобнѣе, что оно обыкновенно смѣшивалось съ онтологическимъ (слѣды такого смѣшенія есть и у Декарта) и при рѣшительномъ предпочтеніи послѣдняго могло показаться только излишнею варіаціей его.

Въ основу нашего изложенія психологическаго доказатель-

---

*) Главныхъ объясненій происхожденія идеи о Богѣ можно указать три: теорія врожденности этой идей, принадлежащая Декарту и Лейбницу; теорія непосредственнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ, по которому идея о Богѣ получается путемъ внутренняго опыта и вѣры, аналогично съ тѣмъ путемъ, какимъ получаются представленія о внѣшнихъ предметахъ путемъ внѣшняго опыта; и, наконецъ, болѣе религіозная, чѣмъ философская теорія традиціонализма, по которой это воздѣйствіе допускается только въ первый моментъ историческаго существованія человѣка, еще неповрежденнаго и способнаго къ воспріятію божественнаго Откровенія; затѣмъ она сохраняется въ словѣ и передается путемъ религіознаго преданія. Какая изъ этихъ трехъ теорій болѣе удовлетворительна, рѣшеніе этого вопроса не имѣетъ ближайшаго отношенія къ настоящему нашему изслѣдованію.

ства бытія Божія мы полагаемъ доказательство Декарта, методъ котораго мы признали вполнѣ правильнымъ, и постараемся лишь указать и по возможности восполнить тѣ недостатки, которые въ немъ откроются.

Логическимъ исходнымъ началомъ своего доказательства Декартъ полагаетъ несомнѣнное „и для здраваго смысла очевидное“ положеніе, что въ дѣйствіи не можетъ заключаться болѣе того, чѣмъ сколько есть въ производящей причинѣ и что, поэтому, болѣе совершенное или болѣе содержащее въ себѣ реальности не можетъ быть слѣдствіемъ менѣе совершеннаго и отъ него происходить. На основаніи этого положенія, идея о Богѣ, какъ Существѣ абсолютно совершенномъ, не можетъ происходить отъ причинъ ограниченныхъ и несовершенныхъ; она предполагаетъ адекватную себѣ, всесовершенную причину—Существо высочайшее.

Но такъ ли неоспоримо это положеніе, отъ котораго, очевидно, зависитъ логическая сила психологическаго доказательства, какъ кажется Декарту? „Неправда“, говорятъ намъ противники этого доказательства, „будто причина извѣстнаго дѣйствія должна заключать въ себѣ по крайней мѣрѣ столько же, если еще не болѣе совершенства, чѣмъ сколько заключаетъ въ себѣ дѣйствіе, потому что опытъ постоянно показываетъ намъ, что изъ несовершеннаго происходитъ совершенное. Если же на это скажутъ, что болѣе совершенное должно уже какъ зародышъ или какъ способность къ развитію заключаться въ несовершенномъ, изъ котораго оно происходитъ, то и въ этомъ случаѣ должно допустить, что дѣйствіе совершеннѣе причины, такъ какъ развившееся совершенство во всякомъ случаѣ должно быть совершеннѣе, чѣмъ неразвившееся еще и въ зародышѣ находящееся“. На этомъ основаніи нѣтъ никакой нужды предполагать для объясненія существованія въ насъ идеи о Существѣ всесовершенномъ и причину всесовершенную; она можетъ произойдти и изъ причинъ несовершенныхъ *).

Но все это возраженіе основано на смѣшеніи эмпирической послѣдовательности данныхъ явленій съ ихъ причинною связью, на заключеніи: post hoc, ergo propter hoc. Предметъ, который былъ несовершеннымъ, сталъ за тѣмъ болѣе совершеннымъ;

*) Reichlin-Meldegg. Einleitung zur Philosophie, 1870, p. 81—82.

слѣдовательно, причина его совершенства заключается въ предшествующемъ несовершенномъ его состояніи. Но такое заключеніе не можетъ быть оправдано логикою, ибо оно не даетъ никакого требуемаго ею достаточнаго основанія для объясненія, откуда возникло совершенство въ предметѣ, бывшемъ дотолѣ несовершеннымъ. Предполагается, что совершенство, явившееся въ предметѣ, есть новое качество или свойство, котораго въ немъ прежде не было, слѣдовательно, оно должно имѣть достаточную причину своего появленія; но можетъ ли быть такою причиною только прежнее несовершенное состояніе предмета? Очевидно, нѣтъ; отсутствіе, небытіе совершенства, ничтожество, какъ выражается Декартъ, не можетъ произвести никакой вещи, никакого положительнаго качества. Итакъ, для объясненія совершенства, котораго прежде не было, должна быть признана положительная причина, заключающая въ себѣ условія или возможность появленія этого совершенства, слѣдовательно, причина столько же, если не болѣе, совершенная.

Чтобы сдѣлать это абстрактное разъясненіе болѣе наглядным, воспользуемся примѣромъ, на который находимъ нѣкоторый намекъ въ самомъ возраженіи, примѣромъ зародыша или сѣмени. Сѣмя развивается въ роскошное растеніе; повидимому, мы здѣсь видимъ фактъ происхожденія совершеннаго изъ несовершеннаго. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Дѣйствительно ли въ одномъ только фактѣ существованія сѣмени (несовершеннаго) мы видимъ *достаточную* причину появленія растенія (совершеннаго) и имѣемъ право сказать поэтому, что несовершенное произвело совершенное? Прежде всего, чтобы изъ сѣмени выросло растеніе, нужна вся сумма благопріятствующихъ произрастанію условій, извѣстная почва, климатъ, дѣйствіе свѣта, тепла и пр., всѣ эти условія являются дополнительными причинами происхожденія даннаго растенія. Эти же причины предполагаютъ въ свою очередь совокупность и законосообразное дѣйствіе всѣхъ силъ природы, ихъ данное соотношеніе въ цѣломъ строѣ міра, такъ что, строго говоря— для того, чтобы изъ сѣмени выросло растеніе, нужна вся вселенная въ томъ видѣ, какъ она существуетъ, слѣдовательно, нужна причина во всякомъ случаѣ болѣе реальная и совершенная, чѣмъ сѣмя. Конечно, и въ самомъ сѣмени независимо отъ внѣшнихъ причинъ его превращенія въ растеніе должна

быть дана сила или способность произростать и образовать растеніе при данныхъ условіяхъ. Но и эта сила въ свою очередь также обязана своимъ происхожденіемъ и дѣйствіемъ той же совокупности причинъ, заключающихся въ данномъ строѣ природы, отъ которыхъ зависѣло и внѣшнее ея обнаруженіе; и она произошла отъ чего-либо болѣе реальнаго и совершеннаго, чѣмъ сама. То, что мы сказали о сѣмени и растеніи, можетъ быть приложено и ко всѣмъ фактамъ, гдѣ эмпирически возникаетъ совершенное изъ несовершеннаго. Если мы разсмотримъ и прослѣдимъ всѣ условія, нужныя для возникновенія какого-либо совершенства, то увидимъ, что совокупность ихъ составляетъ нѣчто болѣе совершенное, чѣмъ происшедшее изъ нихъ явленіе.

Однакоже, говорятъ, и при этомъ не вполнѣ уничтожена возможность происхожденія совершеннаго изъ несовершеннаго. Положимъ, вся совокупность данныхъ причинъ извѣстнаго совершеннаго явленія, взятая какъ цѣлое, представляетъ собою нѣчто болѣе реальное и болѣе совершенное, чѣмъ это явленіе; положимъ, что въ ней заключается возможность его, самое явленіе in potentia. Но тотъ уже фактъ, что явилось или осуществилось возможное совершенство, котораго прежде не было, не говоритъ ли, что совершенное произошло изъ несовершеннаго, что дѣйствіе въ нѣкоторомъ родѣ можетъ быть совершеннѣе причины? Вѣдь растеніе совершеннѣе сѣмени, животное зародыша, изъ котораго оно явилось? Но эти и подобные факты указываютъ лишь на то, что въ силу закона послѣдовательности міроваго развитія можетъ произойти нѣкоторое явленіе (совершенство), котораго прежде не было, но никакъ не то, чтобы самое это явленіе было совершеннѣе причины его производящей. Міръ, какъ цѣлое, служащее причиною происхожденія и сѣмени и растенія, не станетъ совершеннѣе отъ того, что сѣмя превратилось въ растеніе. Возьмемъ другой примѣръ. Художественное произведеніе, существовавшее въ головѣ поэта, поэма въ возможности написана, перешла въ дѣйствительность. Положимъ, что написанная поэма совершеннѣе возможной или существовавшей только въ мысли и въ этомъ смыслѣ допустимъ, что изъ менѣе совершеннаго явилось нѣчто болѣе совершенное. Говоритъ ли это, что дѣйствіе можетъ быть совершеннѣе

причины его произведшей? Это могло бы быть только тогда, еслибы задуманная поэма сама собою какъ-нибудь превратилась въ написанную, словомъ, еслибы существованіе первой было единственною причиною явленія послѣдней. Но на самомъ дѣлѣ тотъ придатокъ или то совершенство, которое отличаетъ написанную поэму отъ ненаписанной, зависитъ не отъ самой поэмы, а отъ автора, который служитъ одинаковою причиной происхожденія какъ первой, такъ и послѣдней, причиною, во всякомъ случаѣ, болѣе совершенною, чѣмъ его произведеніе.

Итакъ, эмпирическій законъ развитія совершеннаго изъ несовершеннаго нисколько не противорѣчитъ логическому закону достаточнаго основанія, требующему, чтобы въ производящей причинѣ было столько же, если не болѣе реальности, сколько заключается въ произведенномъ ею дѣйствіи.

Теперь обезпечивъ логическій принципъ, положенный Декартомъ въ основу психологическаго доказательства бытія Божія, перейдемъ къ самому доказательству.

Формулировать это доказательство можно такимъ образомъ: въ насъ есть идея о Богѣ, какъ существѣ неограниченномъ и всесовершенномъ; но происхожденіе этой идеи не можетъ быть объяснено изъ тѣхъ источниковъ познанія, изъ которыхъ мы получаемъ понятія о предметахъ эмпирическихъ, условныхъ и ограниченныхъ; слѣдовательно, для объясненія ея существованія въ насъ, мы должны предположить причину особенную, вышечувственную,—Божество.

Очевидно, что главная сила, центръ тяжести этого доказательства заключается въ средней его мысли, именно, что идея о Богѣ не можемъ происходить изъ обыкновенныхъ источниковъ познанія. Для подтвержденія этой мысли должны быть направлены всѣ усилія нашего доказательства, потому что отъ этого зависитъ вся его судьба. Нужно пересмотрѣть всѣ такъ-сказать возможности происхожденія идеи о Богѣ, чтобы имѣть право остановиться на единственно возможномъ заключеніи о происхожденіи ея отъ Существа высочайшаго, бытіе котораго она также неоспоримо доказывала бы, какъ бытіе дѣйствія существованіе соотвѣтствующей себѣ причины. Но всѣ ли эти возможности пересмотрѣны и обстоятельно устранены за тѣмъ Декартомъ?

Первый ближайшій источникъ нашего познанія,—это чувства

внѣшнія и получаемыя при помощи ихъ представленія о внѣшнихъ предметахъ. Декартъ, конечно, былъ вправѣ не останавливаться долго на внѣшнихъ чувствахъ при отысканіи источника нашей идеи о Богѣ, такъ какъ понятіе о Немъ, очевидно, не имѣетъ ничего общаго съ представленіями чувственныхъ, ограниченныхъ пространствомъ и временемъ и условныхъ по происхожденію, предметовъ. Правда, Декарту не были неизвѣстны философы, которые думали искать перваго источника идеи о Богѣ въ чувственныхъ ощущеніяхъ, возбуждаемыхъ различными предметами и явленіями природы, то величественными и благотворными, то грозными и необычайными. Но такія мнѣнія не могли нисколько обезсилить или ослабить то его положеніе, что чувства внѣшнія не могутъ дать намъ идеи о Богѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы даже допустимъ относительную вѣрность подобнаго рода теорій *), то онѣ могутъ имѣть только тотъ смыслъ, что извѣстныя внѣшнія явленія природы служатъ внѣшними и случайными мотивами возникновенія въ насъ идеи о Богѣ или побужденіями къ созданію ея нашею душею, но никакъ не прямою причиною ея дѣйствительнаго происхожденія, по совершенному несоотвѣтствію чувственныхъ ощущеній, непосредственно возбуждаемыхъ въ насъ явленіями природы, съ тѣми представленіями о Божествѣ, которыя создаются по поводу ихъ нашею душею. Мотивъ или случайное условіе образованія въ нашей душѣ извѣстнаго понятія или представленія вовсе не тоже, что производящая его причина. Такъ, напр. страхъ при грозномъ явленіи природы могъ пробудить въ насъ идею о Богѣ или дать первый толчекъ мысли къ образованію понятія о немъ, но не могъ создать боговъ, какъ говорилъ Лукрецій. Такъ желаніе защитить себя отъ неблагопріятныхъ климатическихъ вліяній могло возбудить человѣческую мысль къ изобрѣтенію жилищъ, одежды, земледѣлія; но странно было бы искать именно въ этихъ климатическихъ вліяніяхъ, а не въ самомъ разумѣ человѣка, единственной причины цивилизаціи и техническихъ изобрѣтеній. Самымъ наглядымъ опроверженіемъ подобнаго мнѣнія былъ бы тотъ простой фактъ, что животныя, наряду съ чело-

*) Чего однакоже допустить нельзя (ср. Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 2. вып. 1. стр. 100—108).

вѣкомъ подверженныя этимъ климатическимъ вліяніямъ, не создали однакоже ничего подобнаго.

Правда, въ тѣхъ самыхъ предметахъ и явленіяхъ, которыя возбуждаютъ религіозныя идеи, должно заключаться нѣчто характеристическое и особенное, что способно сдѣлать именно эти, а не другіе предметы такими возбуждающими мотивами. Но эта особенность ихъ опять опредѣляется не самыми эмпирическими предметами, какъ таковыми, а тѣмъ смысломъ и значеніемъ, которыя вкладываетъ въ нихъ человѣкъ, тѣмъ свѣтомъ, которымъ онъ ихъ освѣщаетъ. Иначе мы не объяснимъ, почему тѣ же самые предметы и явленія не возбуждаютъ никакихъ религіозныхъ представленій у животныхъ, или почему въ самомъ родѣ человѣческомъ тѣ предметы, которые на однихъ и въ одно время производятъ религіозныя впечатлѣнія, не производятъ никакого дѣйствія на другихъ и въ другое время. Для дикаря, говоритъ Бюхнеръ, извѣстныя силы и явленія *кажутся* сверхъестественными. Но откуда же, спрашивается, взялось у насъ это самое понятіе о сверхъестественномъ? Понятіе сверхъестественнаго въ противоположность естественному указываетъ на нѣчто такое, что выше чувственнаго представленія естественныхъ вещей, что лежитъ за ними. Очевидно поэтому, что самое понятіе о сверхъестественномъ указываетъ уже на нѣчто вышечувственное, божественное,— и это понятіе привносится человѣкомъ къ представленіямъ естественныхъ вещей, а не дается ими.

Но если Декартъ могъ безъ ущерба для своего доказательства оставить безъ вниманія теоріи, производящія идею о Богѣ изъ непосредственныхъ чувственныхъ впечатлѣній, то никакъ нельзя сказать того же о дальнѣйшей болѣе сложной комбинаціи эмпирическихъ представленій, источникъ которыхъ заключается въ самомъ нашемъ духѣ. То, что Декартъ понимаетъ подъ чувственнымъ познаніемъ, составляетъ только низшую, болѣе грубую и непосредственную его форму. Но обращая вниманіе на всю совокупность нашихъ представленій, онъ не могъ не замѣтить, что въ нашей душѣ находятся не только чисто эмпирическія представленія, составляющія болѣе или менѣе точныя копіи дѣйствительныхъ вещей, но и представленія, составленныя хотя на основаніи первоначальныхъ эмпирическихъ данныхъ, но подъ вліяніемъ нѣкоторой особен-

ной присущей намъ силы до такой степени видоизмѣненныя и удалившіяся отъ представленій дѣйствительныхъ вещей, что на первый разъ они кажутся неимѣющими съ ними ничего общаго. Эти представленія—образы фантазіи, а сила, создавшая ихъ — воображеніе. Имѣя теперь въ виду, что фантазія свободно производитъ такія представленія, которымъ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности, невольно раждается вопросъ: не есть ли и идея Божества произведеніе той же силы? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ даютъ всѣ атеистическія теоріи происхожденія идеи о Богѣ. Различіе лишь въ томъ, признаютъ ли они воображеніе только содѣйствующею силою въ образованіи идеи о Богѣ или видятъ въ ней единственный и коренной источникъ послѣдней, какъ, напримѣръ, Фейербахъ.

Но анализъ идеи о Богѣ скоро указываетъ въ ней такія черты, которыя никакъ не могутъ быть предметомъ нашей творческой фантазіи. По своимъ первоначальнымъ составнымъ элементамъ произведенія фантазіи находятся въ самой тѣсной зависимости отъ представленій чувственныхъ; фантазія только свободно комбинируетъ эти представленія или отдѣльныя ихъ черты, видоизмѣняетъ, увеличиваетъ или уменьшаетъ ихъ по произволу или подъ вліяніемъ эстетическихъ требованій, но она не можетъ создать ничего абсолютно новаго,— представленія, элементовъ для котораго не заключалось бы въ чувственной дѣйствительности. Но въ идеѣ о Богѣ мы встрѣчаемъ именно такія черты, которыя никоимъ образомъ не могутъ образоваться путемъ самаго смѣлаго комбинированія элементовъ чувственныхъ представленій. Такъ, напримѣръ, Божество мы мыслимъ абсолютнымъ духомъ, существомъ самосущимъ, первою причиною бытія, вѣчнымъ, безконечнымъ и пр. Но всѣ эти признаки составляютъ рѣшительное противорѣчіе тѣмъ чувственнымъ представленіямъ, надъ которыми оперируетъ фантазія и изъ которыхъ создаетъ свои образы. Самое смѣлое фантастическое представленіе есть однакоже по существу своему чувственное представленіе и можетъ дать намъ конкретный образъ только *ограниченнаго* пространствомъ и временемъ объекта; но оно не можетъ сообщить намъ какого бы то ни было понятія о духовномъ, неограниченномъ, безконечномъ.

Однакоже, скажутъ намъ, опытъ показываетъ, что на самомъ

дѣлѣ всѣ религіозныя представленія были, по крайней мѣрѣ первоначально, именно фантастическими представленіями; въ миѳологіяхъ всѣхъ народовъ мы видимъ чистый продуктъ фантазіи. Но тотъ же опытъ показываетъ намъ, что таковыми они оставались только на первой стадіи развитія религіознаго сознанія и то не всего человѣческаго рода; что при дальнѣйшемъ его развитіи эти элементарныя формы мало-помалу отступали на задній планъ и затѣмъ исчезали, смѣняясь лишенными всякой чувственной окраски понятіями о Богѣ. Идея о Богѣ является здѣсь не въ формѣ различныхъ фантастическихъ представленій о богахъ языческихъ религій, но въ видѣ основаннаго на требованіяхъ чистаго разума и соглашеннаго съ его требованіями понятія о Богѣ. Съ этой точки зрѣнія, обязанное отчасти своимъ происхожденіемъ фантазіи, миѳологическое представленіе оказывается не болѣе, какъ только низшею и далеко не адекватною своему предмету формой религіознаго сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы все содержаніе религіозной идеи давалось фантазіею и одною только фантазіей, то какъ скоро разумъ созналъ бы несостоятельность произведеннаго этой силою представленія о Богѣ, религіозная идея должна бы сама собою уничтожиться. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Мыслители Греціи, впервые ясно сознавшіе нелѣпость миѳологическихъ сказаній о богахъ народной религіи, не отвергли вмѣстѣ съ тѣмъ основной истины всякой религіи,— идеи о Богѣ. Христіанская религія, возвѣстившая людямъ истинное понятіе о Богѣ, какъ Существѣ совершенно отличномъ отъ міра, окончательно и навсегда разсѣявшая ложь миѳологическихъ представленій, тѣмъ не менѣе послужила источникомъ новаго, истиннаго религіознаго знанія и религіозной жизни. Отсюда видно, что фантазія далеко не покрываетъ всего содержанія идеи о Богѣ, которая скоро сбрасываетъ съ себя узы этой способности; и что если и можно искать въ этой способности какого-либо участія въ образованіи этой идеи, то развѣ только какого-либо первоначальнаго, временнаго и случайнаго элемента въ ней,— именно элемента миѳологическаго, не болѣе.

Но если мы даже ограничимся тѣми низшими представленіями первоначальныхъ временъ религіознаго сознанія, въ сознаніи которыхъ, повидимому, играетъ такую выдающуюся

роль фантазія, то при сколько-нибудь внимательномъ взглядѣ на нихъ ясно увидимъ, что, несмотря на внѣшнюю ихъ форму, они существенно различаются отъ простыхъ и обыкновенныхъ произведеній воображенія, чѣмъ ясно и доказываютъ, что своимъ происхожденіемъ они обязаны не простой игрѣ фантазіи, а какой-либо другой, лежащей внѣ ея области, причинѣ.

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

Совершенно иной характеръ представляетъ намъ религіозная идея. Мы *необходимо* почитаемъ предметъ ея,— Божество реально существующимъ; она и немыслима безъ сопровождающаго ее сознанія ея объективной истины. Такое сознаніе до такой степени сильно и живо, что при недовольно ясномъ отличеніи этой идеи отъ формъ человѣческаго сознанія и при смѣшеніи ея съ этими формами (что и имѣетъ мѣсто на низшей ступени религіознаго сознанія и при недостаточномъ

умственномъ развитіи), оно можетъ увлечь человѣка къ признанію реальности и этихъ самыхъ формъ, которыя тѣсно связаны съ нею и отдѣлить которыя отъ сущности человѣкъ еще не въ силахъ. Вотъ почему получаютъ для недовольно яснаго еще умственнаго взора человѣка жизненность и реальность и самые созданные фантазіею религіозные образы и представленія, въ которыхъ онъ старается выразить идею о Богѣ въ ея различныхъ отношеніяхъ и съ различныхъ сторонъ. Этимъ объясняется и то характеристическое явленіе, что какъ скоро представленіе фантазіи есть представленіе религіозное, то-есть имѣющее какое-либо отношеніе къ идеѣ Божества или къ міру сверхчувственному, оно какъ бы ни казалось иногда нелѣпымъ (напримѣръ въ языческихъ миѳахъ), получаетъ для сознанія необыкновенную силу. Но какъ скоро произведеніе фантазіи не имѣетъ религіознаго характера, то какъ бы правдоподобно оно ни было, никто одаренный здравымъ смысломъ не считаетъ его реальнымъ. Что за причина такого существеннаго различія въ отношеніи нашего сознанія къ представленіямъ, повидимому, одинаково обязаннымъ своимъ происхожденіемъ фантазіи? Очевидно, она можетъ заключаться только въ томъ, что въ представленіи религіознаго типа привходитъ совершенно новый элементъ,—идея Божества, сопровождающее которую живое и неискоренимое сознаніе ея реальности переносится и на соединяемыя съ нею чувственныя представленія. Иначе мы не найдемъ никакого основанія, почему, при предполагаемой у человѣка способности считать дѣйствительными создаваемые фантазіею образы, эта способность дѣйствуетъ только въ связи съ однимъ извѣстнымъ представленіемъ (о Божествѣ) и мгновенно теряетъ свою силу въ другихъ случаяхъ. Почему, напримѣръ, человѣкъ не считаетъ дѣйствительностью сказку, поэму, созданный имъ идеалъ ученаго, воина, гражданина, и пр., а только одинъ идеалъ Существа всесовершеннаго и всѣ, имѣющія связь съ этимъ идеаломъ, представленія? Перваго рода идеалы гораздо ближе къ дѣйствительности, чѣмъ представленіе о Существѣ абсолютномъ и повѣрить ихъ реальному существованію гораздо легче, чѣмъ бытію послѣдняго; однакоже на дѣлѣ видимъ совершенно иное. Очевидно, что способность, заставляющая насъ съ непоколебимою увѣренностію признавать реальное

бытіе Существа сверхчувственнаго есть нѣчто совершенно отличное отъ способности создавать образы несуществующихъ предметовъ. Сопровождающее идею Божества и находящіяся съ нею въ связи представленія сознаніе ея истины и реальности показываетъ, что она возникаетъ изъ совершенно другаго источника и по другимъ побужденіямъ, чѣмъ обыкновенныя произведенія воображенія.

Сознаніе реальности идеи о Богѣ условливаетъ въ свою очередь и другую, не менѣе существенную особенность, отличающую ее отъ всѣхъ созданій творческой фантазіи: эта особенность,—живое отношеніе человѣка къ предмету, выражаемому этою идеею и могущественное вліяніе ея на его жизнь и дѣятельность. Даже высшія и наиболѣе вліятельныя изъ произведеній фантазіи,—созданія эстетическія, служатъ только предметомъ художественнаго наслажденія, имѣющаго теоретическій характеръ. Убѣжденный въ ихъ нереальности человѣкъ не можетъ вступать съ ними въ живыя отношенія; ихъ вліяніе на жизнь не болѣе того вліянія, какое можетъ имѣть ясное и наглядное понятіе о предметѣ на опредѣленіе нашихъ дѣйствій. Если представленія эстетическія сильнѣе дѣйствуютъ на чувство, чѣмъ понятія разсудка, то въ замѣнъ того имъ недостаетъ силы разумнаго убѣжденія, свойственнаго понятіямъ. Напротивъ, идея о Богѣ имѣетъ такую живую, способную опредѣлять нашу дѣятельность, силу, какой не могутъ имѣть самыя ясныя и достовѣрныя понятія разсудка, не говоря уже о представленіяхъ фантазіи. Съ тѣхъ поръ какъ исторія запомнитъ о существованіи человѣческаго рода, религіозная идея является могущественнымъ дѣятелемъ въ нравственной и общественной жизни людей; она правитъ ихъ дѣятельностью, возбуждаетъ человѣка къ лишеніямъ, подвигамъ, самопожертвованіямъ, къ которымъ не можетъ увлечь не только какая-нибудь мечта фантазіи, но и самое крѣпкое разсужденіе разсудка; религія часто опредѣляетъ характеръ соціальныхъ учрежденій и законовъ и видоизмѣняетъ формы семейнаго и общественнаго быта; вообще она представляется такою силою, съ какою едва ли могутъ идти въ сравненіе всѣ прочіе мотивы человѣческихъ дѣйствій. Естественно ли предположить, чтобы простой вымыслъ фантазіи могъ пріобрѣсти такое значеніе, какого не могли имѣть никакія другія понятія нашего ума? Вліяніе религіозной идеи

ясно показываетъ, что въ ней заключается истинная, а не мечтательная сила,— сила, которую можетъ дать ей не произволъ фантазіи, а внутренняя, самостоятельная ея истина.

О представленныхъ нами двухъ характеристическихъ чертахъ идеи о Богѣ, столь отличающихъ ее отъ обыкновенныхъ произведеній фантазіи и рѣшительно невыводимыхъ изъ нея, совершенно забываютъ философы, ищущіе кореннаго источника въ этой способности. Но они забываютъ при этомъ еще о другомъ, не менѣе важномъ обстоятельствѣ. Вмѣсто того, чтобы выводить идею о Богѣ изъ дѣятельности фантазіи, какъ чего-то даннаго и извѣстнаго, имъ слѣдовало бы обратить болѣе вниманія на самую эту способность, на коренной мотивъ и цѣль ея дѣятельности. При этомъ неожиданно для нихъ оказалось бы, что не только фантазія не производитъ идеи о Богѣ, но напротивъ, самая дѣятельность ея, кажущаяся столь свободною и произвольною, въ глубочайшемъ своемъ основаніи опредѣляется, наоборотъ, идеею о Богѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какой глубочайшій смыслъ дѣятельности фантазіи? Если подъ творчествомъ фантазіи будемъ разумѣть не совершенно безсмысленную и случайную комбинацію представленій, какая, напримѣръ, имѣетъ мѣсто въ сновидѣніяхъ и какая возможна и у животныхъ, но объединенный нѣкоторою внутреннею связью и идеею ходъ представленій, то легко замѣтимъ, что сокровеннымъ и истиннымъ мотивомъ возникновенія въ насъ міра образовъ фантазіи служитъ неудовлетворенность наличною, эмпирическою дѣйствительностью, темное желаніе и стремленіе за этою дѣйствительностью искать и предполагать иной, высшій и лучшій, неограничиваемый эмпирическими законами, міръ. Человѣкъ создаетъ себѣ такой міръ подъ вліяніемъ нѣкотораго внутренняго убѣжденія, что наличною дѣйствительностію не исчерпывается все бытіе, что за видимымъ міромъ лежитъ другой міръ, сверхчувственный и болѣе совершенный чѣмъ настоящій. Но что можетъ быть источникомъ такого убѣжденія, какъ не идея бытія сверхчувственнаго и всесовершеннаго, которая составляетъ не изъ опыта (въ которомъ человѣкъ не видитъ ничего подобнаго) происходящую принадлежность его духа? Съ особенною ясностію сказывается присутствіе этой идеи въ высшихъ произведеніяхъ фантазіи,—идеалахъ. Эта исклю-

чительно человѣческая способность къ идеализаціи, въ которой нѣкоторые думали видѣть источникъ идеи о Богѣ, сама въ свою очередь можетъ быть объяснена только этою идеею. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы въ насъ не было хотя темнаго представленія объ абсолютномъ совершенствѣ, не было стремленія къ достиженію этого совершенства, то что заставило бы человѣка никогда не довольствоваться настоящимъ, постоянно стремиться къ лучшему и въ силу этого стремленія создавать себѣ образы этого лучшаго,—идеалы? Идеалъ предполагаетъ существованіе нѣкотораго понятія о совершенствѣ, а неудовлетворенность ничѣмъ даннымъ, даже идеаломъ, лишь только онъ осуществился, показываетъ, что это понятіе въ существѣ своемъ есть идея абсолютнаго совершенства. Идея же абсолютнаго совершенства есть элементъ, существенно входящій въ понятіе о Богѣ. Отсюда видно, что идея Божества, какъ живой совокупности всѣхъ совершенствъ въ неограниченной степени и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ послѣдней цѣли нашихъ стремленій, и есть то, конечно неясно и неотчетливо сознаваемое въ обыденной жизни, начало, которое побуждаетъ насъ къ идеальнымъ стремленіямъ, внѣшній обликъ которымъ даетъ фантазія. Такимъ образомъ самое стремленіе и способность къ составленію идеаловъ мы вправѣ назвать не причиною, а слѣдствіемъ идеи о Богѣ, понимаемой во всей полнотѣ и широтѣ ея содержанія.

Что касается до участія фантазіи въ раскрытіи содержанія какъ нашихъ идей вообще, такъ идеи о Богѣ въ особенности, то это есть естественное слѣдствіе самой природы нашего познанія. Наше познаніе условливается дѣятельностью двухъ познавательныхъ силъ: силы представленія, высшее развитіе которой составляетъ фантазія, и силы мышленія, органомъ которой служитъ разсудокъ; каждый познаваемый предметъ долженъ быть данъ нашему сознанію или въ формѣ представленія или въ формѣ понятія; преобладаніе той или другой стороны зависитъ, кромѣ другихъ гносеологическихъ условій, главнымъ образомъ отъ степени интеллектуальнаго развитія человѣка. Подъ этими двумя формами должна являться намъ и идея Божества, какъ скоро она составляетъ предметъ не темнаго только чувства или стремленія, но знанія. Естественное развитіе человѣка требуетъ, чтобы онъ на извѣстной сте-

пени его познавалъ Божество и состоящіе съ нимъ въ связи объекты религіознаго знанія не иначе, какъ въ формѣ представленій, точно также, какъ при дальнѣйшемъ саморазвитіи,— въ формѣ раціональныхъ понятій. Но ни та, ни другая форма нашего познанія, и, при томъ, форма представленія, какъ низшая, конечно, еще менѣе, чѣмъ форма понятія, не могутъ быть вполнѣ адекватными своему содержанію. Онѣ выражаютъ только различныя степени и способы постиженія Существа неограниченнаго и безусловнаго существомъ ограниченнымъ, сообразно съ свойствами и особенностями его ограниченно-познавательной силы. Что по отношенію къ идеѣ Бога форма представленія есть не болѣе какъ субъективная форма нашего познанія Существа абсолютнаго, это говоритъ намъ не только анализъ нашего познанія, но болѣе или менѣе ясно чувствуетъ и непосредственное религіозное сознаніе. Это чувство ясно выражается въ постоянной измѣнчивости, текучести такъ-сказать создаваемыхъ человѣкомъ образныхъ представленій о Божествѣ. Исторія религіи говоритъ намъ, что отвергая или забывая одни представленія, оказавшіяся неудовлетворительными, человѣкъ постоянно искалъ новыхъ, казавшихся ему болѣе точными опредѣленій Божества. Такое исканіе, независимо отъ выражаемой всѣми сколько-нибудь развитыми религіями мысли о непостижимости Божества, ясно показываетъ, что образныя представленія не тожественны съ выражаемою ими идеею и что они составляютъ лишь различные способы, какъ уяснить себѣ содержаніе этой идеи,—способы, видоизмѣняющіеся по мѣрѣ развитія познавательной силы человѣка.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло съ впечатлѣніями чувствъ внѣшнихъ и съ свободною комбинаціею основанныхъ на этихъ впечатлѣніяхъ представленій при помощи воображенія. Но кромѣ внѣшнихъ чувствъ, у насъ есть еще чувство внутреннее, самосознаніе, которое и составляетъ другой, параллельный внѣшнему опыту, источникъ нашихъ познаній. Не можетъ ли идея о Богѣ происходить изъ этого источника? На рѣшеніе этого вопроса Декартъ обращаетъ главнымъ образомъ свое вниманіе и высказываетъ здѣсь нѣсколько замѣчательныхъ мыслей, которыя и въ настоящее время имѣютъ полное значеніе и силу противъ тѣхъ теорій, которыя смѣшиваютъ

понятіе о Богѣ съ сознаніемъ человѣкомъ своихъ совершенствъ въ ихъ идеальной формѣ и производятъ первое изъ послѣдняго (напр. Фейербахъ). Декартъ устраняетъ этотъ источникъ на томъ основаніи, что Бога мы мыслимъ существомъ всесовершеннымъ, а духъ человѣка необходимо сознаетъ себя несовершеннымъ, что самое свое несовершенство онъ можетъ сознавать не иначе, какъ при предположеніи абсолютнаго совершенства. Далѣе, онъ задаетъ себѣ вопросъ: не заключаетъ ли духъ человѣка всѣ совершенства въ возможности и сознаніе этой возможности не производитъ ли въ насъ идею о Богѣ? Но онъ отвергаетъ это потому, что понятіе божества, съ одной стороны, есть понятіе не возможнаго только, но дѣйствительнаго совершенства, и съ другой—потому, что человѣкъ, хотя и сознаетъ въ себѣ способность къ постоянному усовершенствованію, но никакъ не возможность стать абсолютно совершеннымъ.

Но, несмотря на всю справедливость этихъ мыслей, они не предотвращаютъ совершенно возможности мыслить идею Божества какъ нѣчто тожественное съ идеею человѣческаго духа, — возможности, которая и осуществилась на дѣлѣ въ послѣдствіи въ пантеистическихъ системахъ Спинозы, Шеллинга и Гегеля. Въ доказательствѣ Декарта, какъ и вообще во всей его философіи, человѣческій духъ понимается въ его эмпирической единичности и ограниченности, какъ духъ индивидуальный. Такому духу, конечно, не можетъ принадлежать возможность абсолютнаго совершенства. Но если мы отъ индивидуальныхъ проявленій человѣческаго духа въ формѣ отдѣльныхъ, конкретныхъ душъ, перейдемъ къ духу въ его существѣ и къ общечеловѣческому его обнаруженію, не ограничивая его притомъ statu quo, но понимая его во всей широтѣ историческаго развитія, то та противоположность, которую Декартъ полагаетъ между нимъ и духомъ абсолютнымъ, можетъ показаться уничтоженною и доказательство его съ этой стороны недостаточнымъ. Дѣйствительно, мы и видимъ, что въ пантеистическихъ системахъ духъ человѣческій въ его существѣ и всемірно-историческомъ проявленіи является моментомъ и полнымъ выраженіемъ или откровеніемъ духа абсолютнаго и сознаніе Божества людьми есть, по выраженію одного изъ философовъ этого направленія, не что иное, какъ самосознаніе Божества въ людяхъ. Поэтому пантеистъ, не измѣняя своему

принципу, не можетъ допустить положенія Декарта, что духъ человѣческій не заключаетъ въ себѣ въ возможности свойствъ, приписываемыхъ имъ духу абсолютному; онъ можетъ допустить вѣрность этого положенія только въ отношеніи къ духу конкретному, но не общечеловѣческому. Чтобы это положеніе имѣло полное значеніе для доказательства невозможности происхожденія идеи о Богѣ изъ нашего самосознанія, нужно доказать, что оно одинаково имѣетъ приложеніе какъ къ конкретному, такъ и къ общечеловѣческому духу.

Здѣсь въ доказательствѣ Декарта, конечно, заключается нѣкоторый пробѣлъ; но восполнить этотъ пробѣлъ не особенно трудно при помощи тѣхъ же самыхъ соображеній, которыя у него примѣняются къ духу индивидуальному. Что касается до настоящаго, то и коллективный или общечеловѣческій духъ несомнѣнно несовершенъ, точно также какъ и индивидуальный; и въ жизни народовъ и всего человѣчества мы видимъ тѣже самые недостатки, какъ въ жизни частныхъ лицъ. Даже болѣе, въ человѣчествѣ, какъ цѣломъ, эти недостатки составляютъ явленіе болѣе общее и необходимое, чѣмъ въ жизни индивидуальной. Такъ, въ средѣ частныхъ лицъ мы во всѣ времена можемъ встрѣтить отдѣльныя личности, которыя по своему умственному и нравственному развитію далеко возвышаются надъ другими и болѣе чѣмъ другія приближаются къ идеалу совершенства человѣческой природы; но эти лица возвышаются въ тоже время надъ общимъ среднимъ уровнемъ всего человѣчества своего времени такъ, что по отношенію къ совершенству никакъ нельзя противополагать общее частному и видѣть въ общечеловѣческомъ духѣ восполненіе тѣхъ несовершенствъ, которыя замѣчаются въ духѣ индивидуальномъ. Общечеловѣческій духъ еще болѣе несовершенъ, чѣмъ духъ индивидуальный, который въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ своихъ представителяхъ можетъ возвышаться надъ первымъ. Что будучи несовершенъ въ настоящемъ, духъ человѣческій не можетъ достигнуть и въ будущемъ такого абсолютнаго совершенства, которое позволяло бы считать идею о Богѣ нѣкоторою темною антиципаціею такого совершенства, это едва ли можетъ подлежать сомнѣнію для каждаго, кто ясно сознаетъ сущность человѣческаго духа и ограниченность его природы. Постоянный прогрессъ и усовершаемость человѣческаго рода

до сихъ поръ, если даже и признать его за неоспоримый фактъ, можетъ, конечно, служить нѣкоторымъ основаніемъ для мысли, что впредь онъ будетъ усовершаться, но не даетъ ни малѣйшаго основанія для предположенія, что нѣкогда онъ достигнетъ такого безконечнаго совершенства, которое мы мыслимъ теперь въ идеѣ всесовершеннаго Существа. Да и притомъ, еслибы онъ и достигъ когда-либо такого совершенства, онъ не могъ бы быть названъ абсолютно совершеннымъ уже потому, что это совершенство было бы лишь крайнимъ завершительнымъ моментомъ его развитія и что къ нему пришелъ бы онъ долговременнымъ путемъ всевозможныхъ несовершенствъ, страданій, заблужденій; такъ что взятый въ его всецѣломъ бытіи, духъ общечеловѣческій представляетъ собою сущность далеко не совершенную и не имѣющую ничего общаго съ тою идеею Божества, которая существуетъ въ нашемъ духѣ. Не говоримъ о томъ, что философы, ищущіе источника идеи о Богѣ въ самосознаніи человѣчества, совершенно незаконно смѣшиваютъ эту идею съ представленіемъ возможныхъ только или имѣющихъ осуществиться совершенствъ человѣческаго духа; между тѣмъ, какъ справедливо замѣтилъ Декартъ, идея о Богѣ есть идея о Существѣ абсолютномъ и всереальномъ, въ которомъ ничего не встрѣчается только въ возможности, но все *есть* въ дѣйствительности.

Кромѣ внѣшняго и внутренняго опыта, другой источникъ нашихъ познаній есть рефлектирующая надъ данными опыта и обобщающая ихъ въ понятія дѣятельность разсудка. Имѣя въ виду эту дѣятельность, Декартъ задаетъ себѣ вопросъ: не можетъ ли быть идея о Богѣ абстрактнымъ понятіемъ, образованнымъ по образцу тѣхъ общихъ понятій, которыя обыкновенно составляетъ разсудокъ и притомъ понятіемъ положительнымъ или отрицательнымъ, т.-е. или коллективнымъ понятіемъ частныхъ совершенствъ, замѣченныхъ нами въ дѣйствительныхъ предметахъ, или простымъ, не выражающимъ собою ничего реальнаго, отрицаніемъ извѣстныхъ положительныхъ качествъ предметовъ, въ родѣ того, какъ напр. тьма есть отрицаніе свѣта, холодъ есть отрицаніе тепла?

На то и другое предположеніе онъ отвѣчаетъ отрицательно. На первое предположеніе онъ отвѣчаетъ простымъ, но вполнѣ вѣрнымъ, замѣчаніемъ, что идея о Богѣ не есть только абстракт-

ное соединеніе различныхъ, усматриваемыхъ нами въ мірѣ совершенствъ, что̀, замѣтимъ, давало бы только отвлеченное понятіе о совершенствѣ вообще, но мысль о реальномъ бытіи ихъ въ одномъ дѣйствительномъ существѣ. Кромѣ того, необходимо при этомъ обратить вниманіе и на то еще, что совершенства, соединяемыя нами въ понятіи Существа всесовершеннаго, не суть частныя и ограниченныя, но безконечныя совершенства. Между тѣмъ какъ всѣ безъ исключенія предметы міра представляются намъ ограниченными и конечными, такъ и совершенства ихъ имѣютъ такой же характеръ, слѣдовательно, путемъ абстракціи этихъ совершенствъ отъ предметовъ мы опять пришли бы только къ понятію ограниченнаго совершенства вообще, но никакъ не къ идеѣ совершенства безусловнаго. Очевидно, если здѣсь къ понятію совершенства присоединяется признакъ абсолютнаго или безконечнаго, то этотъ новый признакъ для своего объясненія долженъ предполагать другой какой-либо источникъ, а не простую рефлексію разсудка надъ данными опыта. Разсудокъ, строго ограниченный своими предѣлами, есть способность чисто формальная; самъ по себѣ онъ не имѣетъ объективнаго содержанія, но „матерія, доставляемая ему посредствомъ чувствъ, со всѣхъ сторонъ совершенно опредѣленна, конечна. Дѣло разума приводить въ единство сознанія то, что дано ему отъ чувствъ; но какъ бы онъ ни совокуплялъ эту матерію, онъ никогда не выступитъ изъ области конечнаго, никогда не достигнетъ безконечнаго, потому что отъ конечнаго къ безконечному не можетъ быть перехода“ *).

Противъ предположенія, что идея о Богѣ можетъ быть понятіемъ отрицательнымъ, Декартъ раскрываетъ ту мысль, что по самому существу этой идеи въ ней болѣе положительнаго содержанія, чѣмъ во всѣхъ другихъ понятіяхъ и что напротивъ, скорѣе она служитъ предположеніемъ и условіемъ для представленія объ ограниченныхъ совершенствахъ, чѣмъ эти послѣднія для нея. Здѣсь замѣтимъ и то еще, что мысль, будто идея о Богѣ есть отрицательное понятіе, могла возникнуть только при одностороннемъ ограниченіи содержанія

*) Ѳ. А. Голубинскій. Лекціи по философіи. Чтенія въ Общ. люб. дух. просв. 1884, іюль-августъ, стр. 170—171.

этой идеи одними онтологическими предикатами, каковы напр. безусловность, вѣчность, неизмѣнность, простота или несложность и пр. Имѣя въ виду только эти предикаты, мы, конечно, можемъ придти къ предположенію, не суть ли они простыя отрицанія свойствъ дѣйствительно существующаго, условнаго, временно-пространственнаго, измѣнчиваго, сложнаго бытія, а въ слѣдствіе этого и самое понятіе, объединяющее эти свойства въ одномъ существѣ—не имѣющее реальной истины, отрицательное понятіе? Но не говоря о томъ, что для составленія подобнаго отрицательнаго понятія не было бы никакого побужденія въ нашемъ умѣ, тѣмъ болѣе для страннаго и необъяснимаго превращенія его въ положительное, въ идею о Богѣ, какъ Существѣ самобытномъ, самая мысль, будто эти предикаты суть отрицательные, невѣрна. Здѣсь иногда сбиваетъ съ толку словесное выраженіе ихъ въ отрицательной формѣ,— безусловность, неизмѣнность, несложность и пр. Но на самомъ дѣлѣ, понятія, выражаемыя этими предикатами, суть положительныя и коррелятивныя понятіямъ, обозначающимъ свойства дѣйствительнаго бытія; одни не мыслимы безъ другихъ и другъ друга взаимно предполагаютъ, условное предполагаетъ безусловное, временное — вѣчное, измѣнчивость—неизмѣнность, сложность — простоту и пр. Эта обоюдная зависимость такъ велика, что съ равнымъ, если не съ большимъ, правомъ можно считать предикаты бытія ограниченнаго отрицаніями предикатовъ бытія неограниченнаго. На эту возможность указываетъ Декартъ, а за нимъ всѣ тѣ философы, которые считали себя вправѣ почитать бытіе условное, феноменальное и ограниченное простымъ отрицаніемъ бытія абсолютнаго. Но эта одинаковая возможность считать отрицательными предикаты Божества и міра говоритъ не о дѣйствительномъ отрицательномъ характирѣ тѣхъ или другихъ, но объ ихъ одинаковой взаимноусловливаемости и положительности. Тѣ и другіе взаимно себя предполагаютъ и бытіе міра, какъ условнаго, временно-пространственнаго цѣлаго, необходимо предполагаетъ бытіе Божества, какъ безусловнаго основанія этого цѣлаго. Но мы сказали, что недоразумѣніе относительно характера предикатовъ, приписываемыхъ Божеству, можетъ возникнуть только при ограниченіи его предикатами онтологическими, но эти предикаты (какъ мы и замѣтили въ космологическомъ дока-

зательствѣ) далеко недостаточны для опредѣленія идеи о Богѣ. Положительный характеръ идеи о Богѣ откроется для насъ гораздо яснѣе, какъ скоро мы отъ онтологическихъ или метафизическихъ предикатовъ, каковы абсолютность, вѣчность, простота и др., обратимся къ предикатамъ идеальнымъ или моральнымъ, которые составляютъ существенную принадлежность идеи Божества, какъ Существа всесовершеннаго, а не какъ абсолютнаго только начала бытія. Здѣсь уже вполнѣ очевидно, что понятія абсолютныхъ совершенствъ не могутъ быть простыми отрицаніями положительныхъ, реальныхъ совершенствъ. Отрицаніе ихъ могло бы дать намъ только понятіе небытія или отсутствія совершенствъ въ Богѣ, если не хуже,— замѣны ихъ положительными недостатками, но никакъ не понятія о совершенствахъ въ высочайшей степени, каковы напр. высочайшая мудрость, всемогущество, святость и пр. Все это понятія въ высшей степени положительныя, равно какъ и самое понятіе *Существа,* которое мы представляемъ носителемъ всѣхъ этихъ совершенствъ.

Въ опытѣ внѣшнемъ и внутреннемъ и въ дѣятельности разсудка, какъ рефлексіи надъ данными опыта, мы имѣемъ повидимому всѣ источники нашихъ познаній; и какъ скоро мы убѣдились, что ни одинъ изъ нихъ не можетъ дать намъ идеи о Богѣ, мы вполнѣ уполномочены на заключеніе, къ которому пришелъ Декартъ, именно, что эта идея не отъ насъ происходитъ, но предполагаетъ особенную, внѣ насъ находящуюся и вполнѣ адекватную причину своего происхожденія,— то самое Существо, понятіе котораго она выражаетъ.

Но на самомъ дѣлѣ такое заключеніе было бы поспѣшнымъ. Остается еще одна изъ возможностей происхожденія идеи о Богѣ, не предусмотрѣнная Декартомъ, но тѣмъ не менѣе имѣющая для рѣшенія нашего вопроса существенную важность. Говоря о разсудкѣ и продуктахъ его дѣятельности, мы имѣли въ виду только понятія, составленныя обычнымъ путемъ отвлеченія и обобщенія признаковъ отъ данныхъ въ опытѣ представленій. Но въ области нашего разсудка возможны и дѣйствительно существуютъ такія понятія, которыя вовсе не составляютъ абстракцій отъ данныхъ опыта, но принадлежатъ нашему разуму a priori и выражаютъ собою не идею какихъ-либо реальныхъ, внѣ насъ сущихъ предметовъ, но только

представленія объ общихъ формахъ нашего познанія и бытія. Таковы понятія категорическія, напр. о причинѣ и дѣйствіи, качествѣ, количествѣ, отношеніи, пространствѣ, времени и т. п. Теперь естественно возникаетъ вопросъ: не принадлежитъ ли и идея о Богѣ къ числу подобнаго рода понятій? Т.-е. не будучи реальнымъ отображеніемъ или обозначеніемъ какого-либо дѣйствительнаго, внѣ насъ существующаго объекта, не есть ли она чисто формальное, субъективное понятіе, имѣющее какое-либо значеніе и приложеніе только въ сферѣ нашего познанія, но не внѣ его?

Если возможенъ положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, то всѣ усилія наши доказать, что идея о Богѣ не происходитъ изъ опыта и отвлеченнаго мышленія, пропали даромъ. Мы вполнѣ согласно съ Декартомъ можемъ признавать ея неэмпирическое происхожденіе, но такое происхожденіе не поведетъ насъ никуда далѣе мысли объ ея апріорности. Что этой идеѣ соотвѣтствуетъ какой-либо реальный объектъ внѣ насъ, что она обязана своимъ происхожденіемъ именно этому объекту, объ этомъ ничего еще не говоритъ простой фактъ ея существованія въ нашемъ разумѣ; она можетъ быть такимъ же чисто формальнымъ понятіемъ нашего ума, какъ и прочія категорическія понятія.

Какъ извѣстно, подобнаго рода воззрѣніе на происхожденіе и значеніе теоретической идеи о Богѣ принадлежитъ Канту. Въ нашемъ познаніи Кантъ различаетъ два составные элемента: матеріалъ познанія, который дается изъ опыта при помощи чувственныхъ впечатлѣній, и объединяющія этотъ матеріалъ, a priori принадлежащія нашему духу, субъективныя формы познанія. Къ числу этихъ формъ, наряду съ формами чувственнаго познанія (пространство и время) и формами нашего разсудка (категоріи), принадлежатъ и формы высшей познавательной способности, разума: идеи Бога, міра и души, которыя составляютъ только частные моменты одной общей идеи безусловнаго или абсолютнаго. Въ идеѣ безусловнаго выражается стремленіе нашего разума въ ряду предметовъ или, точнѣе, понятій условныхъ найти такое, которое не было бы уже условнымъ, не предполагало бы дальнѣйшаго условія, но само было бы началомъ ряда условливающихъ другъ друга понятій. Такое стремленіе имѣетъ свое основа-

ніе въ самой природѣ познавательной силы человѣка. Вмѣстѣ съ дѣятельностію разсудка, которая приводитъ въ порядокъ разнообразіе чувственныхъ впечатлѣній, заявляетъ свое высшее требованіе и разумъ,—требованіе обнимать дѣйствительность въ ея всецѣлости и единствѣ. Дѣйствительность представляется намъ безконечнымъ, нигдѣ ни по пространству, ни по времени не заключеннымъ, разнообразіемъ. Разсудокъ связываетъ это разнообразіе по присущему ему закону причинности и обнимаетъ его какъ связный рядъ явленій, начало и конецъ котораго теряются для него въ безконечности. Разсудокъ нисколько не возмущается и не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи онъ долженъ двигаться въ постоянномъ, безконечномъ восхожденіи отъ данныхъ дѣйствій къ причинамъ. Но иное дѣло *разумъ;* разумъ требуетъ цѣлостности въ ряду явленій и стремится къ завершенію причинно связанной цѣпи ихъ, къ началу абсолютному. Для осуществленія такого стремленія, онъ непосредственно начертываетъ идею такого начала, т.-е. предмета, который какъ первый членъ связаннаго причинностію ряда явленій, содержитъ въ себѣ условіе для цѣлаго ряда, не указывая уже ни на какую другую причину, которою самъ онъ могъ бы условливаться. Идея абсолютнаго, поэтому, не есть какое-либо составительное (konstituirende) начало познанія, но только направительное (regulative) начало познаванія; т.-е. она даетъ не понятія, образующія составъ какого-либо познанія, но только правило или направленіе, которымъ мы должны руководствоваться въ нашемъ познаніи. Такое значеніе имѣетъ каждая изъ трехъ основныхъ идей нашего ума (Бога, міра, души), на которыя распадается идея абсолютнаго, каждая въ своемъ кругу познаваемыхъ явленій. Въ частности, идея Божества или идея абсолютнаго цѣлаго (Существа всереальнаго) есть не что иное, какъ выраженіе того требованія ума, по которому онъ побуждаетъ насъ, не ограничиваясь случайностію и частностію представляющихся намъ явленій, искать общаго единства, гармонической полноты и цѣлости въ ихъ познаніи. Въ этомъ отношеніи идею безусловнаго цѣлаго Кантъ называетъ идеаломъ чистаго разума. Но идеалъ не есть дѣйствительность, а только типъ, необходимая норма и правило, по которому мы должны располагать дѣятельность своего ума; такимъ правиломъ субъ-

ективнаго познанія и служитъ для насъ идея всецѣлаго, всесовершеннаго, единаго начала.

Не касаясь пока вопроса, вѣрно ли само по себѣ подобное воззрѣніе на значеніе идеи абсолютнаго, замѣтимъ, что имъ нисколько не рѣшается вопросъ о происхожденіи этой идеи въ нашемъ умѣ и нисколько не устраняется необходимость искать для объясненія этого происхожденія объективной причины, лежащей внѣ нашего ума, — необходимость указанія которой и составляетъ цѣль психологическаго доказательства бытія Божія. Положимъ, идея безусловнаго, на ряду съ прочими апріорными элементами нашего познанія (формами чувственнаго воззрѣнія и категоріями) составляетъ коренную принадлежность нашего разума, самую такъ-сказать природу его. Ужели этимъ утвержденіемъ и покончень весь вопросъ о ея происхожденіи въ нашемъ умѣ и мы относительно ея должны удовольствоваться тѣмъ отвѣтомъ, который далъ Кантъ относительно категорій, — именно, что намъ совершенно неизвѣстно, и не можетъ быть извѣстно, почему природа нашего разума устроена такъ, а не иначе? *). Ужели логическій законъ основанія, требующій искать причины и объясненія каждаго даннаго факта, прекращаетъ свои дѣйствія, встрѣчаясь съ апріорными элементами нашего познанія, каковы категоріи и идеи?

Природа нашего разума, съ его апріорными законами и понятіями, дѣйствительно остаются для насъ необъяснимою загадкою, если мы вмѣстѣ съ Кантомъ станемъ приписывать этимъ законамъ и понятіямъ чисто субъективное значеніе и смотрѣть на нихъ какъ на природу *только* нашего разума, о соотвѣтствіи котораго съ дѣйствительностію мы ничего сказать не можемъ. Но какъ скоро мы выйдемъ за узкія границы Кантовскаго субъективизма и признаемъ, что этимъ законамъ и формамъ должно быть нѣчто соотвѣтствующее въ

*) „Что касается до той особенности нашего разсудка, что мы только посредствомъ категорій и именно этого рода и въ этомъ числѣ ихъ достигаемъ воспріятія a priori, то на это мы также мало можемъ представить основанія, какъ и на то, почему мы имѣемъ именно эти, а не другія функціи сужденія или почему пространство и время суть единственно возможныя формы нашего чувственнаго воззрѣнія". Kritik d. r. Vernunft. Ed. v. Kirchmann. 1877. p. 148.

реальномъ бытіи внѣ нашего духа, то для насъ легко объяснится и ихъ происхожденіе и значеніе. Въ насъ существуютъ такія, а не иныя формы и апріорныя понятія потому, что такова истинно соотвѣтствующая этимъ формамъ и познаваемая при ихъ помощи дѣйствительность. Съ этой точки зрѣнія получаетъ свое объясненіе и существующая въ нашемъ умѣ идея безусловнаго. Она находится въ насъ потому, что есть внѣ насъ дѣйствительное безусловное бытіе или существо и своимъ существованіемъ въ насъ она обязана именно этой адекватной себѣ, производящей причинѣ. Думать иначе, т.-е. признавать вмѣстѣ съ Кантомъ эту идею (наравнѣ съ другими апріорными элементами нашего познанія) необъяснимою принадлежностію или выраженіемъ самой природы нашего разума, значитъ допускать неразрѣшимое противорѣчіе въ нашей собственной природѣ. Нашъ духъ, нашъ разумъ есть бытіе ограниченное, конечное и условное; внѣ нашего разума лежащая эмпирическая дѣйствительность, по мнѣнію Канта, также представляется намъ какъ бытіе множественное, ограниченное и конечное; и такъ, ни въ насъ, ни внѣ насъ, ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ опытѣ намъ не дано ничего безконечнаго и безусловнаго. А между тѣмъ въ насъ лежитъ существенно принадлежащая намъ форма безконечности и безусловности, для которой нѣтъ и не можетъ быть никакого соотвѣтствующаго содержанія. Откуда въ насъ могла явиться эта форма и не составляетъ ли вопіющаго противорѣчія разуму самое существованіе ея? Если Кантъ смотритъ на нее, не какъ на форму какого-либо дѣйствительнаго объекта, но только какъ на простое *стремленіе* разума къ окончательному завершенію своихъ познаній, то это нисколько не помогаетъ дѣлу и не уничтожаетъ противорѣчія. Опять рождается вопросъ: откуда можетъ возникнуть самое это стремленіе, основанія къ которому не дано ни въ природѣ нашего духа, ни во внѣ его лежащей дѣйствительности? И какой смыслъ этого стремленія къ чему-то, и несуществующему реально и на самомъ дѣлѣ вовсе ненужному и для нашего познанія? Ибо, что идея безусловнаго собственно не нужна для осуществленія нашего познанія, это признаетъ и Кантъ, когда прямо говоритъ, что разсудокъ нашъ не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи долженъ постоянно восходить отъ данныхъ явленій и дѣй-

ствій къ ихъ причинамъ и что, напротивъ, самая возможность дойти въ этомъ восхожденіи до какого-либо предѣла ограничила бы его познавательную дѣятельность. Отсюда видно, что идея безусловнаго, если считать ее только субъективнымъ принципомъ нашего познанія, составляла бы совершенно излишній и необъяснимый элементъ въ немъ *).

Такимъ образомъ, если на идею о Богѣ мы станемъ смотрѣть съ точки зрѣнія Канта, какъ на одинъ изъ формальныхъ элементовъ нашего познанія, то и въ такомъ случаѣ существованіе ея въ нашемъ духѣ и гносеологическое значеніе невозможно объяснить безъ предположенія соотвѣтствующаго ей реальнаго объекта. Но на самомъ дѣлѣ идея о Богѣ носитъ на себѣ такія характеристическія черты, которыя никакъ не позволяютъ ставить ее въ одинъ уровень съ другими апріорными элементами нашего познанія (категоріями) и ясно указываютъ на ея дѣйствительный источникъ. Эти черты,—представленіе о реальномъ бытіи внѣ насъ абсолютнаго и о его абсолютномъ совершенствѣ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что абсолютное мы представляемъ себѣ не просто какъ начало знанія или бытія вообще, но какъ существо и притомъ всесовершенное, — идея объ абсолютномъ совпадаетъ для насъ съ идеею о Богѣ. Но такое представленіе являлось бы совершенно необъяснимымъ феноменомъ нашего сознанія, еслибы эта идея была только регулятивнымъ началомъ знанія. Кантъ

*) Эту такъ-сказать безполезность идей въ дѣлѣ нашего познанія со всею рѣзкостію и ясностію выставляетъ на видъ Кантъ въ своихъ Prolegomena; „замѣчательно“, говоритъ онъ, „что идеи разума, не такъ какъ категоріи, не приносятъ намъ ни малѣйшей пользы въ дѣлѣ употребленія разсудка по отношенію къ опыту. Въ этомъ отношеніи безъ нихъ совершенно можно обойтись, даже можно сказать, что началамъ разумнаго познанія природы они составляютъ противорѣчіе и препятствіе, хотя для другихъ цѣлей, которыя еще нужно опредѣлить, онѣ могутъ быть и необходимы“. Относительно идеи о Богѣ въ частности, онъ замѣчаетъ: „слѣдуя правильному началу философіи природы, мы должны удержаться отъ всякаго объясненія строя природы, которое было бы извлекаемо изъ воли высочайшаго Существа, такъ какъ это будетъ уже не философія природы, а признаніе, что мы покончили съ нею“. Proleg. Ed. v. Kirchmann. 1876. § 44. При такомъ мнѣніи о гносеологическомъ значеніи идей нельзя не видѣть противорѣчія съ тѣмъ, что въ Критикѣ чистаго разума говорится о необходимости ихъ для расширенія и восполненія нашего познанія (объ этомъ противорѣчіи см. изслѣдованіе „Религія, ея сущность и происхожденіе“ въ Сочиненіяхъ В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 2. вып. 1. стр. 152 и слѣд.).

не могъ не сознаться, что подобное олицетвореніе или, какъ онъ выражается, гипостазированіе идеи абсолютнаго (равно какъ и прочихъ частныхъ идей) есть необходимое дѣйствіе нашего ума; но въ то же время подобная необходимость нисколько не вытекаетъ изъ регулятивнаго значенія идеи и не требуется ею. Что же она такое? Остается одно, — къ чему и склоняется Кантъ, — признать эту необходимость олицетворенія идей необходимою иллюзіею человѣческаго ума. Но самое понятіе: необходимая, всеобщая иллюзія не заключаетъ ли въ себѣ противорѣчія? Признавать какія-то необходимыя иалюзіи ума, допускать самую возможность ихъ не значитъ ли колебать достовѣрность знанія въ самомъ основаніи его? Для насъ остается непостижимымъ странное и вмѣстѣ необходимое почему-то упорство ума, — безсодержательнымъ и формальнымъ своимъ требованіямъ навязывать объекты, представлять ихъ какъ нѣчто внѣ насъ существующее. Еще непостижимѣе, что такое упорство является въ немъ только относительно идей. Почему изъ всѣхъ формально-субъективныхъ элементовъ знанія нашъ разумъ для олицетворенія избираетъ только идеи? У насъ есть субъективныя, какъ полагаетъ Кантъ, формы чувственнаго воззрѣнія, есть чистыя формы познанія разсудочнаго; почему же нашъ разумъ не почитаетъ личными, имѣющими бытіе внѣ насъ, существами, пространство и время; почему не олицетворяетъ категорическія понятія: возможности, дѣйствительности, качества, количества и пр.?

Точно также мало могутъ быть объяснены съ точки зрѣнія Канта и предикаты абсолютнаго совершенства, съ которыми мы мыслимъ абсолютное начало бытія. Еслибы идея абсолютнаго имѣла значеніе только какъ предѣлъ, начало или основаніе, полагаемое нашимъ разумомъ, чтобы не растеряться въ разнообразіи явленій и не идти въ безконечность въ цѣпи взаимно условливающихъ себя причинъ, то не было бы никакой необходимости представлять себѣ это начало и основаніе чѣмъ-то абсолютно совершеннымъ. Мы бы и представляли его въ такомъ случаѣ только началомъ, пунктомъ, съ котораго должны идти или до котораго должны доходить наши познанія,—не болѣе. Нѣтъ ни малѣйшей субъективной необходимости для мышленія, для возможности познанія представлять себѣ это субъективное начало знанія абсолютнымъ совер-

шенствомъ; понятіе бытія вообще, судьбы, матеріи, непознаваемаго (Спенсеръ) вполнѣ могло бы замѣнить идею о Богѣ.

Отсюда видно, что идея о Богѣ по своимъ характеристическимъ признакамъ рѣшительно выдѣляется изъ ряда апріорно-формальныхъ понятій нашего разсудка и потому источникъ ея мы должны имѣть не въ природѣ нашего разума, ограниченной и условной, но внѣ насъ,—въ Существѣ, понятіе котораго она выражаетъ.

Такимъ образомъ съ отстраненіемъ этой послѣдней возможности субъективнаго происхожденія идеи о Богѣ, психологическое доказательство бытія Божія, начало которому положено Декартомъ, является логически безукоризненнымъ и вполнѣ оправдывающимъ свою формулу: такъ какъ идея о Богѣ не можетъ происходить ни изъ одного изъ извѣстныхъ намъ источниковъ познанія, то она предполагаетъ бытіе Бога, какъ единственно достаточной причины своего существованія въ нашемъ духѣ.

---

6. Историческое доказательство бытія Божія.

Къ доказательствамъ бытія Божія, основаннымъ на идеѣ Божества, кромѣ онтологическаго, гносеологическаго и психологическаго принадлежитъ и такъ-называемое *историческое*, которое изъ факта существованія религіозной идеи у всѣхъ народовъ древняго и новаго міра заключаетъ къ истинѣ бытія Божія; поэтому, оно носитъ иногда также названіе доказательства, основаннаго на согласіи всѣхъ народовъ въ признаніи бытія Божества (argum. a consensu gentium). Это доказательство примыкаетъ къ предшествующему, психологическому и имѣетъ съ нимъ ближайшую связь. По своему содержанію оно составляетъ дальнѣйшее раскрытіе той мысли послѣдняго, что идея о Богѣ не можетъ происходить отъ причинъ частныхъ и случайныхъ, предполагаетъ, слѣдовательно, особый источникъ своего существованія въ человѣческомъ духѣ. Эту мысль психологическое доказательство, какъ мы видѣли, старается подтвердить анализомъ самого содержанія идеи о Богѣ; но возможно подтвержденіе той же мысли указаніемъ на нѣкоторые внѣшніе, характеристическіе признаки этой идеи: одинъ изъ этихъ признаковъ есть ея *все-*

общность. Всеобщность какого-нибудь понятія согласно съ Кантомъ мы имѣемъ полное право считать яснымъ знакомъ его не эмпирическаго происхожденія; поэтому, еслибы намъ удалось доказать, что идея о Богѣ составляетъ дѣйствительное всеобщее достояніе людей, то мы имѣли бы сильное *внѣшнее* доказательство, что эта идея есть существенное, апріорное (врожденное, по терминологіи Декарта и Лейбница) понятіе нашего разума и потому самому должна имѣть объективное значеніе, какое мы приписываемъ всѣмъ подобнаго рода понятіямъ.

Историческое доказательство есть одно изъ древнѣйшихъ доказательствъ бытія Божія; оно встрѣчается у Платона и Аристотеля и пользуется особеннымъ сочувствіемъ Цицерона и позднѣйшихъ Стоиковъ. Въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ Цицеронъ не разъ ссылается на общее согласіе всѣхъ народовъ въ признаніи Божества, какъ на самое неоспоримое свидѣтельство истинности бытія Божія. „Какъ на самое надежное доказательство въ ряду основаній, по которымъ мы вѣруемъ въ боговъ“, говоритъ онъ „считаемъ нужнымъ указать на то, что нѣтъ племени столь дикаго, человѣка, настолько потерявшаго сознаніе о нравственныхъ обязанностяхъ, душу котораго не освѣщала бы мысль о богахъ. Многіе о богахъ думаютъ неправое, но это происходитъ обыкновенно отъ нравственнаго развращенія и порочности; всѣ однакоже выражаютъ свое убѣжденіе относительно того, что есть сила и природа божественныя; и такое признаніе произошло, слѣдуетъ сказать, не отъ предварительнаго уговора и соглашенія людей; это памятованіе о богахъ утвердилось не въ силу государственныхъ постановленій или законовъ; но во всемъ этомъ дѣлѣ единомысліе всѣхъ народовъ должно быть почитаемо закономъ природы“ *). „Еслибы истина бытія божества“, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ—не была понята и признана въ нашей душѣ, то одно *мнѣніе* не могло бы ни быть постояннымъ, ни подтверждаться давностію времени, ни состариться вмѣстѣ съ вѣками и поколѣніями людей; ибо мы видѣли, что прочія вымышленія и пустыя мнѣнія съ теченіемъ времени

*) Тускул. бесѣды: I. 13. пер. Садова въ журн. „Вѣра и Разумъ“ за 1886 г. № 4.

исчезали. Кто теперь думаетъ, что существуютъ гиппокентавръ или химера? Можетъ ли теперь найтись глупецъ, который бы боялся этихъ чудовищъ, которымъ нѣкогда вѣрили? Время изобличаетъ мнѣнія ложныя, подтверждаетъ истины природныя (judicia naturae) *). „Обойди всѣ страны", говоритъ Плутархъ, „ты можешь найти города безъ стѣнъ, безъ письменности, безъ царей, безъ дворцовъ, безъ богатствъ, безъ монеты, но никто не видалъ еще города, лишеннаго храмовъ и боговъ, города, въ которомъ не возсылались бы молитвы, гдѣ не клялись бы именемъ божества, не вопрошали бы оракуловъ, гдѣ за благодѣянія не приносили бы жертвъ, гдѣ несчастія не старались бы предотвратить священными дѣйствіями" **).

Въ историческомъ доказательствѣ бытія Божія мы обратимъ вниманіе сначала на основаніе его: фактъ всеобщей вѣры въ бытіе Божества, затѣмъ на заключеніе, выводимое изъ этого факта.

1) Фактъ существованія религіи у всѣхъ народовъ, казавшійся неоспоримымъ для древнихъ философовъ, какъ извѣстно, въ новѣйшее время подвергается сильнѣйшему оспариванію не только со стороны тѣхъ философовъ, которымъ отрицаніе его выгодно въ интересахъ ихъ міросозерцанія, но и со стороны безпристрастныхъ, повидимому, и чуждыхъ всякихъ философскихъ тенденцій, ученыхъ этнографовъ и путешественниковъ. Древнимъ по крайней ограниченности ихъ этнографическихъ свѣдѣній и по узкости ихъ географическаго кругозора, естественно, говорятъ, было думать, будто всѣ народы вѣрятъ въ бытіе боговъ. Но въ наше время, когда изслѣдованы всѣ недоступные прежде уголки земнаго шара, мы должны отказаться отъ подобной мысли. Не только мы встрѣчаемъ множество дикихъ племенъ въ Америкѣ, Африкѣ, Океаніи, у которыхъ нѣтъ ни малѣйшаго слѣда религіозныхъ вѣрованій, но и среди народовъ цивилизованныхъ находимъ цѣлыя націи (Китай и Японія) и многочисленныя религіозныя общества (Буддисты), которыя отвергаютъ бытіе Божества. Не

*) De natura deorum. 11, 2.

**) Указанія на другія подобныя мнѣнія древнихъ, — см. у Ubachs, въ его Theodiceae Elementa. p 45.

говоримъ объ отдѣльныхъ личностяхъ въ древнемъ и новомъ мірѣ, которыя самымъ своимъ атеизмомъ ясно однакоже доказываютъ, что идея о Богѣ не составляетъ какой либо существенной и необходимой принадлежности человѣческаго разума, безъ которой также былъ бы невозможенъ процессъ умственной дѣятельности, какъ, напримѣръ, безъ понятій о пространствѣ и времени, причинѣ и дѣйствіи и т. п., что и показываетъ случайный характеръ и случайное происхожденіе этой идеи.

Что касается, прежде всего, до племенъ дикихъ, то мы не можемъ здѣсь входить въ подробное критическое обсужденіе каждаго частнаго факта изъ области этнографіи, который бы многочисленные противники религіозной идеи стали выставлять какъ доказательство безбожія того или другаго племени. Подобный разборъ потребовалъ бы обширнаго спеціальнаго труда. Поэтому мы ограничимся только указаніями на общіе выводы, къ которымъ приходятъ вполнѣ авторитетные ученые, основательно и критически изслѣдовавшіе всѣ факты, служащіе къ рѣшенію занимающаго насъ вопроса. Изъ нихъ мы остановимся на извѣстномъ естествоиспытателѣ и антропологѣ Катрфажѣ и на Тэйлорѣ, оставившемъ спеціальное изслѣдованіе о первобытной культурѣ.

„Многіе настаиваютъ“, говоритъ Катрфажъ въ своей Естественной исторіи человѣка, „на отсутствіи религіозности у нѣкоторыхъ племенъ человѣческаго рода; если вѣрить въ этомъ нѣкоторымъ путешественникамъ и антропологамъ, то этой способности къ религіи не оказывается не только у нѣкоторыхъ мелкихъ племенъ, но и у многочисленныхъ народовъ, распространенныхъ по обширнымъ пространствамъ. Но факты ежедневно показываютъ, съ какимъ легкомысліемъ часто высказывались и принимались столь важныя увѣренія... Два племени въ особенности имѣли печальное преимущество быть предметомъ всякаго рода нападковъ, и отсутствіе у нихъ религіозности представляется еще однимъ изъ самыхъ мелкихъ обвиненій, взводимыхъ на нихъ. Это племена Готтентотское и Австралійское. На этомъ послѣднемъ съ бо́льшею подробностію я остановлюсь впослѣдствіи“ (Катрфажъ дѣйствительно потомъ доказываетъ существованіе религіозныхъ вѣрованій у разныхъ племенъ Океаніи). „Здѣсь замѣчу только, что эти

мнимо-атеистическія племена имѣютъ по крайней мѣрѣ первоначальную миѳологію. Что касается до Готтентотовъ и Каффровъ, которыхъ имъ въ этомъ отношеніи уподобляютъ, то прежде часто говорили, да и теперь въ нѣкоторыхъ сочиненіямъ на разные лады повторяютъ, что у нихъ рѣшительно нѣтъ понятій о Богѣ и загробной жизни. Такимъ образомъ забываютъ всѣ свѣдѣнія о нихъ, собранныя различными путешественниками и столь ясно доказывающія противное. Не говоря о самыхъ новѣйшихъ, забываютъ, что Кемббель еще въ первое свое путешествіе (въ 1812 г.) открылъ даже у Бошисменовъ то, что онъ называетъ темнымъ понятіемъ о какомъ-то высшемъ существѣ; впослѣдствіи онъ не безъ труда добился точныхъ подробностей о религіозныхъ вѣрованіяхъ этого самаго дикаго и извѣстнаго ограниченностью своихъ умственныхъ способностей племени. У Готтентотовъ также дознали вѣрованія въ доброе и злое начало, которыя оба олицетворяются и носятъ особенныя имена; нашли преданія о началѣ человѣка; много разъ удостовѣрялись въ ихъ вѣрованіи въ какую-то другую жизнь, которое доказывается ихъ молитвами, обращенными къ великимъ людямъ, страхомъ, который они питаютъ къ тѣнямъ умершихъ и пр. Итакъ поддерживать положеніе, противъ котораго я возстаю, невозможно. И еслибы какой ученый, опираясь на неосновательныхъ отрицаніяхъ, сталъ еще отвергать религіозность у племенъ, населяющихъ южную Африку, то достаточно будетъ отвѣтить ему словами самаго неустрашимаго новѣйшаго изслѣдователя этихъ странъ. Вотъ что говоритъ объ этомъ предметѣ докторъ Ливингстонъ: „какъ ни низка степень, на которой стоятъ эти населенія, но нѣтъ нужды убѣждать ихъ въ бытіи Бога или увѣрять ихъ въ будущей жизни; эти двѣ истины повсюду признаются въ Африкѣ“. Затѣмъ Ливингстонъ входитъ въ нѣкоторыя точныя подробности въ этомъ отношеніи и потомъ прибавляетъ: „отсутствіе идоловъ, общественнаго богослуженія и какихъ бы то ни было жертвоприношеній у Каффровъ и Бечуановъ сначала заставляетъ думать, будто эти населенія исповѣдуютъ совершеннѣйшій атеизмъ“.

„Нельзя не видѣть, что, исправивши заблужденіе, Ливингстонъ и объясняетъ его происхожденіе, и это объясненіе съ бо̀льшею вѣроятностію можно бы примѣнить и къ нѣкоторымъ

подобнымъ же случаямъ, относящимся къ народамъ Южной Америки. Здѣсь также разсказамъ извѣстныхъ путешественниковъ, часто противорѣчащимъ другъ другу, можно противопоставить свидѣтельство того, кто наиболѣе занимался изученіемъ *Американскаго человѣка* и подъ этимъ заглавіемъ издалъ сочиненіе, по справедливости сдѣлавшееся классическимъ—говоримъ о Д'Орбиньи. „Хотя многіе писатели", говоритъ онъ, „отказывали туземцамъ Америки во всякой религіи, но мы убѣждены, что всѣ народы этой части свѣта, даже самые дикіе, имѣютъ какую бы то ни было религію". Эти слова съ каждымъ днемъ оправдываются все болѣе и болѣе, и даже въ глубинѣ вѣковыхъ лѣсовъ Амазонскихъ, у племенъ, жестокіе нравы которыхъ всего болѣе возмущаютъ насъ, существованіе понятій о высшемъ мірѣ, о высшихъ существахъ, о пребываемости одной части нашего существа послѣ смерти физической, сильно подтверждается по мѣрѣ того, какъ мы получаемъ бо́льшую возможность нѣсколько проникать въ тайны этихъ пустынь. Что же касается до народонаселеній Азіи, то за ними всегда признавали религіозныя стремленія. Здѣсь находимъ повсюду, по крайней мѣрѣ, шамана съ его магическимъ тамбуриномъ; а это суевѣріе, а не безбожіе, въ которомъ нѣкоторые обвиняли Азіатскихъ варваровъ... Итакъ религіозная идея находится на всемъ земномъ шарѣ, у всѣхъ существъ, называемыхъ людьми" *).

Въ своемъ позднѣйшемъ сочиненіи (L'Espéce humaine. Par. 1878), дополнивъ новыми фактами свои прежнія изслѣдованія „о религіозной особенности человѣка", Катрфажъ приходитъ къ слѣдующему общему выводу. „Результатъ моихъ изслѣдованій здѣсь совершенно противоположенъ тому, къ которому пришли Сенъ-Илеръ и Леббокъ. Обязанный по существу моихъ спеціальныхъ занятій изучать всѣ человѣческія расы, я напрасно искалъ атеизма у самыхъ низшихъ изъ нихъ, точно такъ же какъ у самыхъ высшихъ; я его не встрѣчалъ нигдѣ, за исключеніемъ развѣ отдѣльныхъ индивидуумовъ и въ кругахъ, болѣе или менѣе ограниченныхъ, что мы видѣли въ Европѣ въ прошломъ столѣтіи и что встрѣчаемъ иногда въ настоящее время. Допустимъ, что аналогич-

*) Естеств. исторія человѣка. Русск. пер. 1881. 32—37.

ные факты встрѣчаются и въ другихъ мѣстахъ, и что кое-какія Американскія племена, нѣкоторыя орды Бедуиновъ совершенно потеряли понятіе о божествѣ и загробной жизни. Дѣло, конечно, возможное. Но вмѣстѣ съ этими племенами живутъ другія племена, другіе обитатели, другія орды *совершенно другой расы,* гдѣ сохранилась религіозная вѣра. Это ясно видно даже изъ тѣхъ примѣровъ, которые цитуетъ Леббокъ. Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно важенъ тотъ фактъ, что атеизмъ нигдѣ не встрѣчается намъ иначе, какъ *въ состояніи эрратическомъ* (état erratique), какъ явленіе случайное. Повсюду и всегда масса населеній чужда ему, нигдѣ ни одна какая-либо изъ великихъ человѣческихъ расъ, ни даже отдѣлъ этой расы сколько-нибудь значительный, не были атеистическими".

„Таковъ результатъ изслѣдованій, которыя дозволяю себѣ назвать вполнѣ добросовѣстными и которыя я началъ гораздо прежде, чѣмъ занялъ каѳедру антропологіи. Во всѣхъ этихъ изслѣдованіяхъ я шелъ и заключалъ не какъ мыслитель, вѣрующій или философъ, всѣ болѣе или менѣе состоящіе подъ вліяніемъ идеаловъ, которые они принимаютъ или опровергаютъ, но исключительно какъ *натуралистъ,* который прежде всего ищетъ фактовъ и ихъ констатируетъ" *).

Къ такому же общему выводу приходитъ и Тейлоръ. „Существуютъ описанія нѣкоторыхъ племенъ, которыя будто бы живутъ, не имѣя никакого языка; но на самомъ дѣлѣ такія племена не открыты. Точно также увѣреніе, что племена совершенно чуждыя религіозныхъ понятій были дѣйствительно найдены, хотя и возможно теоретически и быть-можетъ фактически вѣрно, не опирается на достаточное количество доказательствъ, котораго мы вправѣ требовать для такого исключительнаго случая". Переходя затѣмъ къ свидѣтельствамъ о безбожіи различныхъ дикихъ племенъ, Тейлоръ находитъ ихъ очень сомнительными. Одни изъ свидѣтельствъ противорѣчатъ сами себѣ, такъ какъ одинъ и тотъ же путешественникъ, говоря о безбожіи какого-либо племени, затѣмъ приводитъ факты, которые говорятъ совершенно противное. Другія свидѣтельства опровергаются показаніями другихъ путешествен-

*) L' Espèce humaine. p. 355. 356.

никовъ, заслуживающихъ полнаго уваженія. Вообще всѣ многочисленныя показанія, собранныя Леббокомъ въ доказательство отсутствія или очень низкаго развитія религіи у нисшихъ расъ, по его мнѣнію, подлежатъ сильной критикѣ. „Такимъ образомъ“ заключаетъ Тейлоръ, „даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ не найдено никакихъ положительныхъ указаній на религіозное развитіе какого-нибудь отдаленнаго племени, слѣдуетъ принимать съ недовѣріемъ отрицанія всякаго наблюдателя, отношенія котораго къ разбираемому племени не близки и дружественны“ *).

Мнѣніе Тейлора, какъ знатока первобытной культуры, тѣмъ важнѣе для насъ, что онъ по своимъ убѣжденіямъ эволюціонистъ и что отысканіе безрелигіознаго народа было бы для него очень полезно для подтвержденія его теоріи: но ученая добросовѣстность вынудила его сознаться, что въ настоящее время такого народа нѣтъ, хотя въ угоду своей эволюціонной теоріи онъ и допускаетъ, что существованіе подобнаго народа „теоретически возможно и можетъ-быть фактически вѣрно“. Мы могли бы, еслибы захотѣли, значительно увеличить число свидѣтельствъ въ пользу всеобщности религіи, свидѣтельствъ, принадлежащихъ ученымъ вполнѣ компетентнымъ, внимательно изучавшимъ и критически провѣрявшимъ свидѣтельства путешественниковъ о религіозномъ состояніи различныхъ племенъ земнаго шара **). Однакоже, могутъ сказать намъ, вѣдь и ученые, отрицавшіе эту всеобщность, также, съ своей стороны, ссылаются на факты и приводятъ въ свою пользу свидѣтельства путешественниковъ о безбожіи того или другаго племени. Какое же значеніе могутъ имѣть подобнаго рода свидѣтельства? И не подрываютъ ли они въ самомъ дѣлѣ силу тѣхъ общихъ выводовъ о всеобщности религіи, какіе мы привели и во множествѣ могли бы привести?

Прежде всего должно замѣтить, что при сообщеніи и освѣщеніи фактовъ, касающихся религіознаго состоянія дикихъ пле-

---

*) Первоб. культура. Т. II. стр. 2. 3. 6.

**) Укажемъ напр. на Макса Мюллера, Vorlesungen über den Ursprung. d. Religion. 1881. p. 88. 89.; на Вундта, Душа человѣка о животныхъ. Т. II. 279, 280; на Вайтца—Antropologie d. Naturvölker. B. 1. 5 et sq.

менъ, издавна оказывали сильное вліяніе предзанятыя идеи. Справедливо замѣчаетъ Максъ Мюллеръ, что въ этомъ отношеніи очень немногіе путешественники остались совершенно не затронутыми вліяніемъ господствующихъ мнѣній. Было время, когда всѣ путешественники были заражены идеями Руссо, такъ что всѣ дикари въ ихъ глазахъ казались столь же возвышенными и благородными, какъ Германцы въ глазахъ Тацита. За тѣмъ наступилъ поворотъ. Отчасти подъ вліяніемъ Американскихъ этнологовъ, которые повсюду искали доводовъ, извиняющихъ рабство Негровъ, отчасти подъ вліяніемъ принадлежащаго новѣйшему времени желанія найти недостающій членъ между обезьяною и человѣкомъ, стали описывать дикарей такимъ образомъ, что и въ самомъ дѣлѣ стали сомнѣваться, не составляютъ ли Негры, напримѣръ, созданій даже низшихъ чѣмъ гориллы, и дѣйствительно ли приличествуетъ имъ имя человѣка? Поэтому, какъ скоро возникъ вопросъ, составляетъ ли религія существенную особенность человѣка или нѣтъ, то извѣстный классъ путешественниковъ постоянно сталъ наталкиваться на племена, у которыхъ не было никакого имени Божества и никакого понятія о немъ; между тѣмъ какъ другіе путешественники повсюду открывали самые возвышенныя религіозныя воззрѣнія *).

При такомъ положеніи дѣла философамъ и ученымъ, которымъ въ интересахъ ихъ міросозерцаній необходимо было отвергнуть всеобщность и прирожденность идеи о Богѣ, нетрудно было приводить цѣлые ряды свидѣтельствъ о безбожіи тѣхъ или иныхъ племенъ, выбирая изъ нихъ тѣ, которыя были пригодны для ихъ цѣли и оставляя безъ вниманія другія. Но, очевидно, доказательная сила такихъ свидѣтельствъ очень невелика.

Но мы далеки отъ того, чтобы прямо заподозривать въ тенденціозности и намѣренномъ сокрытіи истины всѣ свидѣтельства, говорящія о безбожіи тѣхъ или иныхъ племенъ. Мы готовы допустить, что нѣкоторыя изъ этихъ свидѣтельствъ принадлежатъ путешественникамъ вполнѣ искреннимъ и добросовѣстнымъ въ своихъ показаніяхъ. Но здѣсь раждается

---

*) M. Müller, Vorlesungen über d. Ursprung und die Entw. d. Religion. 1881. 102. 103.

вопросъ, вполнѣ ли были компетентны въ сужденіи о религіозныхъ вѣрованіяхъ тѣ лица, которымъ принадлежатъ неблагопріятныя свѣдѣнія о религіозномъ состояніи того или другаго племени? На этотъ вопросъ въ большей части случаевъ должно отвѣчать отрицательно. Какъ извѣстно, большая часть подобныхъ свѣдѣній принадлежитъ путешественникамъ—натуралистамъ, для которыхъ изученіе религіозныхъ вѣрованій не входило въ кругъ ихъ спеціальныхъ занятій и которыя дѣлали наблюденія надъ этими вѣрованіями мимоходомъ. При оцѣнкѣ религіозныхъ представленій дикихъ племенъ, они обыкновенно руководились тѣми понятіями о религіи, какія сами имѣли или какія находили у болѣе образованныхъ племенъ. Встрѣчая въ замѣнъ этихъ понятій представленія крайне дикія и грубыя, они не хотѣли видѣть въ нихъ никакого религіознаго характера и забывали, что самая нелѣпая религія есть все же религія, а не отрицаніе ея *). Другіе путешественники, еще менѣе внимательные къ изученію религіознаго состоянія дикихъ племенъ и неспособные къ тому по незнакомству съ языкомъ дикарей, единственнымъ основаніемъ для сужденія объ этомъ состояніи считали внѣшніе признаки религіозности, присутствіе или отсутствіе идоловъ, храмовъ, жрецовъ, жертвоприношеній и пр. Но существуютъ племена, стоящія на столь низкой степени умственнаго и соціальнаго развитія, что у нихъ не существуетъ еще этихъ внѣшнихъ обнаруженій религіозности. Естественно было подобнаго рода путешественникамъ на этомъ основаніи отрицать у нихъ самую религію. Открыть же зачатки религіозныхъ идей независимо и помимо ихъ внѣш-

*) Этимъ объясняются и тѣ странныя противорѣчія (въ достаточномъ количествѣ подмѣченныя Тейлоромъ), встрѣчающіяся иногда у одного и тогоже путешественника, который сначала утверждаетъ, что такое-то племя вовсе не имѣетъ религіи, а на дальнѣйшихъ страницахъ своей книги приводитъ такіе факты, которые для человѣка, неограничивающаго идеи религіи кругозоромъ опредѣленныхъ религіозныхъ понятій, служатъ яснымъ свидѣтельствомъ существованія религіи у этого племени. Авторитетомъ подобнаго рода путешественниковъ несовсѣмъ добросовѣстно пользуются иногда отрицающіе всеобщность религіи, заимствуя отрывочныя цитаты о безбожіи того или инаго племени и не имѣя терпѣнія или желанія прочесть ихъ сочиненія вполнѣ и сопоставить съ этими цитатами факты, сообщаемые тѣми же писателями.

нихъ обнаруженій было дѣлом нелегкимъ, не только для путешественниковъ — натуралистовъ, но даже для людей, болѣе знакомыхъ съ языкомъ, бытомъ, нравами дикихъ племенъ и долговременнымъ пребываніемъ между ними пріобрѣтшихъ ихъ дружбу и довѣренность. „Европейцу“, справедливо замѣчаетъ Катрфажъ, „когда онъ живетъ среди дикихъ племенъ и уже болѣе или менѣе совершенно владѣетъ ихъ языкомъ, чрезвычайно трудно добиться у нихъ откровенныхъ разсказовъ о вѣрованіяхъ, которыя касаются того, что человѣкъ имѣетъ самаго искренняго и самаго таинственнаго. Не выходя за предѣлы Франціи, можно составить себѣ понятіе о затрудненіяхъ, которыми сопровождаются изслѣдованія этого рода, если попробовать вызвать какого-либо крестьянина нашихъ горъ, какого-нибудь Баска или Нижне-бретонца, чтобы онъ высказалъ, что онъ думаетъ о привидѣніяхъ (revenants) или о ночныхъ сборищахъ вѣдьмъ. Что касается до меня, то мнѣ очень часто неудавалось достигнуть этого у людей, съ которыми я жилъ въ самыхъ близкихъ домашнихъ отношеніяхъ“. Послѣ этого можно судить о препятствіяхъ, какія встрѣчаетъ Европеецъ при изученіи вѣрованій дикарей, которые смотрятъ на него со страхомъ и недовѣріемъ, которые даже не могутъ толково и хорошо высказать своихъ мыслей *).

Но если независимо отъ извѣстій, завѣдомо тенденціозныхъ, и добросовѣстныя, повидимому, показанія путешественниковъ объ отсутствіи религіи у того или другаго племени вполнѣ объясняются указанными нами причинами, то ни чѣмъ инымъ кромѣ желанія во чтобы то ни стало отстоять предзанятую теорію можно объяснить то обстоятельство, что подобнаго рода факты безъ малѣйшей провѣрки приводятся учеными и философами, какъ доказательства противъ всеобщности религіи. Еще страннѣе то, что извинительное у путешественниковъ отрицаніе религіи или на основаніи несовершенства религіозныхъ понятій или отсутствія культа повторяется и у философовъ, отъ которыхъ мы вправѣ были

*) Ест. исторія человѣка. Стр. 33. О другихъ препятствіяхъ къ точному изслѣдованію вѣрованій дикихъ народовъ см. Max Müller, lib cit. p. 97—109.

бы ожидать болѣе точнаго различенія формы религіи отъ ея существеннаго содержанія. Такъ напр. Леббокъ, наряду съ сомнительными свидѣтельствами объ отсутствіи религіи у нѣкоторыхъ племенъ, приводитъ въ свою пользу и такіе факты, которые говорятъ только о крайней грубости религіозныхъ вѣрованій, замѣчая, что эти вѣрованія „недостойны имени религіи“; самый атеизмъ онъ опредѣляетъ не какъ отрицаніе существованія Бога, а какъ „отсутствіе опредѣленныхъ идей объ этотъ предметѣ“ *). Еще яснѣе выступаетъ этотъ странный способъ доказыванія безбожія различныхъ племенъ и народовъ у Бюхнера. Такъ къ безбожнымъ племенамъ у него причисляются древніе Египтяне и всѣ современныя племена, у которыхъ господствуетъ зоолятрія, потому что, по его словамъ, „только предзанятое мнѣніе въ состояніи признавать въ такъ-называемыхъ животныхъ религіяхъ (Thierreligionen) что либо аналогичное собственной вѣрѣ въ Бога“. Къ числу безбожниковъ онъ относитъ далѣе и всѣхъ фетишистовъ. Признакомъ безбожія другихъ племенъ (жителей Орегонской области) служитъ то, что даже миссіонеры затруднялись будто бы найти въ ихъ языкѣ слово, соотвѣтствующее понятію: Богъ, и что божество у нихъ, кажется, называется: волкъ. Иныя племена (Калоши, Готентоты) у него безбожны потому, что у нихъ не найдено никакого культа или что они (какъ напр. Туски и Бушмены) почитаютъ только злыхъ духовъ и демоновъ, и что у нихъ нѣтъ понятія о Промыслѣ Божіемъ, а нѣкоторые (дикари провинціи Ріо-Жанейро) безбожны потому, что проходятъ мимо церковныхъ дверей, не поворачивая головы и не снимая шляпы и т. под. **). При такомъ широкомъ понятіи о безбожіи неудивительно, что Бюхнеру удалось записать въ безбожники чуть не всѣ дикія и полудикія племена! Но къ такого рода доводамъ можно вполнѣ примѣнить извѣстное логическое положеніе: quis nimium probat, nil probat. На самомъ дѣлѣ большая часть собранныхъ Бюхнеромъ фактовъ не только не подтверждаетъ его утвержденій о безбожіи дикихъ

*) Quatrefages, L'Espéce humaine, p. 352. 353.
**) L. Büchner, Kraft und Stoff. 1864, 252 et sq.

племенъ, но скорѣе можетъ служить къ доказательству противнаго мнѣнія *).

Сказаннаго нами достаточно, чтобы видѣть, какое ничтожное доказательное значеніе имѣетъ та масса фактовъ, которые противники всеобщности и врожденности идеи о Богѣ (напр. Бюхнеръ, Леббокъ и др.) приводятъ въ защиту своего мнѣнія. За исключеніемъ фактовъ, свидѣтельствующихъ только о несовершенствѣ религіи нѣкоторыхъ дикихъ племенъ, а не объ ея отсутствіи, за исключеніемъ массы и другихъ фактовъ, которые говорятъ только объ отсутствіи внѣшнихъ обнаруженій религіозности у другихъ племенъ, остается небольшое количество свидѣтельствъ объ атеизмѣ того или дру-

*) Урокъ логики извѣстному физіологу и сомнительному философу, Бюхнеру, даетъ здѣсь извѣстный натуралистъ Катрфажъ, указывая на научные пріемы, практикуемые въ области самой же физіологіи и которые почему-то забываетъ Бюхнеръ, входя въ область философіи. „При научномъ изученіи религій," говоритъ онъ „должно опасаться поступать по примѣру того физіолога, который, подвергнувъ изслѣдованію однихъ позвоночныхъ животныхъ, отказался бы признать у животныхъ низшихъ характеристическіе признаки животной жизни на томъ только основаніи, что они у нихъ существуютъ въ болѣе простомъ и неясномъ видѣ. Здѣсь болѣе можетъ быть, чѣмъ въ другихъ случаяхъ, должно поддержать новѣйшихъ натуралистовъ, которые сумѣли открыть фундаментальныя жизненныя функціи даже у послѣднихъ моллюсковъ и у послѣднихъ зоофитовъ, даже при отсутствіи иногда всякихъ спеціальныхъ для нихъ аппаратовъ. Физіологъ не станетъ отрицать существованія жизненнаго феномена потому только, что онъ совершается въ другомъ мѣстѣ организма и при помощи другихъ процессовъ, чѣмъ тѣ, какіе онъ привыкъ встрѣчать у болѣе развитыхъ животныхъ... Несмотря на странность процесса, ни функціи не изчезли, ни перемѣнили своей природы въ глазахъ человѣка науки.—Натуралистъ, который изучаетъ исторію человѣка, антропологъ, не долженъ ни поступать, ни судить иначе; какъ бы простымъ, неполнымъ, наивнымъ, дѣтскимъ, даже нелѣпымъ ни казалось какое либо вѣрованіе, оно не можетъ потерять въ его глазахъ своего характера, какъ скоро примыкаетъ къ тому, что въ религіяхъ развитыхъ есть общаго и существеннаго. Итакъ, какъ бы ни были несовершенны вѣрованія дикарей, во всѣхъ ихъ находимъ какъ бы общую формулу, которая объемлетъ всѣхъ ихъ, два слѣдующіе пункта: вѣру въ существа высшія человѣка, которыя могутъ имѣть доброе и дурное вліяніе на его судьбу, и убѣжденіе, что существованіе человѣка не ограничено настоящею жизнію, но что для него остается будущее по ту сторону гроба. Всѣ народы, каждый человѣкъ, который вѣритъ въ эти два предмета, имѣетъ религію. Наблюденіе ежедневно болѣе и болѣе подтверждаетъ всеобщность этихъ характеристическихъ признаковъ человѣческаго рода". L'Espèce humaine, 1878, 365.

гаго племени,—свидѣтельствъ во всякомъ случаѣ сомнительныхъ и противорѣчащихъ показаніямъ другихъ путешественниковъ. Но еслибъ даже эти свидѣтельства были и болѣе достовѣрны, въ существѣ дѣла они нисколько не могли бы служить къ опроверженію того общаго положенія, что всѣ нецивилизованныя племена имѣютъ религію. Во всякомъ случаѣ, и противники всеобщности религіи должны сознаться, что число племенъ, у которыхъ незамѣтно признака религіи, очень ограниченно сравнительно съ числомъ племенъ и народовъ имѣющихъ ее. Отсюда мы имѣли бы полное право считать эти племена нѣкоторыми исключеніями изъ общаго закона человѣческой природы, случайными аномаліями ея и должны бы стараться объяснить эти аномаліи, а не заключать отсюда, что религія не составляетъ всеобщей принадлежности этой природы. Но такое объясненіе найти будетъ нетрудно, если мы вспомнимъ, что эти племена стоятъ на самой низшей степени умственнаго и нравственнаго развитія. Чѣмъ бы ни объясняли эту низкую степень,— младенчествомъ ли и природною неразвитостію этихъ племенъ, или деградаціею человѣческой природы,—въ томъ и другомъ случаѣ отсутствіе или лучше-сказать незамѣтность религіозной идеи вполнѣ могла бы быть понятна, безъ необходимости отказывать человѣческой природѣ въ одной изъ самыхъ существенныхъ ея особенностей. Если состояніе дикарей, какъ большею частію думаютъ, тожественно или аналогично съ состояніемъ первобытнаго человѣка и представляетъ его младенческій возрастъ, то отсутствіе у нихъ опредѣленныхъ религіозныхъ идей также мало можетъ служить возраженіемъ противъ всеобщности и необходимости идеи о Богѣ, какъ и вообще отсутствіе у человѣка въ его младенческомъ возрастѣ какихъ либо опредѣленныхъ понятій, даже самыхъ ясныхъ обнаруженій человѣческой природы,—мышленія, самосознанія, свободы, дара слова,—возраженіемъ противъ разумно-нравственнаго характера этой природы вообще. Вправѣ ли мы заключать отсюда, что законы напр. мышленія не врождены человѣку или что даръ слова есть случайная, а не всеобщая и существенная принадлежность человѣческаго рода? *) Но

*) Тѣже самыя основанія побуждаютъ и извѣстнаго эволюціониста Спенсера признать всеобщность религіи, несмотря на возможность фактическаго

на самомъ дѣлѣ, нѣтъ никакихъ основаній считать дикія племена представителями именно младенческаго возраста человѣчества. Сами эволюціонисты вынуждены сознаться, что подобное мнѣніе не имѣетъ никакихъ фактическихъ основаній и что столько же возможно видѣть въ состояніи современныхъ дикарей деградацію человѣческой природы, сколько и непосредственное, первобытное ея состояніе *).

Что касается до религіи, то возможность крайняго упадка болѣе совершенныхъ религіозныхъ идей несомнѣнна. „Что религія подвержена упадку, справедливо замѣчаетъ Максъ Мюллеръ, объ этомъ постоянно учитъ насъ всемірная исторія; даже болѣе,—исторію большей части религій въ извѣстномъ смыслѣ можно назвать исторіею продолжительнаго

отсутствія ея у нѣкоторыхъ племенъ. „Религіозныя идеи того или другаго рода, если не вполнѣ, то почти всеобщи. Впрочемъ, еслибы даже было правда, что существуютъ племена дикарей, не имѣющихъ ничего такого, что сколько нибудь намекало бы на теорію творенія, и еслибы даже было несомнѣнно, что только на извѣстной степени интеллектуальнаго развитія становится возможнымъ появленіе этой теоріи въ ея первобытной формѣ, выводъ на дѣлѣ остался бы тотъ же самый. Принимая, что у всѣхъ народовъ, достигшихъ извѣстной степени умственнаго развитія, являются смутныя понятія о происхожденіи и таинственной природѣ окружающихъ предметовъ, мы тѣмъ самымъ предполагаемъ, что подобныя понятія суть *необходимый* продуктъ развивающагося мышленія". (Основныя начала, 7-й вып. стр. 17. См. А. Гусева: Натуралистъ Уоллэсъ. 1879. 92).

*) „Опредѣлить, что такое мы должны признавать истинно первоначальнымъ, говоритъ Спенсеръ, было бы легко, если бы только мы имѣли свѣдѣнія объ истинно первоначальныхъ людяхъ. Но мы имѣемъ важныя основанія предполагать, что теперь живущіе люди самыхъ низшихъ породъ, образующіе общественныя группы самаго простаго вида, вовсе не представляютъ человѣка, какимъ онъ первоначально былъ. Вѣроятно, большая часть изъ нихъ если не всѣ имѣли предковъ, стоявшихъ на высшей степени развитія и въ томъ, во что они вѣрятъ и что они думаютъ, могло остаться нѣчто такое, что сохранилось отъ этихъ высшихъ ступеней. Если теорія непрерывнаго упадка, какъ ее обыкновенно понимаютъ, несостоятельна, то точно также должно признать несостоятельною и теорію непрерывнаго прогресса человѣчества въ ея неограниченной формѣ. Съ одной стороны, взглядъ, что варварство произошло отъ упадка цивилизаціи, не согласенъ съ фактами; съ другой стороны, нѣтъ достаточныхъ доказательствъ, чтобы и глубочайшее варварство было столь варварскимъ, какимъ мы его видимъ теперь. Вполнѣ возможно, даже я думаю—въ высшей степени вѣроятно, что упадокъ былъ такимъ же обыкновеннымъ явленіемъ, какъ и прогрессъ" (Sociologie, p. 106. M. Müller, Vorles. üb. d. Ursprung und Entw. d. Religion. 1881, p. 73).

ниспаденія отъ первоначальной ихъ чистоты. Никто не осмѣлится утверждать, чтобы религія шла однимъ шагомъ съ прогрессомъ общаго образованія... Не видимъ ли мы напр., что Авраамъ, простой номадъ, былъ совершенно убѣжденъ въ необходимости единства Божества, тогда какъ Соломонъ, мудрѣйшій изъ царей земли, строилъ храмы Хамосу и Молоху?... Индусы, которые за нѣсколько тысячъ лѣтъ назадъ сумѣли достигнуть крайнихъ вершинъ философскаго созерцанія, теперь во многихъ мѣстахъ унизились до недостойнаго почитанія коровъ и обезьянъ" *). Но если вполнѣ возможна деградація человѣческой природы, и въ религіозномъ отношеніи болѣе, чѣмъ въ какомъ другомъ, то вполнѣ возможенъ и крайній предѣлъ ея,—совершенное почти исчезновеніе признаковъ религіозной идеи. Аналогическіе примѣры тому видимъ въ той деградаціи, которой въ исключительныхъ случаяхъ въ видѣ аномаліи могутъ достигнуть другія стороны человѣческой природы: мы встрѣчаемъ напр. случаи потери разума, доходящей до идіотизма, и отсутствіе дара слова, какъ способности произносить осмысленные члено-раздѣльные звуки, не говоря о такомъ почти отупѣніи нравственнаго чувства и сознанія, образцы котораго можемъ встрѣчать въ отдѣльныхъ личностяхъ даже народовъ цивилизованныхъ. Нѣтъ ничего невозможнаго и неестественнаго, что подобнаго рода явленія крайней деградаціи духовной природы человѣка, доходящей иногда до полнаго оживотнѣнія ея, которыя встрѣчаются у отдѣльныхъ лицъ, могутъ имѣть мѣсто и среди нѣкоторыхъ отдѣльныхъ племенъ, которыя вслѣдствіе какихъ-нибудь крайне неблагопріятныхъ условій могутъ дойти до утраты, хотя и временной, той высшей и характеристической особенности человѣка, которую мы называемъ религіей! Но существованіе такихъ племенъ (еслибы они дѣйствительно нашлись), очевидно, также мало могло бы говорить противъ всеобщности религіи, какъ, напримѣръ, случаи идіотизма и нравственнаго отупѣнія противъ прирожденности человѣку разума и совѣсти.

Кромѣ указаній на племена дикія, ученые, отвергающіе всеобщность религіи, издавна любили ссылаться на существо-

*) M. Müller, lib. cit. p. 74, 75.

ваніе цѣлыхъ атеистическихъ націй и обществъ. Такъ, по словамъ Бюхнера, „первоначальная религія Будды ничего не знаетъ ни о Богѣ, ни о безсмертіи. Точно также атеистичны, какъ буддизмъ, обѣ религіозныя системы Китайцевъ, такъ что, по Шопенгауеру, Китайскій языкъ даже не имѣетъ никакихъ словъ для обозначенія понятій о Богѣ и о безсмертіи... По свидѣтельству всѣхъ путешественниковъ, Японцы также не вѣрятъ ни въ Бога, ни въ загробную жизнь. Они, по выраженію одного Американскаго путешественника (Barrows), нація атеистовъ". А такъ какъ Китайцы, Буддисты и Японцы со включеніемъ дикарей составляютъ большую половину человѣческаго рода, то оказывается, что большая часть людей—атеисты, а идея о личномъ божествѣ, возникшая первоначально между Іудеями, составляетъ принадлежность только возникшихъ изъ Іудейства религіозныхъ системъ: христіанства и магометанства *).

Читателю этихъ и подобныхъ тирадъ, незнакомому съ софистическимъ пріемомъ ученыхъ, заботящихся не столько объ истинѣ, сколько о доказательствѣ во чтобы то ни стало своихъ любимыхъ теорій, можетъ показаться, что здѣсь скрывается какое-то колоссальное недоразумѣніе. Китайцы, Индѣйскіе Буддисты, Японцы,—атеисты; между тѣмъ и Китай и Индія и Японія покрыты безчисленнымъ множествомъ храмовъ; въ храмахъ находятся идолы, какъ изображенія боговъ; имъ приносятся жертвы и молитвы, а послѣдователи буддизма, напр., считаются одними изъ религіознѣйшихъ людей. Какихъ же еще нужно свидѣтельствъ существованія религіозныхъ идей среди этихъ составляющихъ половину человѣческаго рода народовъ? Но скоро оказывается, что всѣ эти народы зачислены въ атеисты не потому, чтобы они въ самомъ дѣлѣ не имѣли религіи, но потому, что въ ихъ религіозныхъ и философскихъ сочиненіяхъ проводятся идеи о высочайшемъ началѣ бытія, которыя или не соотвѣтствуютъ *истинному* понятію о Богѣ, или въ своихъ логическихъ результатахъ *ведутъ* къ отрицанію этого понятія. Очевидно, поэтому, что если и могутъ быть названы атеистическими, то, во всякомъ случаѣ, только ограниченные кружки образованныхъ лицъ,

*) L. Büchner, Kraft und Stoff. 1864 p. 179—180.

читающихъ и вполнѣ понимающихъ эти сочиненія; что же касается до народныхъ массъ, то на нихъ можетъ падать развѣ упрекъ въ незнаніи началъ собственной религіи или въ противорѣчіи имъ, но никакъ не въ атеизмѣ.

Но при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣло оказывается, что и убѣжденія интеллигентныхъ слоевъ указанныхъ обществъ и народовъ далеко не такъ атеистичны, какъ полагаютъ. Несомнѣнно, что не только масса простаго народа, но и высшіе классы общества въ Китаѣ, Японіи, Индіи исполняютъ правила и обряды своей религіи. Въ виду этого факта мы должны признать одно изъ двухъ: или обвинить эти классы въ гнусномъ лицемѣріи или, что вѣроятнѣе, предположить, что самое содержаніе ихъ религіи вовсе не такъ атеистично, какъ думаютъ, и что обнаруженія ихъ религіозной жизни находятъ смыслъ и оправданіе въ ихъ теоретическомъ религіозномъ ученіи. И дѣйствительно, при болѣе внимательномъ изученіи религій этихъ народовъ мы находимъ въ нихъ, правда, крайне недостаточныя и ложныя понятія о Богѣ, но никакъ не отрицаніе самой идеи Божества. Такъ напр. религіозно-философское міросозерцаніе Китайцевъ есть дуализмъ силы и матерій (Янгъ и Инъ), высочайшими обнаруженіями которыхъ служатъ небо и земля. Но изъ этихъ двухъ первоначалъ бытія господствующее значеніе для религіознаго сознанія имѣетъ только первое начало. Небо, какъ начало живое и дѣятельное, опредѣляется предикатами, характеризующими истинное понятіе о Богѣ; оно называется высочайшимъ, владыкою всего (Чангъ-ти), ему приписывается всемогущество, всевѣдѣніе, правосудіе, благость, милосердіе и пр. *).

*) Названіе Божества *небомъ* также мало можетъ говорить объ отсутствіи у Китайцевъ „названія или слова для обозначенія понятія о Богѣ“ какъ и у другихъ народовъ филологическое значеніе словъ, обозначающихъ это понятіе (словъ,—которыя по коренному и первоначальному ихъ значенію большею частію выражаютъ представленія о свѣтѣ или днѣ) не служитъ препятствіемъ соединять съ этими словами истинныя понятія о Богѣ. Подобныя наименованія указываютъ только на способъ первоначальнаго происхожденія не самой идеи о Богѣ, а только *словъ*, обозначающихъ эту идею; эти слова, равно какъ и другія, служащія для обозначенія предметовъ духовныхъ, образовались путемъ аналогическаго и символическаго перенесенія словъ, обозначающихъ предметы и явленія чувственные, на духовные и абстрактные. Переводъ же на Китайскій языкъ Библіи и христіанскихъ религіозныхъ

Кромѣ того, какъ извѣстно, въ Китаѣ сильно распространено религіозное почитаніе высшихъ сверхъестественнымъ существъ (духовъ,—Чинъ) и душъ умершихъ предковъ. Выше всего стоятъ души солнца, луны и прочихъ свѣтилъ, какъ совершеннѣйшихъ проявленій верховной силы. Кромѣ этихъ астрономныхъ духовъ, вполнѣ соотвѣтствующихъ богамъ другихъ языческихъ религій, Китайская религія признаетъ и существованіе духовъ земель, рѣкъ, горъ, вѣтровъ, также духовъ—покровителей провинцій, городовъ и пр. За духами второе мѣсто въ религіозномъ сознаніи занимаютъ души предковъ и славныхъ въ исторіи Китая лицъ, мудрецовъ и властителей. Почитаніе предковъ составляетъ самую обширную часть религіозныхъ обрядовъ Китая; съ древнѣйшихъ временъ въ честь ихъ строятъ храмы или приносятъ жертвы.—Противъ мнимаго атеизма сосѣдней съ Китаемъ страны Японіи ясно говоритъ не только существованіе въ ней храмовъ и религіознаго культа, но и самое содержаніе національной религіи, въ которой считается не менѣе семи небесныхъ высшихъ боговъ и восьми милліоновъ Ками, или высшихъ духовныхъ существъ, изъ которыхъ 492 почитаются богами, а остальные признаются обоготворенными людьми *).

Съ бо́льшимъ, повидимому, правомъ можно говорить объ атеизмѣ первоначальной религіи буддизма, которая во главу всего полагаетъ ничтожество (Нирвану) и ясно отрицаетъ браминское представленіе о единомъ Брамѣ, какъ о высочайшемъ духовномъ началѣ бытія. Но такого рода представленіе о началѣ бытія можетъ-быть названо атеистическимъ только по сравненію съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ, какъ о личномъ и всесовершенномъ Творцѣ міра; но имъ нисколько не отрицается возможность существованія за предѣлами и выше настоящаго чувственнаго міра сверхъестественныхъ и высшихъ человѣка существъ, которыя для религіознаго сознанія заступаютъ мѣсто божества и составляютъ объектъ религіознаго культа; только при предположеніи такихъ существъ и возмо-

---

сочиненій миссіонерами ясно показываетъ существованіе въ этомъ языкѣ словъ, служащихъ выраженіемъ для самыхъ возвышенныхъ религіозныхъ понятій.

*) Quatrefages, l'Espèce humaine 1878. 352.

женъ буддизмъ, какъ религія. И дѣйствительно, извѣстно, что ни самъ основатель буддизма Шакіамуни, ни его ближайшіе послѣдователи не отрицали существованіе боговъ Индѣйской миѳологіи за исключеніемъ верховнаго Брамы. Въ послѣдствіи времени мѣсто этихъ миѳологическихъ боговъ мало-по-малу стали занимать другіе, возникшіе изъ постепеннаго возвышенія до божественнаго достоинства „озаренныхъ свѣтомъ истиннаго ученія“ людей,—буддъ, во главѣ которыхъ сталъ высочайшій изъ нихъ Будда-Шакіамуни. На него за отсутствіемъ истиннаго понятія о Богѣ религіозное сознаніе мало-по-малу перенесло всѣ предикаты высочайшаго божества. Онъ является уже не смертнымъ человѣкомъ, жившимъ въ извѣстное время, но воплотившимся божественнымъ, вѣчнымъ существомъ,—Богомъ въ точномъ смыслѣ слова. Онъ называется не только величайшимъ между смертными, но и міроправителемъ, всемогущимъ, всевѣдущимъ, Брамою Брамы, Индрою Индры, богомъ боговъ или возвышающимся надъ всѣми богами, отцемъ міра, вѣчнымъ искупленіемъ всей твари и пр. Историческій Будда-Шакіамуни есть только одно, хотя и совершенное, изъ воплощеній этого сверхъестественнаго Будды, которому предшествовали и за которымъ послѣдуютъ другіе подобныя воплощенія. Кромѣ обоготворенныхъ людей миѳологическій пантеонъ буддизма съ теченіемъ времени получаетъ новое приращеніе въ Китаѣ и другихъ странахъ чрезъ привнесеніе въ него культа туземныхъ духовъ, также получившихъ значеніе отдѣльныхъ боговъ.

Религію, которая признаетъ бытіе сверхчувственныхъ, божественныхъ существъ, именуетъ ихъ богами, устанавливаетъ религіозныя отношенія къ нимъ въ формѣ нравственныхъ обязанностей и культа, конечно, нельзя назвать атеистическою. Конечно, божественныя существа, допускаемыя буддизмомъ, далеко не соотвѣтствуютъ нашему понятію о Богѣ, какъ единомъ, абсолютно совершенномъ началѣ бытія. И боги буддійской миѳологіи, заимствованные изъ Индіи, и обоготворенные люди, въ родѣ Будды и Шакіамуни и идеальный Будда, который описывается такими возвышенными чертами, въ сущности, ничѣмъ, кромѣ совершенства природы, не отличаются отъ людей и даже прочихъ міровыхъ предметовъ. И они суть подобно всѣмъ другимъ предметамъ міра явленій возникшія

изъ ничтожества (Нирваны) и имѣющія со временемъ возвратиться въ тоже ничтожество, изъ котораго вышли, существа*). Но должно вспомнить, что въ этомъ отношеніи буддизмъ въ сущности ничѣмъ не выдѣляется изъ ряда другихъ языческихъ религій низшихъ формъ. И въ нихъ боги не лучше буддійскихъ; и они возникаютъ, рождаются, происходятъ, неизвѣстно какъ и откуда. Вспомнимъ, напримѣръ, космогонію Гезіода и послѣдовательное происхожденіе боговъ изъ хаоса, затѣмъ одинъ отъ другаго. Но все это не препятствовало этимъ богамъ пользоваться религіознымъ почитаніемъ и не дѣлало послѣдователей языческихъ религій атеистами. Послѣдователей Будды пожалуй можно назвать атеистами, но только въ томъ смыслѣ, въ какомъ назвалъ безбожниками *(ἄθεοι)* язычниковъ апостолъ Павелъ (Ефес. 1. 12)—въ смыслѣ отсутствія у нихъ понятія объ истинномъ Богѣ, но никакъ не въ смыслѣ отрицанія ими идеи о Существѣ высочайшемъ.

Кромѣ указаній на атеистическія племена и народы, ученые, отвергающіе всеобщность и врожденность идеи о Богѣ, ссылаются на многочисленные случаи отсутствія или отрицанія понятія о Богѣ во всѣ времена среди народовъ образованныхъ и въ массѣ исповѣдающихъ ту или другую религію. Такъ, по словамъ Бюхнера, въ большихъ городахъ, какъ напримѣръ, Парижѣ и Лондонѣ, постоянно встрѣчаются люди, которые не имѣютъ ни малѣйшаго понятія объ идеяхъ, которыя должны быть соединяемы съ словами: Богъ, безсмертіе, религія и т. п. Такъ, по послѣднему цензу, въ Англіи оказа-

---

*) Мы здѣсь принимаемъ понятіе буддійской *нирваны* въ общепринятомъ значеніи этого слова. Но еще подлежитъ спору, дѣйствительно ли это понятіе тожественно съ понятіемъ *ничто* и не выражаетъ ли оно скорѣе отрицанія только неистиннаго частнаго и ограниченнаго бытія, каковымъ является чувственно познаваемое бытіе, такъ что въ сущности оно совпадаетъ съ обыкновеннымъ идеалистическимъ понятіемъ объ абсолютномъ. По крайней мѣрѣ такой положительный характеръ Нирвана получаетъ у позднѣйшихъ буддистовъ, гдѣ она почти ничѣмъ не отличается отъ Индѣйскаго Брама Ишвара, какъ абсолютнаго безличнаго начала бытія и возвращеніе всего въ Нирвану описывается не какъ прекращеніе бытія, но какъ состояніе положительнаго покоя и блаженства въ абсолютномъ. (Болѣе подробное изложеніе основныхъ идей Китайской и Буддійской религій см. въ Сочиненіяхъ В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 2. вып 2. стр. 267 и слѣд.).

лось шесть милліоновъ людей, которые никогда не переступали порога церкви и не могли сказать, къ какой церкви или къ какому вѣроисповѣданію они принадлежатъ *). Что въ высшихъ слояхъ общества образованныхъ народовъ существовало и существуетъ множество атеистовъ, что атеистическія убѣжденія раздѣляются многими научно и философски-образованными людьми, это также не подлежитъ сомнѣнію. Еслибы, говорятъ, идея о Богѣ была врождена намъ, то какъ бы могло случиться, что природа не въ силахъ была отстоять свои права и вызвать идеи о Богѣ, даже безъ всякаго наученія и воспитанія, что́ мы видѣли у людей, у которыхъ совершенно отсутствуютъ религіозныя понятія? Еслибы идея о Богѣ принадлежала къ числу необходимыхъ понятій нашего разума, то какимъ образомъ могли бы отрицать ее и считать совершенно излишнею люди образованные и притомъ такъ, что отрицаніе ея нисколько не отразилось въ ихъ умственной и нравственной дѣятельности?

Чтобы среди народовъ образованныхъ, въ большихъ городахъ могли встрѣчаться лица, которыя не имѣли бы ни малѣйшаго понятія о Богѣ и религіи,—это чистый вымыселъ Бюхнера. Положимъ, многіе изъ нихъ никогда не переступали порога храма, но, конечно, они не разъ видали храмы: спросите этихъ людей, что это за зданія и для чего они существуютъ, — и едвали найдется, кромѣ идіотовъ, кто-нибудь, который совершенно не зналъ бы о томъ. Согласны, что уровень религіозныхъ понятій у людей, составляющихъ подонки общества въ большихъ городахъ, крайне низокъ, что они не знаютъ, къ какой церкви или религіи они принадлежатъ. Но это также мало можетъ говорить объ отсутствіи у нихъ идеи о Богѣ, какъ аналогичный низкій уровень религіозныхъ понятій у нѣкоторыхъ дикарей. Низменность этого уровня доказываетъ вовсе не то, чтобы идея о Богѣ была не врождена природѣ человѣка, но только то, что для развитія этой идеи въ опредѣленное и истинное понятіе, точно также, какъ для развитія всякаго зародыша или сѣмени, нужны благопріятныя

*) L. Büchner. Kraft und Stoff. p. 190. 191.

условія, въ числѣ которыхъ дѣйствительно заключается и наученіе или воспитаніе,—условія, которыя сложились неблагопріятно для дикихъ племенъ и для отупѣвшихъ умственно и нравственно нѣкоторыхъ жителей большихъ городовъ. Идея о Богѣ есть существенная принадлежность разумной природы человѣка; но эта природа конечно „не въ силахъ отстоять свои права“, когда они подавляются внѣшними и внутренними вліяніями, стѣсняющими и искажающими эту природу; вина въ томъ падаетъ не на самую природу, а на эти заглушающія развитіе ея природной силы вліянія.

Что касается до отрицанія истины бытія Божія людьми образованными и даже научно образованными, то, не входя здѣсь въ разъясненія причинъ этого печальнаго явленія, замѣтимъ только, что оно нисколько не можетъ говорить противъ природности и всеобщности религіозной идеи уже потому, что оно есть сознательное отрицаніе прежде извѣстнаго и находившагося въ душѣ понятія или истины, а такое отрицаніе предполагаетъ предварительное существованіе отрицаемаго факта. Правда, говоря объ атеистахъ, здѣсь имѣютъ въ виду не столько отвергнуть фактъ всеобщности религіозной идеи (потому что, во всякомъ случаѣ, числю атеистовъ сравнительно съ массами людей вѣрующихъ въ Бога незначительно), сколько ея необходимость. Самое существованіе атеизма, говорятъ, служитъ уже доказательствомъ, что идея о Богѣ имѣетъ случайное происхожденіе и не принадлежитъ къ числу необходимыхъ и природныхъ истинъ нашего разума; иначе, какъ природная, она не могла бы быть и отвергаема. Но, говоря это, забываютъ, что человѣческій разумъ обладаетъ неограниченною свободою въ области своей познавательной дѣятельности, свободою не только познанія истины, но и заблужденія, и что въ силу этой свободы онъ можетъ теоретически опровергать самыя очевидныя и необходимыя истины нашего сознанія, самые ясные факты опыта: примѣры тому представляетъ намъ исторія философіи. Не видимъ ли мы, что идеализмъ отрицаетъ самое существованіе чувственнаго міра и видитъ въ немъ лишь феноменъ нашего субъективнаго сознанія? Развѣ не отрицаетъ скептикъ возможность познанія и достовѣрность коренныхъ логическихъ законовъ мышленія? Не отрицается ли фактъ свободной дѣятельности и не счи-

тается ли столь ясное и живое сознаніе свободы чистымъ психологическимъ миражемъ и т. п.? Почему же не можетъ быть отрицаема и существенно принадлежащая нашему разуму идея о Богѣ? Это тѣмъ болѣе возможно, что къ отрицанію ея ведутъ не только чисто теоретическіе, хотя и односторонніе мотивы (какъ въ указанныхъ нами случаяхъ), но, къ сожалѣнію, и многія другіо ненормальныя условія нравственной жизни.

Но подобнаго рода отрицаніе коренныхъ истинъ нашего сознанія (въ числѣ ихъ и истины бытія Божія) нисколько не говоритъ объ ихъ случайномъ происхожденіи и не опровергаетъ значенія ихъ какъ существенно принадлежащихъ разуму и необходимыхъ истинъ. Доказательствомъ тому служитъ то, что сами отрицающіе ихъ въ своемъ дѣйствительномъ познаніи и жизни не могутъ обойтись безъ этихъ истинъ и такимъ образомъ противорѣчатъ сами себѣ, отрицая то, что на самомъ дѣлѣ отрицать не могутъ. Отрицаніе ихъ въ сущности мнимое; оно основано на недоразумѣніи и касается часто не самой сущности отрицаемой истины, но только той или другой формы, того или другаго понятія, въ которомъ они являются въ области нашего познанія. Идеалистъ, напримѣръ, отрицая существованіе внѣшняго міра, на самомъ дѣлѣ живетъ и дѣйствуетъ такъ, какъ возможно жить только подъ условіемъ признанія его реальности. Абсолютный скептикъ, отвергая достовѣрность нашего познанія, въ самомъ своемъ отрицаніи и опроверженіи истины познанія, мыслитъ и разсуждаетъ по тѣмъ самымъ законамъ мышленія, которые въ теоріи признаетъ недостовѣрными. Отрицающій свободу и самъ дѣйствуетъ какъ существо свободное и въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ необходимо предполагаетъ ихъ свободу. Всѣ они на практикѣ признаютъ то, что отвергаютъ въ теоріи и такимъ образомъ сами себѣ противорѣчатъ. Такъ точно и атеистъ, въ теоріи отрицающій истину бытія Божія, въ своей жизни постоянно обнаруживаетъ нѣкоторыя явленія, которыя могутъ имѣть смыслъ только при предположеніи этой истины. Въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что атеисты точно также, какъ и прочіе люди, не чужды стремленій къ высшимъ, идеальнымъ цѣлямъ человѣческаго бытія; лучшіе изъ нихъ заботятся о счастіи и благосостояніи своего отечества, всего человѣчества;

въ наше время многіе изъ нихъ въ замѣнъ служенія Богу со всею искренностію проповѣдуютъ служеніе идеалу. Но могли ли бы имѣть какой либо смыслъ всѣ эти стремленія и убѣжденія, еслибы атеизмъ былъ послѣдователенъ, еслибы онъ со всею искренностію былъ увѣренъ, что не существуетъ ничего, кромѣ чувственнаго? Чтобы стремиться къ идеалу, нужна вѣра, что дѣйствительно *есть,* существуетъ нѣчто такое совершенное, къ чему должно стремиться и чего должно искать. Если идеалъ—пустая мечта, не болѣе, то всѣ идеальныя стремленія—пустое самообольщеніе; чтобы онъ не былъ мечтою, чтобы стремленіе къ нему было разумнымъ и оправданнымъ, необходимо признать, что есть нѣчто реальное, совершенное, къ чему, какъ къ цѣли, долженъ приближаться человѣкъ; а это реально совершенное и можетъ быть только существомъ абсолютно совершеннымъ. Поэтому, если человѣкъ серіозно стремится къ какому либо совершенству, возбуждаемый увѣренностію въ его истинномъ бытіи, то источникомъ этого стремленія въ сущности можетъ быть только несознаваемая имъ ясно идея абсолютно совершеннаго,— Божества. Тоже должно сказать и о стремленіяхъ человѣка къ истинѣ, къ добру, къ правдѣ, которыхъ не лишены и атеисты; если истина, добро, правда не пустыя слова, а реальныя силы, движущія человѣкомъ и человѣчествомъ, то должна быть реальная, субстанціальная основа этихъ силъ,— абсолютная истина, абсолютное добро и правда; и если человѣкъ, каковы бы ни были его теоретическія убѣжденія относительно религіи, стремится къ нимъ, то опять таки въ силу тайной и безсознательной увѣренности въ существованіи реальной послѣдней цѣли своихъ стремленій, — абсолютной истины и добра. При болѣе глубокомъ анализѣ понятій совершенства, истины, добра, оказывается, что основаніемъ и вмѣстѣ послѣднимъ завѣреніемъ ихъ реальности и потому обязательности для насъ есть идея Божества. Богъ есть высочайшее совершенство, истина и благо; поэтому и стремленіе къ усовершенствованію, къ знанію, добру, въ сущности есть не сознаваемое ясно стремленіе къ Богу. Если теперь это стремленіе составляетъ принадлежность и атеиста, точно также какъ и каждаго человѣка, не окончательно утратившаго свое человѣческое достоинство, то пожалуй въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что на самомъ дѣлѣ нѣтъ атеистовъ, что

самый атеизмъ есть не болѣе, какъ роковое недоразумѣніе, такъ какъ атеистъ, отрицая на словахъ истину бытія Божія, въ своемъ познаніи и въ своей жизни не можетъ отказаться отъ тѣхъ принциповъ, которые предполагаютъ эту истину и получаютъ смыслъ только съ признаніемъ ея.

2) До сихъ поръ мы говорили объ основномъ положеніи историческаго доказательства бытія Божія, всеобщности религіозной идеи. Надѣемся, что фактъ этой всеобщности установленъ съ надлежащею твердостію и что его не въ силахъ поколебать указаніе на мнимое отсутствіе этой идеи у различныхъ племенъ или на отрицаніе истины бытія Божія какъ цѣлыми народами, такъ и отдѣльными лицами. Теперь мы должны перейти къ оцѣнкѣ заключенія, выводимаго изъ этого факта, и спросить: въ какой мѣрѣ всеобщность религіи можетъ служить доказательствомъ истины бытія Божія? Въ какой мѣрѣ предъ судомъ разума состоятельно такъ - называемое историческое доказательство бытія Божія?

Разсматривая это доказательство со стороны его философскаго значенія, не можемъ не сознаться, что оно представляетъ многія слабыя стороны и доступные возраженіямъ пробѣлы, которые могутъ быть восполнены только при помощи другихъ доказательствъ бытія Божія.

Прежде всего, можетъ быть оспариваема доказательная сила самого факта всеобщности религіи въ томъ обычномъ видѣ, въ какомъ онъ утверждается въ историческомъ доказательствѣ бытія Божія. Намъ могутъ сказать: вы хотите основать истину бытія Божія на всеобщности религіозной идеи. Но для этого нужно, чтобы эта идея была дѣйствительно въ широкомъ и строгомъ смыслѣ слова *всеобщею*, то-есть, нужно знать и утвердить не только то, что до сихъ поръ и въ настоящее время всѣ народы имѣютъ религію, но что они будутъ имѣть и впередъ, во все продолженіе бытія человѣчества. При этомъ только условіи можно сказать точно, что религія составляетъ существенную принадлежность человѣка и отсюда выводить заключеніе о необходимости, а затѣмъ объ истинѣ представленія о Богѣ. Но можетъ ли историческое доказательство выполнить это условіе? Очевидно, нѣтъ. Напротивъ, если мы станемъ судить о будущемъ по нѣкоторымъ характеристическимъ явленіямъ въ прошедшемъ, то можемъ придти

и къ обратному заключенію,—именно, что религіозная идея есть не всеобщее и необходимое, а временное и случайное явленіе въ человѣчествѣ,—явленіе, условливаемое только извѣстною переходною степенью его интеллектуальнаго развитія. Мы видимъ, говорятъ, что въ различныя времена болѣе сильные и глубокіе мыслители, отвергая мнѣніе необразованнаго большинства, не признавали бытія Божества. Да и вообще, разсматривая исторію философіи, находимъ, что каждое философское ученіе о началѣ всѣхъ вещей шло наперекоръ религіознымъ представленіямъ о томъ же предметѣ, что философія всегда была во враждѣ съ религіею. Обращая вниманіе на эти и подобныя явленія, показывающія, что развитіе мышленія идетъ пропорціонально уменьшенію суевѣрія, видя постоянный упадокъ религіозности по мѣрѣ распространенія просвѣщенія, не должны ли мы предположить, что наступитъ нѣкогда время, когда религіозныя идеи исчезнутъ совершенно въ человѣчествѣ, когда онѣ будутъ имѣть только историческое значеніе пережитой и забытой миѳологической стадіи развитія человѣчества, какъ думаетъ Контъ? А если такъ, то фактъ всеобщности религіи въ прошедшемъ и настоящемъ, не имѣя абсолютнаго значенія, не можетъ служить и доказательствомъ бытія Божія.

Историческое доказательство, ограниченное строго своими предѣлами, не можетъ вполнѣ предотвратить этого возраженія противъ абсолютной всеобщности религіи,—и въ этомъ именно состоитъ его недостатокъ. Такой недостатокъ вполнѣ естественъ; историческое доказательство стоитъ на эмпирической почвѣ фактовъ; но эмпирически рѣшить вопросъ о будущности религіи нельзя. Для рѣшенія этого вопроса необходимо обратиться къ анализу содержанія самой идеи о Богѣ, разсмотрѣть слагающіе ее элементы и доказать, что эта идея по самому существу ея, не происходя отъ причинъ случайныхъ, не можетъ быть какимъ либо случайнымъ, а потому и преходящимъ явленіемъ въ человѣческомъ родѣ. Но рѣшеніе этой задачи не входитъ въ область историческаго доказательства, которое здѣсь для своего дополненія имѣетъ нужду въ другихъ доказательствахъ, основанныхъ на анализѣ идеи о Богѣ. Впрочемъ, и независимо отъ этого дополненія, историческое доказательство можетъ обратить въ свою пользу

самую шаткость предположеній о мнимомъ упраздненіи религіозной идеи въ будущемъ. Дѣйствительно, если судить о будущемъ религіи не на основаніи самой сущности религіозной идеи, а по одной аналогіи съ прошедшимъ, то и тогда мы болѣе вправѣ предполагать ея вѣчное существованіе, пока существуетъ человѣкъ, чѣмъ уничтоженіе. Та идея, которая сопровождала человѣческій родъ отъ его колыбели до настоящаго времени при всѣхъ перемѣнахъ его историческихъ судебъ, которая была принадлежностью умовъ не только младенческихъ и неразвитыхъ, но и высокообразованныхъ, носитъ на себѣ достаточно гарантій за свое сохраненіе и въ будущемъ. Если говорятъ намъ о философахъ, какъ носителяхъ высшаго развитія человѣческаго ума, которые будто бы всегда противорѣчили принятымъ религіознымъ представленіямъ, то забываютъ, что они противорѣчили именно представленіямъ, какъ низшей и менѣе адекватной формѣ пониманія Божества, чтобы возвысить ихъ въ высшую форму знанія,—раціональныя понятія о Богѣ. И въ этомъ отношеніи они были правы. Что касается до *представленія* о Богѣ, то въ общемъ смыслѣ оно составляетъ contradictio in adjecto; ибо очевидно, что абсолютное не можетъ быть предметомъ представленія, какъ ограниченной временно-пространственной формы познанія; иначе оно перестало бы быть абсолютнымъ. Вотъ почему философы часто боролись съ суевѣріями, съ частными антропоморфическими представленіями положительныхъ религій, но не съ самою религіозною идеею, выяснить содержаніе которой для разума было одною изъ важнѣйшихъ его задачъ. Въ этомъ смыслѣ Гезіодъ справедливо замѣтилъ, что содержаніе какъ философіи, такъ и религіи въ сущности одно и тоже,—это „Богъ и изъясненіе Бога,“ что философія есть признаніе содержанія религіи, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ и освобожденіе отъ односторонности ея формы и возвышеніе этого содержанія въ абсолютную форму, т.-е. форму понятія. Если намъ указываютъ на философовъ—атеистовъ, то забываютъ, что они составляютъ явленіе исключительное и спорадическое въ исторіи философіи. Ни по числу ихъ, ни тѣмъ болѣе по силѣ таланта и значенію въ области мышленія они далеко не могутъ идти въ сравненіе съ числомъ замѣчательныхъ мыслителей, признававшихъ истину бытія Божества,—тѣмъ менѣе могутъ

быть признаны представителями какой-то высшей интеллигенціи человѣчества. Можно сказать, что по отношенію къ массѣ философовъ они составляютъ столь же незначительное и столь же мало имѣющее значенія явленіе, какъ нѣкоторыя племена, у которыхъ незамѣтно признаковъ религіозности, къ общей массѣ племенъ и народовъ человѣчества. Несостоятельна также и та мысль, будто съ развитіемъ образованности уменьшается и религіозность и что она грозитъ мало-по-малу совершенно исчезнуть предъ наплывомъ невѣрія. Опять и здѣсь отчасти видимъ легкомысленное смѣшеніе формъ религіи съ ея содержаніемъ, отчасти возведеніе на степень явленій, свидѣтельствующихъ будто бы о высшемъ развитіи ума, такихъ, которыя на самомъ дѣлѣ служатъ симптомомъ ненормальности этого развитія. Дѣйствительно, по упадку нѣкоторыхъ иногда болѣе чувственныхъ и низшихъ формъ религіознаго культа никакъ нельзя судить объ упадкѣ религіознаго духа, который можетъ выражаться въ болѣе живыхъ и сильныхъ обнаруженіяхъ нравственнаго чувства и дѣятельности, чѣмъ при господствѣ безжизненныхъ, традиціонныхъ формъ положительныхъ религій. Истинное просвѣщеніе въ жизни какъ индивидуумовъ, такъ и цѣлыхъ обществъ уничтожаетъ суевѣрія и ложныя представленія о Богѣ, но не религію и самую идею о Богѣ. Если же исторія и представляетъ намъ иногда явленія крайняго упадка религіозности въ нѣкоторыя эпохи, то эти явленія всегда служатъ признаками упадка и ослабленія энергіи народной жизни, а не вступленія ея въ какую-либо высшую форму развитія. Такъ въ древней Греціи скептицизмъ и безбожіе нѣкоторыхъ софистовъ были симптомомъ начинающагося разложенія древней Греческой жизни. Тоже должно сказать и о послѣднихъ временахъ Римской языческой имперіи, разложеніе которой было только задержано внесеніемъ въ ея жизнь новаго жизненнаго элемента въ христіанствѣ. Вообще еще Сократъ, наблюдая надъ жизнію современныхъ ему народовъ, сдѣлалъ вѣрное замѣчаніе, что самые мудрые и сильные народы суть вмѣстѣ съ тѣмъ самые религіозные. Указываютъ иногда на эпоху первой Французской революціи, какъ на примѣръ соединенія высокой образованности съ атеизмомъ. Но нужно много увлеченія и пристрастія, чтобы видѣть въ этой эпохѣ выраженіе нормальнаго, а не

крайне болѣзненнаго состоянія общества. Ненормальность этого состоянія показала уже исторія скорымъ уничтоженіемъ его и затѣмъ реакціею религіознаго чувства. Вообще, исторія до сихъ поръ еще не представила примѣра сколько-нибудь продолжительнаго и нормальнаго состоянія общества безъ религіи. Невозможность подобнаго состоянія, невозможность атеистическаго народа вполнѣ понятна каждому, кто, если не на основаніи анализа самой идеи о Богѣ, то вслѣдствіе однихъ историческихъ наблюденій знаетъ какое значеніе имѣетъ религія въ основаніи и утвержденіи общественныхъ связей. Если упадокъ религіи всегда ведетъ къ упадку гражданской доблести и затѣмъ самостоятельности народа, то совершенное ея уничтоженіе (еслибы было возможно такое явленіе) окончилось бы совершеннымъ распаденіемъ всѣхъ соціальныхъ связей, разложеніемъ народа, какъ гражданскаго общества, и обращеніемъ его въ толпу жалкихъ, полудикихъ существъ, общественное возрожденіе которыхъ опять возможно было бы не иначе, какъ при помощи религіи. Такимъ образомъ, ограничиваясь даже указаніями прошлой исторіи человѣчества, мы въ правѣ опровергнуть ищущее въ нихъ основанія предположеніе о возможности уничтоженіи религіи въ будущемъ. Но, повторяемъ, окончательное устраненіе этого предположенія возможно только при чисто философскомъ анализѣ идеи о Богѣ, который долженъ показать, что не случайные какіе-либо мотивы, но существенныя требованія природы человѣка ведутъ его къ религіи и обезпечиваютъ ея существованіе, пока человѣкъ остается человѣкомъ въ истинномъ и высшемъ значеніи этаго слова, какъ существо разумно-нравственное *).

---

*) Съ этой точки зрѣнія не отрицаютъ необходимости существованія религіи не въ прошедшемъ только, но и въ будущемъ даже философы, отрицающіе объективное значеніе ея. „Положительное знаніе“, говоритъ Спенсеръ „не наполняетъ и *никогда* не можетъ наполнить всей области возможнаго мышленія. На самой крайней границѣ каждаго открытія возникаетъ и *всегда долженъ* возникнуть вопросъ: что же будетъ далѣе? Относительно науки, какъ сферы постепенно расширяющейся, мы можемъ сказать, что всякое прибавленіе къ ея поверхности приводитъ ее въ бо́льшее и бо́льшее соприкосновеніе съ окружающимъ незнаніемъ. Поэтому *всегда* должны существовать два способа умственной дѣятельности. Во все будущее время, какъ и

Если какъ основанное на эмпирическихъ фактахъ историческое доказательство не можетъ дать полнаго и истинно философскаго обоснованія всеобщности религіозной идеи, то по той же самой причинѣ оно не въ состояніи дать и вполнѣ точнаго и удовлетворительнаго понятія о Богѣ, истину бытія Котораго имѣетъ цѣлью доказать. Оно утверждаетъ фактъ, что всѣ народы признаютъ бытіе Божества; но что такое то Божество, которое составляетъ объектъ всѣхъ религіозныхъ вѣрованій, мы затруднились бы отвѣчать на основаніи представленныхъ историческимъ доказательствомъ эмпирическихъ фактовъ. Вѣрованія племенъ и народовъ въ высшей степени разнообразны, начиная отъ самыхъ грубыхъ, въ которыхъ едва мелькаетъ свѣтъ религіозной идеи, и кончая довольно совершенными, принадлежащими культурнымъ религіямъ. Сопоставляя ихъ, мы не найдемъ выхода изъ лабиринта самыхъ противорѣчащихъ представленій о Богѣ. Если станемъ искать Аріадниной нити въ этомъ лабиринтѣ въ томъ, что станемъ отсѣкать и устранять въ религіозныхъ представленіяхъ все частное и разнообразное, какъ случайное и ложное, съ тѣмъ чтобы въ итогѣ получить дѣйствительно общее всѣмъ людямъ и религіямъ понятіе о Богѣ, то придемъ къ самому туманному и неопредѣленному представленію или ощущенію чего-то сверхъестественнаго, лежащаго выше человѣка. Но это *нѣчто* сверхчувственное не есть еще то Божество, истину бытія котораго имѣетъ существенный интересъ доказать философія. И если теперь доказательство бытія Божія тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ выше и совершеннѣе то понятіе о Богѣ, къ которому оно приводитъ, то историческое доказательство должно занимать невысокое мѣсто въ ряду этихъ доказательствъ.

Наконецъ, историческое доказательство и въ томъ еще отношеніи не можетъ быть названо удовлетворительнымъ,

---

теперь, умъ человѣческій можетъ заниматься не только явленіемъ уже извѣстнымъ, но и тѣмъ неизвѣстнымъ *нѣчто*, на которое указываютъ явленія и ихъ отношенія. Отсюда всегда будетъ мѣсто для религіи". (Осн. Нач. §. 18) Но религія не есть дѣло только одной теоретической потребности ума; она столько же дѣло чувства и нравственной потребности. Обративъ вниманіе на послѣднія, Спенсеръ нашелъ бы еще болѣе сильныя основанія къ признанію необходимости религіи не только въ настоящемъ, но и въ будущемъ

что основывается на гносеологическомъ принципѣ, который съ строго философской точки зрѣнія не можетъ быть признанъ состоятельнымъ. Это принципъ такъ-называемаго общаго смысла. Критеріемъ достовѣрности онъ признаетъ всеобщее согласіе въ признаніи чего-либо за истину; согласіе въ чемъ-либо всѣхъ людей, какъ говоритъ Цицеронъ, должно быть признаваемо голосомъ самой природы. Для непосредственнаго чувства, для обыкновеннаго мышленія такой критерій кажется достаточнымъ и неоспоримымъ; но философія болѣе требовательна. Не смотря на то, что принципъ общаго смысла, какъ основаніе философскаго познанія, былъ принимаемъ многими философами, начиная отъ Цицерона и кончая философами Шотландской школы, она справедливо усматриваетъ въ немъ существенные недостатки, препятствующіе ему быть принципомъ истинно философскаго знанія. Поэтому и доказательство бытія Божія, основанное на этомъ принципѣ, не вполнѣ подходитъ къ типу строго философскаго доказательства. Но въ замѣнъ этого оно получаетъ чрезвычайно важное популярное и практическое значеніе, потому что утверждается именно на томъ самомъ принципѣ, который раздѣляетъ громадное большинство людей при сужденіи о предметахъ, недоступныхъ непосредственному наблюденію и опыту; это принципъ авторитета. Мы видимъ, что имѣя свое глубочайшее основаніе въ самой разумной природѣ человѣка, вѣра въ бытіе Божіе и въ объективную истину содержанія нашего религіознаго сознанія у дѣтей и у большинства людей первоначально утверждается на умственномъ и нравственномъ авторитетѣ воспитателей, учителей, Церкви. Какъ скоро при наступленіи умственной зрѣлости человѣкъ пытается дать себѣ отчетъ въ своей вѣрѣ, то находитъ, что не только окружающіе его, но и всѣ народы во всѣ времена вѣруютъ въ Бога и имѣютъ религію. Такимъ образомъ та истина, которая прежде принималась по довѣрію къ авторитету нѣкоторыхъ только лицъ, теперь получаетъ новое доказательство и непреоборимую силу, находя себѣ подтвержденіе въ авторитетѣ всего человѣчества. Высшаго удостовѣренія истины для человѣка, стоящаго на точкѣ зрѣнія общаго смысла, нѣтъ и быть не можетъ. Доказать, что такое удостовѣреніе есть не мнимое только, что дѣйствительно

вѣра въ Бога есть достояніе всего человѣчества, и составляетъ задачу историческаго доказательства, которую оно, какъ мы видѣли, и выполняетъ вполнѣ удовлетворительно.

---

7. Нравственное доказательство бытія Божія.

Въ религіозномъ сознаніи человѣчества нравственность всегда и неизмѣнно была поставляема въ существенную связь съ идеею о Богѣ. Во всѣ времена, у всѣхъ народовъ нравственныя предписанія всегда почитались заповѣдями и повелѣніями самого Божества; на исполненіе этихъ предписаній, на добродѣтельную жизнь человѣкъ смотрѣлъ какъ на служеніе Богу, какъ на исполненіе Его воли, за исполненіе ихъ всегда ожидалъ себѣ награды въ этой или будущей жизни, и за нарушеніе ихъ страшился гнѣва Божества и справедливаго возмездія. Но не только для религіознаго сознанія, но и для философской мысли, эта связь нравственности съ идеею о Богѣ казалась столь тѣсною и неразрывною, что въ самомъ фактѣ существованія въ насъ нравственнаго закона многіе мыслители видѣли непосредственное доказательство существованія Божества; въ голосѣ совѣсти слышали голосъ самого Бога. Нѣтъ нужды, говорилъ Сенека, искать Бога гдѣ либо далеко отъ насъ; „Онъ близъ тебя, Онъ съ тобою, Онъ внутри тебя. Да, я утверждаю, что въ насъ обитаетъ нѣкій святой духъ, которой охраняетъ все доброе и наблюдаетъ за всѣмъ дурнымъ въ насъ; по мѣрѣ того какъ мы внимаемъ ему, онъ управляетъ нами. Безъ Бога никто не можетъ сдѣлаться добродѣтельнымъ. Онъ даетъ совѣты возвышенные и прямодушные. Во всѣхъ добродѣтельныхъ людяхъ обитаетъ Богъ“ *).

При такой, утверждаемой и религіознымъ и нравственнымъ

---

*) Ер. 41. Письмо Сенеки, въ русскомъ переводѣ, въ журн. „Вѣра и Разумъ„ за 1884 г. февраль. 163.

сознаніемъ, связи нравственной идеи съ понятіемъ о Богѣ, естественно ожидать, что въ анализѣ этой идеи философская мысль станетъ искать надежныхъ основаній для разъясненія и утвержденія истины бытія Божія, основаній, даже болѣе надежныхъ, чѣмъ какія могло бы представить намъ разсмотрѣніе міра не только физическаго, но и духовнаго. Это потому, что, съ одной стороны, исходная точка доказательства—нравственное сознаніе, повидимому, представляетъ собою фактъ болѣе ясный, простой и непререкаемый, чѣмъ исходныя точки другихъ доказательствъ бытія Божія, напр. мысль о цѣлесообразности міра въ телеологическомъ или объ условности всего существующаго и о невозможности допустить безконечное преемство причинъ въ космологическомъ. Съ другой, самое понятіе о Богѣ, которое такъ тѣсно соединено съ нравственнымъ сознаніемъ, отличается такою полнотою содержанія, которая непосредственно не дается другими доказательствами бытія Божія. Богъ нравственно-религіознаго сознанія есть не только абсолютное начало бытія, не только Существо величайше разумное и всемогущее, но и обладающее идеальными нравственными совершенствами: святостію, благостію, правосудіемъ, милосердіемъ, ибо только такое Существо можетъ быть и виновникомъ нравственнаго закона и блюстителемъ его, награждающимъ за исполненіе и карающимъ за нарушеніе его.

Разъяснить, въ какой мѣрѣ состоятельно это ожиданіе передъ судомъ философской мысли, въ какой мѣрѣ столь ясно утверждаемая религіознымъ сознаніемъ связь между идеями нравственности и Божества есть дѣйствительная связь между ними, какъ между основаніемъ и слѣдствіемъ, необходимо изъ него вытекающимъ, и составляетъ задачу нравственнаго доказательства бытія Божія. Исходнымъ началомъ этого доказательства, какъ мы сказали, служитъ фактъ существованія въ насъ нравственнаго закона. Но нравственный законъ можетъ быть разсматриваемъ съ трехъ точекъ зрѣнія, со стороны его *происхожденія, осуществленія* и послѣдней цѣли или *завершенія;* каждая изъ этихъ точекъ зрѣнія даетъ свой оттѣнокъ основанному на нравственномъ сознаніи доказательству бытія Божія, которое такимъ образомъ распадается на три частные вида.

1. Что въ насъ существуетъ нравственный законъ, без-

условно повелѣвающій дѣлать добро и избѣгать зла, это, конечно, фактъ, неподлежащій никакому сомнѣнію и спору; въ такомъ существованіи убѣждаетъ и личный опытъ каждаго и наблюденіе надъ другими людьми, въ своихъ дѣйствіяхъ вообще руководствующихся этимъ закономъ, и всемірно-историческое существованіе общественнаго мнѣнія, гражданскихъ законовъ и религіозныхъ предписаній, имѣющихъ своею послѣднею цѣлью осуществленіе между людьми нравственной правды и добра. Откуда возникаетъ въ насъ понятіе объ этомъ законѣ и та принудительная обязательность, съ какою онъ является въ нашемъ сознаніи? Что онъ не можетъ быть происхожденія эмпирическаго, результатомъ простаго обобщенія различныхъ впечатлѣній и вліяній окружающей насъ природы, объ этомъ говоритъ самое содержаніе его. Лежащія въ его основѣ понятія о добрѣ и злѣ суть чисто идеальныя, духовныя понятія; ни произвести ихъ, ни навести на нихъ не могутъ впечатлѣнія, получаемыя нами отъ предметовъ внѣшнихъ. Впечатлѣнія міра внѣшняго могутъ возбудить въ насъ чувства физически пріятнаго и непріятнаго съ ихъ многоразличными оттѣнками, но эти чувства не имѣютъ ничего общаго съ понятіями нравственно добраго и злаго. Еслибы законъ человѣческой дѣятельности былъ только закономъ чувственной природы, то онъ вполнѣ могъ бы выразиться въ требованіи: стремись къ пріятному и избѣгай непріятнаго, законъ, который составляетъ единственный мотивъ дѣятельности животныхъ. Но не таковъ законъ нравственный: онъ не только не требуетъ безусловно исполненія этого физическаго закона, но часто ему противорѣчитъ, и въ этомъ полагаетъ высшее совершенство и достоинство человѣка. Во имя долга и высшихъ нравственныхъ предписаній онъ часто безусловно требуетъ отреченія отъ этого естественнаго закона, какъ бы оно тяжело и болѣзненно ни казалось для нашей чувственности; если же это требованіе остается неисполненнымъ, если человѣкъ увлекается пріятнымъ для него чувствомъ удовольствія, съ забвеніемъ о долгѣ, то нравственное сознаніе рѣшительно осуждаетъ его, такъ что здѣсь нравственное благо и счастіе стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ естественнымъ счастіемъ, состоящимъ въ удовлетвореніи своимъ физическимъ потребностямъ. Эта столь рѣзко выступающая особенность нравственнаго закона,

доходящая до противорѣчія закону естественному и до борьбы съ нимъ, ясно показываетъ, что источникъ его не можетъ заключаться ни во внѣшней природѣ, ни въ самомъ человѣкѣ, въ какой мѣрѣ по своему организму онъ есть часть этой природы.

Далѣе, яснымъ свидѣтельствомъ не-эмпирическаго происхожденія нравственнаго закона служитъ его всеобщность и необходимость. Эти качества Кантъ совершенно справедливо считаетъ несомнѣннымъ признакомъ апріорнаго, независимаго отъ опыта происхожденія какого-либо понятія, такъ какъ опытъ, какъ совокупность частныхъ, случайныхъ и измѣнчивыхъ представленій, не можетъ произвести въ насъ никакого дѣйствительно и безусловно всеобщаго и необходимаго понятія. Еслибы, поэтому, понятіе нравственнаго закона было эмпирическимъ, составленнымъ на основаніи абстракціи отъ данныхъ внѣшняго или внутренняго опыта, то при разнообразіи этихъ данныхъ, при безконечномъ различіи впечатлѣній и вліяній, среди которыхъ живутъ и жили люди, мы должны бы ожидать, что и самыя нравственныя понятія (если только они могутъ образоваться этимъ путемъ) будутъ чрезвычайно различны, даже противоположны. Но на дѣлѣ это различіе касается только незначительныхъ частныхъ оттѣнковъ въ пониманіи или исполненіи той или другой нравственной обязанности; вообще же всѣ люди согласны въ томъ, что̀ нужно понимать подъ именемъ добра и зла. Нравственныя обязанности напр., которыя начертаны намъ въ десятословіи, не суть обязанности одного какого-либо времени или народа, сложившіяся въ силу климатическихъ, историческихъ, національныхъ условій, онѣ имѣютъ и имѣли значеніе для всѣхъ мѣстъ, временъ, лицъ и народовъ. Тоже мы должны сказать и о той моральной необходимости и принудительности, съ какою являются предъ нами предписанія нравственнаго закона. Несмотря на свободу человѣка, несмотря на всевозможныя извращенія этой свободы и фактическія нарушенія нравственныхъ правилъ, голосъ совѣсти даетъ себя чувствовать и въ душѣ самаго закоренѣлаго злодѣя; сознаніе необходимости исполнять нравственный законъ не оставляетъ его никогда и ничѣмъ не можетъ быть искоренено. Въ самомъ испорченномъ человѣкѣ никогда не исчезаетъ чувство принудительной силы этого закона, вы-

ражаясь то въ раскаяніи, то въ безплодномъ часто желаніи быть лучшимъ, то въ невольномъ уваженіи къ нравственнымъ поступкамъ другихъ лицъ. Нѣтъ такого нравственно развращеннаго человѣка, который бы съ полнымъ сознаніемъ и убѣжденіемъ могъ сказать: должно стремиться къ злу, а не къ добру. Но подобнаго рода явленія были бы необъяснимы, еслибы законъ нравственной дѣятельности былъ выраженіемъ и продуктомъ естественной природы человѣка; при разнообразіи и измѣнчивости этой природы, человѣкъ долженъ бы всегда считать законнымъ и нравственнымъ то, къ чему располагаетъ его индивидуальная физическая организація. Человѣкъ напр. чувственный по природѣ или ставшій такимъ вслѣдствіе обстоятельствъ и по своей волѣ, считалъ бы удовлетвореніе своихъ чувственныхъ влеченій нормальнымъ, природнымъ закономъ своей жизни; ни сознаніе ненормальности такой жизни, ни раскаяніе, ни исправленіе не были бы возможны.

Но если такимъ образомъ нравственный законъ не можетъ быть ни продуктомъ впечатлѣній внѣшняго, физическаго міра, ни закономъ нашей собственной физической природы, то не можетъ ли онъ быть естественнымъ, внутреннимъ закономъ нашей природы духовной,—закономъ, принадлежащимъ къ самому существу этой природы такъ же, какъ низшія, чувственныя стремленія принадлежатъ къ существу нашей животной природы? Если это такъ, если нравственный законъ есть имманентный законъ самой природы человѣка, то для насъ нѣтъ уже никакой необходимости выходить за границы этой природы и искать для объясненія его происхожденія какой-либо внѣ человѣка лежащей причины. Но такое заключеніе было бы поспѣшнымъ даже и въ томъ случаѣ, еслибы мы признали нравственный законъ естественнымъ закономъ нашей природы, не болѣе. Нравственный законъ признается спеціальнымъ закономъ духовной природы человѣка; но этимъ признаніемъ вопросъ о происхожденіи этого закона не рѣшается, а только отодвигается вдаль. Возникаетъ вопросъ: откуда могло произойти это самое духовное, самосознательное и свободное существо, съ закономъ его дѣятельности столь непохожимъ на законы, господствующіе въ окружающемъ его мірѣ, даже противорѣчащимъ этимъ законамъ? Если это существо не

можетъ быть произведено лишенною сознанія и свободы физическою природою, то, для объясненія самаго существованія его, мы должны признать совершенно отличное отъ природы внѣшней Существо, которое само въ высшей степени должно обладать тѣми качествами, которыя сообщило своему произведенію: разумомъ, свободою, сознаніемъ. Такъ какъ законъ дѣятельности такого ограниченно-духовнаго существа, такъ отличнаго отъ природы, не можетъ быть опредѣленъ самою природой, то, очевидно, онъ можетъ быть данъ ему или начертанъ въ немъ только тѣмъ высочайшимъ духовнымъ Существомъ, Которое создало его. Такимъ образомъ, существованіе нравственнаго закона въ человѣкѣ, также какъ и существованіе самаго человѣка, объяснимо только при предположеніи существованія Божества.

Но намъ скажутъ: положимъ, самое существованіе человѣка, какъ существа духовнаго, разумно-свободнаго, соотвѣтственно закону достаточнаго основанія, предполагаетъ уже бытіе высочайшей духовной причины—Бога, и эта причина, какъ абсолютная, въ общемъ и абстрактномъ смыслѣ можетъ быть названа причиною не только человѣка, но и всѣхъ особенностей (въ числѣ ихъ и нравственнаго закона), условливаемыхъ его природою. Но есть ли необходимость, признавая Бога творческою причиною духовной природы человѣка, почитать его въ то же время ближайшею и непосредственною причиною и спеціальныхъ обнаруженій этой природы, въ частности, принадлежащаго ей нравственнаго закона ея дѣятельности? Человѣкъ, какъ духовно-нравственное существо, созданъ Богомъ; но какъ существо разумно-свободное, онъ самъ могъ указать своей духовной природѣ законъ, по которому она должна дѣйствовать. Человѣкъ самъ себѣ даетъ законъ и въ этомъ (какъ учитъ Кантъ) и состоитъ его истинная автономія. Такая автономія не требуется ли необходимо самымъ понятіемъ его, какъ существа свободнаго? Ибо, какъ бы могъ быть онъ дѣйствительно свободнымъ, еслибы принужденъ былъ дѣйствовать по закону, наложенному отвнѣ, котораго измѣнить онъ не въ силахъ? Истинная свобода состоитъ въ томъ, что онъ свободно обязываетъ себя закономъ, который признаетъ разумнымъ, и свободно повинуется ему. Всякое другое пониманіе происхожденія нравственнаго закона отвнѣ

(отъ Бога) было бы гетерономіею, противною понятію объ истинной нравственности, какъ актѣ свободы. Итакъ существованіе въ насъ нравственнаго закона не ведетъ никуда дальше самого человѣка и не можетъ служить доказательствомъ существованія какого-либо внѣшняго источника этого закона или независимаго отъ человѣка законодателя. Такимъ образомъ нравственное доказательство теряетъ свою самостоятельность, какъ особое и отличное отъ общаго космологическаго доказательства бытія Божія.

Но высказанная впервые Кантомъ мысль о безусловной автономіи нравственнаго закона есть чисто теоретическая фикція, противъ которой говоритъ и опытъ и самое содержаніе этого закона. Не говоримъ о томъ, что ни въ жизни каждаго отдѣльнаго человѣка, ни въ жизни, человѣчества мы не находимъ никакого момента, въ который возникъ бы въ его сознаніи нравственный законъ и съ котораго онъ рѣшился бы обязать свою волю слѣдовать ему. Напротивъ, съ первымъ же проявленіемъ сознательной жизни человѣкъ застаетъ его въ себѣ, какъ законъ кѣмъ-то уже данный и не отъ него происшедшій. Не говоримъ о томъ, что такая рѣшимость связать себя нравственнымъ закономъ предполагаетъ въ человѣкѣ ясное сознаніе и размышленіе, представленіе его содержанія и цѣли, что̀ совершенно противорѣчитъ опыту, который первоначальное выраженіе нравственнаго сознанія видитъ не въ теоретическихъ нравственныхъ понятіяхъ, а въ непосредственномъ чувствѣ, въ голосѣ совѣсти. Остановимъ лишь вниманіе на самомъ понятіи нравственнаго закона, какъ со стороны его формы, такъ и содержанія. Со стороны формы, предполагаемый автономнымъ, нравственный законъ есть самоопредѣленіе воли по извѣстному направленію, есть свободное хотѣніе дѣйствовать такъ, а не иначе. Но въ эмпирическомъ человѣкѣ есть множество различныхъ хотѣній или желаній, очень разнообразныхъ и по предметамъ ихъ вызывающимъ и по своему нравственному достоинству; есть напр. желанія чувственныя, эгоистическія и симпатическія. Какъ желанія естественныя, всѣ онѣ суть желанія законныя и всѣ, поэтому, имѣютъ равныя права на ихъ удовлетвореніе. Если же человѣкъ изъ всѣхъ этихъ естественныхъ желаній и стремленій отдаетъ предпочтеніе одному — стремленію нравственному, и

при томъ столь рѣшительное, что исполненіе его одного считаетъ безусловнымъ закономъ своей воли, которому должны подчиняться всѣ другія желанія, то, очевидно, онъ долженъ сдѣлать сознательный выборъ между ними, оцѣнить его совершенство и превосходство предъ другими. Но на какомъ основаніи онъ будетъ дѣлать этотъ выборъ? Что будетъ служить критеріемъ для оцѣнки достоинства различныхъ стремленій воли? Такимъ критеріемъ не можетъ служить низшая чувственная природа человѣка, потому что удовлетвореніе ея низшихъ эгоистическихъ желаній имѣетъ болѣе интереса и привлекательности для нея, чѣмъ высшихъ, часто идущихъ съ нею въ разрѣзъ; на почвѣ чувственности не могло бы возникнуть нравственное самоопредѣленіе. Сама духовная природа? Но и она представляетъ также разнообразіе стремленій и желаній не одинаковаго нравственнаго достоинства. Очевидно, такимъ критеріемъ можетъ быть только присущая человѣческому духу и совершенно чуждая его эгоистическихъ стремленій идея нравственнаго добра, которая заставляетъ его цѣнить выше всѣхъ другихъ и отдавать безусловное преимущество нравственному стремленію. Итакъ автономное нравственное самоопредѣленіе (еслибы оно было возможно) необходимо предполагало бы за собою идею нравственности въ нашемъ духѣ, и предшествующую такому самоопредѣленію, и его условливающую. Помимо такого принципіальнаго, предваряющаго всякое самоопредѣленіе, значенія, идея нравственности не можетъ быть продуктомъ такого самоопредѣленія и по своему содержанію. Еслибы человѣкъ былъ безусловно автономенъ, самъ себѣ давалъ законъ, то онъ, очевидно, далъ бы себѣ такой законъ, который вполнѣ соотвѣтствовалъ бы *данному* состоянію его природы, былъ бы исполнимымъ для него закономъ, которому бы онъ подчинялся вполнѣ свободно и охотно. Но таковъ ли законъ нравственный? Въ своей идеальной формѣ онъ предъявляетъ такія требованія, которыя по сознанію каждаго никогда вполнѣ не могутъ быть выполнены; ни одинъ человѣкъ передъ судомъ своей совѣсти не можетъ сказать, чтобы онъ вполнѣ удовлетворилъ этимъ требованіямъ и осуществилъ въ своей жизни идеалъ нравственнаго совершенства. Еслибы человѣкъ самъ былъ виновникомъ нравственнаго закона, то какая бы была ему нужда возлагать на

себя бремя, котораго понести онъ не въ силахъ? Зачѣмъ ему было создавать обязательный для себя идеалъ такого нравственнаго совершенства, достигнуть котораго едва ли можетъ надѣяться и совершеннѣйшій изъ людей? Онъ создалъ бы такой законъ, который исполнить было бы легко и удобно для его природы, который не поставлялъ бы его въ постоянную и мучительную коллизію съ его собственными низшими, чувственными склонностями и желаніями. Да и такой законъ не могъ бы быть и одинаковымъ для всѣхъ лицъ и временъ, какъ существующій нравственный законъ. Духовная природа человѣка представляетъ намъ чрезвычайное разнообразіе индивидуальныхъ отличій, условливаемыхъ какъ самою природою, такъ и вліяніемъ этнографическихъ и историческихъ особенностей. Защитники автономіи нравственнаго закона, говоря, что человѣкъ самъ создаетъ законъ, часто разумѣютъ при этомъ не эмпирическаго, но идеальнаго человѣка и подъ его нравственною свободою не эмпирическую, а трансцендентальную свободу. Но такой человѣкъ и такая свобода есть чистая фикція. На самомъ дѣлѣ мы имѣемъ передъ собою не абстрактнаго человѣка, но живыя индивидуальныя лица съ чрезвычайно различными нравственными качествами, а при этомъ условіи, какимъ образомъ могъ бы возникнуть одинъ и общеобязательный для всѣхъ законъ? Неужели для объясненія его возникновенія мы должны признать ту фикцію соціальнаго контракта, которою нѣкоторые философы думали объяснить происхожденіе законовъ гражданскихъ? Не скорѣе ли мы вправѣ были бы ожидать, что нравственный законъ будетъ столько же разнообразенъ, какъ различны характеры отдѣльныхъ лицъ, народовъ, историческихъ эпохъ? Точно также какъ единство и всеобщность, не можетъ быть объяснена съ точки зрѣнія автономіи нравственнаго закона и его необходимость и обязательность. Какъ свободно далъ себѣ человѣкъ нравственный законъ, такъ же свободно могъ и отмѣнить его; а имѣя въ виду дѣйствительное, столь не соотвѣтствующее нравственной нормѣ, состояніе человѣка, не вправѣ ли мы были бы ожидать и фактическаго упраздненія его, по крайней мѣрѣ у множества лицъ, для которыхъ онъ составляетъ невыносимое бремя? Но на дѣлѣ мы видимъ иное; сознаніе нравственной виновности и упреки совѣсти, которые не могутъ

заглушить самые закоренѣлые преступники, ясно показываютъ, что нравственный законъ не есть самимъ человѣкомъ данный себѣ законъ, не его свободнымъ изволеніемъ созданный, но отвнѣ начертанный въ его духовной природѣ такою высшею его силою, предъ которою безсильна его ограниченная свобода *).

Если такимъ образомъ нравственный законъ не можетъ произойти путемъ эмпирическимъ и быть результатомъ воздѣйствія на насъ окружающаго насъ физическаго міра, если онъ не можетъ быть ни закономъ нашей низшей, чувственной природы, ни автономнымъ закономъ, обязаннымъ своимъ происхожденіемъ самой разумно-свободной природѣ человѣка, то очевидно, онъ можетъ быть только закономъ, даннымъ человѣку отвнѣ,—Существомъ высшимъ природы и человѣческаго духа. Законъ предполагаетъ законодателя, а высочайшее идеальное совершенство этого закона, которому не удовлетворяетъ ни одно конечное существо и понятіе о которомъ, поэтому, не можетъ образоваться изъ наблюденія надъ данными, конечными совершенствами, показываетъ, что такимъ законодателемъ можетъ быть только высочайшее совершенное Существо—Богъ.

Возраженія противъ сейчасъ изложеннаго нами доказательства бытія Божія касаются какъ его основанія, такъ и заключенія, выводимаго изъ этого основанія.

---

*) Что касается до того мнѣнія автономистовъ, что такое признаніе нравственнаго закона отвнѣ даннымъ закономъ противорѣчило бы понятію о человѣкѣ, какъ о существѣ свободномъ (ибо истинно свободное существо можетъ подчиняться только свободно данному себѣ закону, а всякое подчиненіе иному закону дѣлаетъ его несвободнымъ), то оно грѣшитъ смѣшеніемъ абсолютной свободы съ условною. Такая абсолютная свобода,—давать самому себѣ законъ, можетъ принадлежать только Существу абсолютному. Ограниченная свобода, которая только и можетъ принадлежать существу ограниченному, какъ человѣкъ, можетъ заключаться лишь въ свободѣ исполнять и не исполнять законъ нравственный, данный ему отвнѣ. Какъ скоро у человѣка есть возможность и способность свободно исполнять законъ нравственный, то онъ уже не можетъ называться существомъ несвободнымъ. Нравственный законъ, начертанный въ его совѣсти верховнымъ Законодателемъ, не дѣйствуетъ на него принудительно; онъ не есть тоже, что законы физической природы, уклоненіе отъ которыхъ невозможно.

а) Основаніемъ этого доказательства, какъ мы видѣли, служитъ признанный нами неоспоримымъ фактъ, что въ нашей душѣ существуетъ *прирожденный* нравственный законъ; такъ какъ происхожденіе этого закона не можетъ быть объяснено ни изъ опыта, ни изъ самодѣятельности человѣка, то нравственное доказательство считаетъ себя вправѣ искать единственной достаточной причины его возникновенія въ Существѣ высочайшемъ.

Но, какъ извѣстно, это основоположеніе нравственнаго доказательства всегда подвергалось сильнымъ возраженіямъ со стороны философовъ, не хотѣвшихъ признавать въ нашей душѣ никакого независимаго отъ опыта содержанія и единственный источникъ нашего познанія видѣвшихъ въ впечатлѣніяхъ внѣшнихъ чувствъ. Отвергши всѣ такъ - называемыя врожденныя идеи, Локкъ и всѣ послѣдовавшіе за нимъ эмпирики, къ которымъ примкнули и матеріалисты, не могли, конечно, сдѣлать здѣсь исключенія и для нравственныхъ идей. Нравственныя понятія, какъ и всѣ прочія, пріобрѣтаются эмпирическимъ путемъ; для объясненія ихъ происхожденія мы не нуждаемся ни въ какой высшей природѣ и главной причинѣ; нравственное доказательство бытія Божія, всецѣло основанное на предположеніи врожденности понятія о нравственномъ законѣ, падаетъ само собою.

Основанія, приводимыя эмпириками *) противъ независимаго отъ опыта происхожденія нравственныхъ идей въ сущности тѣ же, какія приводятся ими противъ врожденности идей вообще. Такъ какъ признакомъ апріорности какого - либо понятія обыкновенно считается его всеобщность и необходимость, то главныя усилія ихъ направлены къ тому, чтобы поколебать значеніе этихъ признаковъ. Что у человѣка нѣтъ общеобязательнаго нравственнаго закона, это стараются доказать крайнимъ разнообразіемъ, даже противорѣчіемъ нравственныхъ понятій между людьми. Даже философы не могутъ

*) Говоря объ эмпиризмѣ, мы имѣемъ въ виду Локка, потому что предпочитаемъ оригиналъ копіямъ. Вся послѣдующая полемика сенсуалистовъ и матеріалистовъ противъ апріорности нравственной идеи есть повтореніе съ разными варіаціями возраженій Локка. Изложенное нами ниже ученіе Локка о происхожденіи нравственныхъ идей содержится въ его сочиненіи: „Опытъ о человѣческомъ умѣ“, нѣмецк. изд. Kirchmann'a. 1872. B. I. Cap. III, p. 56—79.

согласиться между собою въ опредѣленіи основныхъ принциповъ нравственности; что же касается до обыкновенныхъ людей, „то среди нихъ существуютъ самыя разнообразныя, даже противоположныя практическія начала, которыя частію вслѣдствіе своей ложности и превратности, частію по причинѣ противорѣчія другъ другу и взаимнаго по этому отрицанія не могутъ быть признаны началами, въ подлинномъ смыслѣ практическими... Но такое разнообразіе практическихъ началъ, такое ихъ противорѣчіе можетъ-ли быть примирено съ ихъ врожденностію?“ Если защитники врожденныхъ идей намъ скажутъ, что такое разнообразіе, даже противорѣчіе происходитъ не отъ того, что онѣ не врождены намъ, но отъ того, что нравственныя начала чрезвычайно потемнились у людей подъ вліяніемъ воспитанія и окружающей среды, то въ такомъ случаѣ онѣ должны бы представляться намъ тѣмъ чище и яснѣе, чѣмъ ближе мы подходимъ къ такому состоянію человѣка, когда онъ не пострадалъ еще отъ внѣшнихъ вліяній общественной среды и не потерялъ еще своей природной чистоты. Таково состояніе дѣтей и дикарей. У этихъ людей, которыхъ еще не коснулось извращающее чистоту практическихъ началъ вліяніе культуры, мы бы должны найти эти врожденныя начала во всей ихъ начальной чистотѣ и ясности. Но факты говорятъ рѣшительно противное. У дѣтей мы вовсе не замѣчаемъ яснаго сознанія какихъ-либо присущихъ душѣ нравственныхъ понятій; онѣ сообщаются имъ воспитаніемъ. Но этого не могло бы быть, еслибы онѣ были врождены имъ; всякое врожденное понятіе должно бы ясно сознаваться нами, такъ какъ понимать и сознавать одно и тоже. Что касается до дикарей, то исторія и опытъ показываютъ, что нѣтъ почти ни одного нравственнаго правила, которое не нарушалось бы противоположнымъ ему дѣйствованіемъ. „Исторія говоритъ, что существовали народы, у которыхъ выкидываніе дѣтей, становившихся вслѣдствіе того добычею голодной смерти или дикихъ звѣрей, было освящено обычаемъ, считалось правымъ и столь же мало осуждалось кѣмъ-либо, какъ и самое рожденіе дѣтей. Существовали страны, въ которыхъ живаго ребенка полагали въ одинъ гробъ съ матерью, если она умирала при рожденіи ребенка или вскорѣ послѣ того. Существуютъ племена, у которыхъ престарѣлые родители выбра-

сываются или умерщвляются, у которыхъ безнадежно больные выносятся вонъ и оставляются на произволъ судьбы и т. п. Гдѣ здѣсь, спрашиваетъ Локкъ, врожденныя понятія справедливости, благодарности, честности и пр.?“

Что нравственный законъ, не будучи всеобщимъ, не есть и необходимый законъ нашей природы, врожденный или начертанный въ нашей душѣ самимъ Богомъ, это видно изъ того, что онъ „постоянно, дерзко и нагло нарушается людьми“. „Но еслибы вообще нравственный законъ былъ прирожденъ, т.-е. было бы врождено твердое и ясное знаніе, что онъ поставленъ Богомъ, — то возможно ли было бы такое его нарушеніе?“ „Могъ ли бы кто, чувствуя въ себѣ бытіе нравственнаго закона, напечатлѣннаго самимъ всемогущимъ Богомъ — законодателемъ, совершенно спокойно презрѣть этотъ святѣйшій законъ и попрать его ногами... Трудно предположить это, трудно допустить всеобщее нарушеніе закона, признавая его врожденнымъ“.

„Не будучи врожденнымъ, нравственный законъ обязанъ своимъ происхожденіемъ единственно эмпирическому наблюденію надъ тѣмъ, что намъ полезно и вредно. Благодѣтельныя послѣдствія добродѣтели для жизни частной и общественной такъ ясны и такъ всѣмъ бросаются въ глаза, что вполнѣ понятно, почему каждый одобряетъ добродѣтель и рекомендуетъ ее. Каждый ожидаетъ отъ добродѣтели себѣ пользы; въ виду собственнаго интереса онъ уважаетъ добродѣтель; нарушивши и поправши ее, онъ тѣмъ самымъ считаетъ себя лишеннымъ собственнаго блага и безопасности“. Такимъ образомъ источникъ нравственнаго закона заключается не въ какой-либо теоретической врожденной идеѣ, а „въ натуральномъ стремленіи къ счастію и отвращеніи къ несчастію, которыя и суть истинныя пружины дѣйствій людей“. „Моральныя начала получаются тѣмъ же естественнымъ путемъ, какъ и другія истины. Это путь, съ одной стороны, собственнаго размышленія, когда человѣкъ, убѣждаясь въ пользѣ добродѣтели, правила ея дѣлаетъ обязательными правилами своей дѣятельности,—съ другой, вліянія на насъ воспитанія, обращенія съ людьми и нравовъ страны, хотя, по замѣчанію Локка, этотъ второй путь, „очень не надеженъ и часто ведетъ къ суевѣрію и разнымъ ложнымъ понятіямъ, которыя выдаются за нравственныя правила“.

Какъ ни значительными представляются на первый взглядъ эти возраженія эмпириковъ противъ независимаго отъ опыта происхожденія нравственнаго закона, но онѣ разомъ и легко разрушаются, какъ скоро мы обратимъ вниманіе на шаткость и непрочность того фундамента, на которомъ всѣ онѣ построены. Этимъ фундаментомъ (какъ и вообще во всей полемикѣ противъ врожденныхъ идей) служитъ предположеніе, что если нравственныя идеи намъ врождены и существуютъ въ насъ a priori опыта и независимо отъ него, то онѣ должны существовать не иначе, какъ въ видѣ сознательныхъ, ясныхъ, правильныхъ и для всѣхъ одинаковыхъ *понятій*. Но такъ какъ въ опытѣ такихъ понятій мы не встрѣчаемъ (къ разъясненію чего и направлена главная забота эмпириковъ), то отсюда слѣдуетъ, что эти понятія и не могутъ быть врожденными. Можетъ-быть такое предположеніе имѣло нѣкоторое основаніе въ неясности ученія о врожденныхъ идеяхъ Декарта и его послѣдователей. Но во всякомъ случаѣ, никто изъ защитниковъ самостоятельности нравственнаго закона не думаетъ утверждать того, будто этотъ законъ начертанъ въ нашей душѣ въ видѣ ясныхъ и опредѣленныхъ логическихъ понятій или въ видѣ кодекса извѣстныхъ нравственныхъ правилъ, примѣненныхъ къ частнымъ случаямъ человѣческой дѣятельности. Такое мнѣніе дѣйствительно противорѣчило бы и опыту, и закону нашего познанія, въ силу котораго понятія не составляютъ первоначальнаго акта нашего познанія, но образуются самостоятельною работою нашего разума, мало-по-малу пріобрѣтая бо́льшую и бо́льшую степень ясности и опредѣленности. Если мы говоримъ иногда: намъ врождены нравственныя понятія или правила, то, очевидно, употребляемъ эти выраженія не въ точномъ смыслѣ логически опредѣленныхъ понятій или сужденій, но въ смыслѣ первоначальнаго существованія въ нашей душѣ въ неразвитой и неопредѣленной формѣ тѣхъ основныхъ элементовъ, изъ которыхъ впослѣдствіи могутъ быть образованы такія понятія и положенія. Если мы говоримъ, что намъ врожденъ нравственный законъ, то опять не разумѣемъ здѣсь, что намъ врожденъ опредѣленный кодексъ частныхъ нравственныхъ предписаній и правилъ, но только общій законъ и направленіе, по которому неизбѣжно должны быть образованы эти правила,—врождена идея нравственнаго добра, которая должна служить зерномъ для даль-

нѣйшаго развитія, при помощи разума, заключающихся въ ней опредѣленій.

Если въ такомъ именно смыслѣ мы станемъ понимать врожденность нравственнаго закона, то всѣ возраженія противъ нея эмпириковъ падаютъ сами собою, потому что отсюда легко объясняется: 1) почему этотъ законъ не является первоначально въ видѣ ясно сознанныхъ понятій и 2) почему эти въ послѣдствіи образовавшіяся понятія на опытѣ столь разнообразны? Ясно сознаннымъ, дѣйствительно, можетъ быть только ясное и опредѣленное понятіе; но допустивъ, что нравственный законъ или нравственная идея предшествуетъ образованію моральныхъ понятій и условливаетъ это образованіе, мы тѣмъ самымъ признали уже возможность, даже, въ силу законовъ развитія человѣческаго духа, необходимость существованія этого закона и этой идеи въ формѣ безсознательнаго, инстинктивнаго, такъ-сказать, начала, опредѣляющаго нашу дѣятельность. Возможность такого безсознательнаго существованія въ нашей душѣ элементовъ или началъ какъ теоретической, такъ и практической дѣятельности вполнѣ подтверждается опытомъ, опровергающимъ мнѣніе Локка, будто каждое апріорное начало, если оно врождено, необходимо должно ясно сознаваться нами *). Начнемъ съ самой элементарной формы познанія, — представленія. Въ душѣ дитяти, прежде чѣмъ оно достигнетъ сознательнаго пониманія своего внутренняго міра и окружающихъ его вещей, находится безчисленное множество представленій и даже мыслей, потому что не можемъ мы отказать дитяти въ нѣкоторомъ пониманіи и сужденіи о вопросахъ. Но можемъ ли мы сказать о всѣхъ этихъ, несомнѣнно существующихъ въ душѣ представленіяхъ и понятіяхъ, чтобы они были вполнѣ сознательныя представленія и были поэтому „замѣчены“ душею, какъ требуетъ Локкъ? Не предшествуетъ ли такимъ образомъ въ душѣ каждаго нѣкоторое безсознательное (или точнѣе,—сопровождаемое minimum сознательности) знаніе сознательному? Далѣе, мы видимъ, что каждый человѣкъ въ своемъ мышленіи о различныхъ предметахъ несомнѣнно руко-

*) „Я не понимаю“ говоритъ Локкъ, „какимъ образомъ что-либо можетъ быть напечатаннымъ въ душѣ, безъ того, чтобы не быть замѣченнымъ ею? Быть въ умѣ и не быть сознаваемымъ,—это значитъ тоже, будто въ умѣ существуетъ нѣчто и не существуетъ“. Lib. cit. § 4.

водится логическими законами тожества, противорѣчія и достаточнаго основанія, очень хорошо различаетъ причину отъ дѣйствія, понимаетъ, что такое качество или количество и т. п.; но въ тоже время можемъ ли сказать, что онъ сознаетъ или замѣчаетъ тѣ законы, по которымъ мыслитъ или имѣетъ опредѣленное понятіе о законахъ тождества или противорѣчія, о качествѣ, количествѣ и проч.? И на томъ основаніи, что эти законы и понятія не сознаются нами и не представляются въ видѣ формулированныхъ логическихъ положеній, можно ли заключать, что они не врождены намъ? Очевидно, нѣтъ; эти понятія, какъ сознательныя, образуются послѣ продолжительной рефлексіи надъ содержаніемъ нашего познанія и во всей ихъ ясности составляютъ достояніе развитыхъ уже умовъ. Итакъ, на основаніи несомнѣнныхъ показаній опыта мы въ правѣ допустить существованіе въ нашемъ умѣ несознанныхъ или точнѣе непознанныхъ раздѣльно элементовъ какъ теоретическаго, такъ и практическаго знанія (теоретическихъ и нравственныхъ идей), въ ихъ отличіи отъ позднѣйшихъ представленій и понятій. Но какъ скоро это допущено, то легко объясняется и то явленіе, почему эти элементы не обнаруживаются у дѣтей и дикарей съ большею ясностью и отчетливостью, чѣмъ у взрослыхъ и людей цивилизованныхъ; это явленіе есть необходимое слѣдствіе закона постепенности въ развитіи нашего сознанія и разума.

Какъ скоро признана возможность существованія въ нашей душѣ нравственныхъ идей въ формѣ элементарнаго, безотчетнаго знанія, предполагающаго возможность дальнѣйшаго самостоятельнаго развитія его при помощи разума и опыта, то само собою устраняется и другое возраженіе эмпириковъ, состоящее въ указаніи фактовъ чрезвычайнаго разнообразія нравственныхъ понятій между людьми, чему они придаютъ такъ много значенія. Такое разнообразіе будетъ явленіемъ вполнѣ естественнымъ, какъ скоро вспомнимъ, что заложенныя въ душѣ человѣка нравственныя идеи развиваются не сами собою, но самостоятельною дѣятельностію умственныхъ силъ самого же человѣка и потому, какъ опредѣленныя понятія и сужденія, могутъ быть столько же различны, какъ различны сами люди по индивидуальнымъ особенностямъ ихъ натуры. Мы видимъ, что и въ царствѣ природы общіе для каждаго рода органическіе и біологическіе законы, несмотря

на безусловное значеніе ихъ, допускаютъ до извѣстнаго предѣла не только частныя видоизмѣненія, отчего и органическія существа извѣстной породы являются намъ не совершенно одинаковыми экземплярами этой породы, но каждый съ индивидуальною особенностію, но и значительныя уклоненія отъ общаго типа (аномаліи, уродства). Тѣмъ болѣе это возможно въ царствѣ духовномъ, въ области существъ разумно-свободныхъ, гдѣ предписанные этимъ существамъ законы, напр. нравственной дѣятельности, вовсе не имѣютъ такого безусловно опредѣляющаго значенія, какъ законы природы. Здѣсь, въ силу присущей человѣку свободы въ развитіи своихъ интеллектуальныхъ и нравственныхъ силъ, какъ индивидуальное выраженіе этихъ законовъ въ знаніи и жизни, такъ и уклоненія отъ нихъ должны представлять несравненно болѣе разнообразія, чѣмъ незначительныя сравнительно отличія въ породахъ органическихъ. Никто не станетъ отрицать, что законы, напр., мышленія врождены намъ, что они у всѣхъ и для всѣхъ людей одинаковы и неизмѣнны, несмотря на различіе степеней умственнаго развитія. Но исторія мышленія не показываетъ ли намъ, что не только въ приложеніи этихъ законовъ къ частнымъ случаямъ, но и въ самомъ пониманіи ихъ, въ выведеніи спеціальныхъ правилъ мышленія, въ опредѣленіи методовъ познанія и ихъ значенія, господствуетъ значительное разнообразіе мнѣній? Тоже самое можетъ имѣть мѣсто и въ истолкованіи такъ-сказать нравственныхъ законовъ и въ примѣненіи ихъ къ частнымъ случаямъ, съ тѣмъ только важнымъ различіемъ, что превратное истолкованіе этихъ законовъ здѣсь можетъ встрѣчаться несравненно чаще и въ большей степени, чѣмъ разногласіе относительно логическихъ правилъ, такъ какъ здѣсь привходитъ важный элементъ свободы и нравственной настроенности человѣка. Для человѣка вообще нѣтъ личнаго интереса перетолковывать и искажать логическіе законы и правила; разногласіе здѣсь можетъ имѣть своимъ источникомъ простое недоразумѣніе или неясность пониманія. Но въ нравственной области, какъ показываетъ опытъ, для человѣка представляется безчисленное множество случаевъ и искушеній оправдывать свои порочныя наклонности передъ судомъ совѣсти, лукаво склоняя вѣсы ея правосудія, чрезъ

смягченіе и искаженіе сихъ строгихъ нравственныхъ правилъ. Отсюда легко объясняется, почему въ области практической мы встрѣчаемъ гораздо больше разнообразія въ пониманіи началъ нравственности, чѣмъ въ области теоретической. „Но еслибы“, какъ замѣчаетъ Мальбраншъ, „люди имѣли какой-либо интересъ въ томъ, чтобы стороны подобныхъ треугольниковъ были не равны и если бы ложная геометрія была столь же удобна для ихъ порочныхъ наклонностей, какъ ложная мораль, то они очень легко могли бы дѣлать столь же нелѣпые паралогизмы въ геометріи, какъ и въ области нравственной философіи, потому что ихъ ошибки были бы для нихъ пріятны, а истина только затрудняла бы ихъ и сердила“.

Но намъ скажутъ; все это, положимъ, объясняетъ разнообразіе нравственныхъ понятій между людьми, даже ихъ искаженіе; но какъ объяснить случаи полнаго и рѣшительнаго *противорѣчія* нѣкоторыхъ, признаваемыхъ за нравственныя, правилъ нравственному закону? Еслибы нравственный законъ былъ врожденъ человѣку, то какъ могъ бы онъ считать за нравственныя—прямо противорѣчащія нравственности—дѣйствія? Дикарь, напр. считаетъ нравственнымъ поступкомъ убить престарѣлаго и не могущаго добывать себѣ пищи родителя, ребенка, лишившагося матери и проч. Гдѣ же здѣсь, спрашиваетъ Локкъ, врожденныя идеи справедливости, благодарности, почтенія къ родителямъ, любви къ ближнимъ, состраданіе?

Общее объясненіе этихъ и подобныхъ (вообще рѣдкихъ и исключительныхъ случаевъ) мы, конечно, могли бы найти въ крайней неразвитости нравственнаго сознанія и глубинѣ деградаціи, до какой можетъ дойдти человѣкъ. Но этого мало. Какъ въ природѣ органической, въ случайныхъ, болѣзненныхъ искаженіяхъ органическаго типа (аномаліи, уродства) физіологія не считаетъ себя въ правѣ видѣть исключенія изъ біологическихъ законовъ или противорѣчіе имъ, но и въ самыхъ аномаліяхъ старается прослѣдить сохраненіе и господство этихъ законовъ хотя воспященныхъ и видоизмѣненныхъ въ своемъ обнаруженіи случайными неблагопріятными обстоятельствами, такъ и въ аномаліяхъ нравственныхъ мы не въ правѣ видѣть какое-либо противорѣчіе всеобщности нрав-

ственнаго закона, но только частный случай искаженія его. Дѣйствительно, какъ въ представленныхъ, такъ и въ аналогичныхъ случаяхъ, гдѣ безнравственное, повидимому, признается нравственнымъ, не трудно замѣтить; что они вовсе не доказываютъ отсутствія нравственнаго закона въ человѣкѣ, но только частное уклоненіе отъ него. Вѣдь тотъ же самый дикарь, который убиваетъ своего престарѣлаго отца или лишившееся при самомъ рожденіи матери дитя во всѣхъ другихъ случаяхъ при сношеніи съ подобными себѣ обнаруживаетъ чувства справедливости, благодарности, состраданія; есть у него и любовь къ родителямъ, къ дѣтямъ. Значитъ, представленные нами факты вовсе не могутъ вести къ заключенію, что этихъ врожденныхъ чувствъ у него нѣтъ. Эти факты показываютъ лишь то, что въ частныхъ случаяхъ одно врожденное нравственное чувство можетъ приходить въ кажущееся столкновеніе съ другимъ естественнымъ требованіемъ нашей природы; человѣкъ же по неразвитости своего нравственнаго сознанія или не умѣетъ согласить эти требованія или отдаетъ предпочтеніе низшему предъ высшимъ. Такъ указанные нами случаи могутъ быть объяснены столкновеніемъ чувства любви къ родителямъ и дѣтямъ съ естественнымъ же чуствомъ самосохраненія, такъ какъ при крайне необезпеченномъ положеніи семьи дикаря является жестокая необходимость пожертвовать безполезными и нетрудящимися членами семьи въ виду затрудненія прокормить ихъ безъ уменьшенія количества пищи для другихъ членовъ семьи. Этотъ случай кажущагося отсутствія чувства состраданія и любви можетъ быть поставленъ въ аналогію съ тѣмъ часто встрѣчающимся и въ цивилизованномъ обществѣ случаемъ, когда мать убиваетъ свое незаконнорожденное дитя. Можно ли въ виду подобнаго факта сказать, что у такой матери нѣтъ врожденнаго нравственнаго закона, въ частности,—понятія о любви къ дѣтямъ и состраданія? Очевидно, нѣтъ; и здѣсь мы видимъ туже прискорбную коллизію между чувствомъ любви и ложно понимаемымъ чувствомъ чести, при чемъ послѣднее получаетъ перевѣсъ, и боязнь общественнаго позора заглушаетъ голосъ природы. Тоже самое объясненіе можетъ быть примѣнено и ко всѣмъ многочисленнымъ случаямъ, когда, повидимому, безнравственныя правила и обычаи

считаются нравственными. Таковы напр. человѣческія жертвоприношенія въ древнее и дуэли въ новое время. Эти факты вовсе не говорятъ того, чтобы человѣку не были врождены чувства состраданія или любви къ ближнимъ, но лишь то, что эти чувства могутъ быть подавлены, вступивъ въ столкновеніе съ другими, не менѣе въ своей основѣ нравственными, чувствами, какъ напр. чувство религіозное или чувство чести и уваженія къ общественному мнѣнію. Такимъ образомъ самыя аномаліи въ обнаруженіи нравственнаго сознанія, подобно органическимъ аномаліямъ, говорятъ скорѣе въ пользу, чѣмъ противъ прирожденности нравственнаго закона; онѣ свидѣтельствуютъ только о возможности неправильнаго примѣненія его къ даннымъ, частнымъ случаямъ. Что касается до замѣчанія Локка, что если бы нравственный законъ былъ врожденъ человѣку, тѣмъ болѣе, еслибы онъ былъ сознаваемъ нами какъ законъ, напечатлѣнный въ насъ самимъ Богомъ, то невозможно и непонятно было бы его нарушеніе, — то несостоятельность его очевидна сама собою. Человѣкъ есть существо разумно-свободное и потому духовные законы его умственной и нравственной природы не суть тоже, что законы природы физической, дѣйствующіе съ безусловною и недозволяющею никакихъ отступленій необходимостью въ пассивной и бездушной матеріи. Въ силу своей свободы онъ можетъ нарушить ихъ и уклоняться отъ нихъ, хотя никогда не въ состояніи окончательно ихъ изгладить. Вѣдь и логическіе законы нашего мышленія суть законы природные и общеобязательные, но на дѣлѣ это не препятствуетъ постоянному уклоненію отъ нихъ и результаты этого уклоненія мы видимъ въ безчисленныхъ заблужденіяхъ человѣка. Еще болѣе возможно и понятно такое уклоненіе отъ законовъ нравственныхъ, такъ какъ человѣкъ въ собственной природѣ, въ чувственныхъ стремленіяхъ встрѣчаетъ „инъ законъ“, противодѣйствующій высшему нравственному закону. Отъ такого уклоненія не могло бы спасти человѣка и самое ясное сознаніе, что нравственный законъ есть законъ, напечатлѣнный въ нашей душѣ самимъ Творцемъ ея. Исторія религій показываетъ, что нравственныя предписанія у всѣхъ народовъ всегда были облекаемы въ форму предписаній религіозныхъ, сознавались человѣкомъ какъ заповѣди

самого Божества, но это сознаніе хотя и служило могущественнымъ побужденіемъ къ исполненію нравственнаго закона, но, какъ показываетъ опытъ, не могло предотвратить его нарушенія, источникъ котораго коренится въ свободѣ человѣка и въ растройствѣ его нравственной природы.

Несостоятельность возраженій эмпириковъ противъ врожденности нравственнаго закона выступаетъ еще яснѣе, если мы обратимъ вниманіе на положительное объясненіе ихъ происхожденія въ насъ этого закона. По ихъ мнѣнію, единственнымъ мотивомъ человѣческой дѣятельности служитъ натуральное стремленіе къ счастію и такъ-называемый нравственный законъ получаетъ для насъ обязательную силу только въ той мѣрѣ и потому, что исполненіе его лучше всего ведетъ къ удовлетворенію этого стремленія. Понятіе о нравственномъ законѣ и его обязательности образуется въ насъ вслѣдствіе собственнаго размышленія и наблюденія надъ полезными и благотворными слѣдствіями добродѣтели для нашей личной и общественной жизни. Мы не станемъ входить сдѣсь въ критическій разборъ различныхъ теорій эвдемонизма и утилитаризма, такъ какъ это удалило бы насъ отъ ближайшей цѣли нашего изслѣдованія. Такъ какъ рѣчь идетъ о первоначальномъ возникновеніи въ нашей душѣ нравственнаго закона, то замѣтимъ только, что независимо отъ внутренней несостоятельности этихъ теорій, ученіе эмпириковъ о происхожденіи этого закона рѣшительно противорѣчитъ тому самому опыту и наблюденію, на которые они такъ любятъ ссылаться въ подтвержденіе своихъ воззрѣній. Еслибы понятіе о нравственномъ законѣ пріобрѣталось путемъ размышленія и наблюденія надъ благотворностію для человѣка извѣстныхъ его поступковъ, то мы вправѣ были бы ожидать, что это понятіе возникнетъ въ нашей душѣ, равно какъ и въ сознаніи человѣчества, очень поздно, какъ результатъ продолжительнаго наблюденія надъ послѣдствіемъ тѣхъ или иныхъ дѣйствій для нашей личной и общественной жизни. Тѣмъ труднѣе и продолжительнѣе долженъ бы быть процессъ выработки этого закона, что на опытѣ благотворныя дѣйствія добродѣтели вовсе не очевидны непосредственно, что, напротивъ, опытъ представляетъ безчисленное множество случаевъ, когда какъ намъ, такъ и другимъ людямъ добродѣтельные поступки не только не приносятъ пользы и счастія, но напро-

тивъ ведутъ къ страданіямъ. Нравственный законъ, образовавшійся тѣмъ путемъ, на который указываютъ эмпирики, могъ бы быть закономъ только небольшаго числа лицъ,— философовъ, способныхъ, какъ оцѣнить отдаленные результаты различныхъ дѣйствій, такъ и согласить съ своей теоріей полезности добродѣтели многочисленныя, представляемыя опытомъ, кажущіяся исключенія изъ этой теоріи. Но опытъ говоритъ совершенно иное. Дитя не разсуждаетъ о пользѣ или вредѣ совершаемыхъ имъ поступковъ, и запасъ опыта, который бы свидѣтельствовалъ о благотворности или вредѣ тѣхъ или другихъ изъ нихъ, у него крайне ограниченъ. Между тѣмъ, оно обнаруживаетъ чувства и стремленія не только эгоистическія, но и альтруистическія, очень рано начинаетъ понимать различіе между добрымъ и злымъ, полезнымъ и вреднымъ и это различіе выражаетъ въ поступкахъ совершенно безкорыстныхъ и имѣющихъ чисто нравственный характеръ. Тоже самое должно сказать и о людяхъ простыхъ, руководствующихся въ своихъ дѣйствіяхъ непосредственнымъ нравственнымъ чувствомъ, а не какимъ-нибудь размышленіемъ и разсчетомъ пользы и вреда ихъ для жизни. Что примѣры истинной безкорыстной добродѣтели, чистаго самопожертвованія не только не рѣдки между людьми простыми и малоразвитыми, но встрѣчаются можетъ-быть даже чаще, чѣмъ между людьми образованными,—объ этомъ едва ли кто станетъ спорить. Между тѣмъ мы должны бы ожидать противнаго, еслибы опредѣляющимъ началомъ нашихъ дѣйствій служило только наблюденіе надъ пользою и вредомъ ихъ для нашей жизни. Человѣкъ простой и неразвитой и пользу долженъ бы понимать грубо и матеріально,—какъ удовлетвореніе своихъ чувственныхъ желаній; съ этимъ пониманіемъ онъ долженъ бы сообразовать и свои поступки; его мораль была бы чисто чувственною и утилитарною моралью въ самомъ низшемъ значеніи этого слова. Болѣе высшей нравственности, даже понимаемой съ утилитарной точки зрѣнія, мы бы должны ожидать съ большимъ и большимъ умственнымъ развитіемъ, а съ нимъ и способностью вѣрнѣе разсчесть и сообразить, что дѣйствительно полезно не только для насъ, но и для окружающихъ насъ. Но нѣтъ нужды говорить, что опытъ нисколько не оправдываетъ этого ожиданія; и личное наблюденіе и исторія пока-

зываютъ, что интеллектуальное развитіе человѣка далеко не совпадаетъ съ его нравственнымъ усовершенствованіемъ.

Указанныхъ нами фактовъ достаточно, чтобы убѣдиться, что понятіе о нравственномъ законѣ не могло образоваться въ насъ вслѣдствіе наблюденія и размышленія надъ результатами нашихъ поступковъ для нашей личной и общественной жизни. Этотъ выводъ нисколько не измѣнится отъ того, если мы отъ современнаго и исторически намъ извѣстнаго человѣка обратимся къ человѣку первобытному, до-историческому. Какъ извѣстно, современная эволюціонная теорія въ этой туманной области прошедшаго ищетъ ключа къ разъясненію первоначальнаго происхожденія какъ нравственныхъ, такъ и другихъ основныхъ идей нашего разума. Добросовѣстные защитники эмпирическаго происхожденія нравственныхъ идей не могли не сознаться, что въ виду указанныхъ нами и другихъ несомнѣнныхъ фактовъ, невозможно отстоять ту мысль, что эти идеи образовались единственно путемъ наблюденія надъ результатами нашихъ поступковъ, что нравственный законъ на опытѣ является какъ начало, предшествующее всевозможнымъ размышленіямъ о нравственности и независимо отъ нихъ—словомъ, что онъ существуетъ въ насъ a priori опыта, врожденъ намъ. Но эта врожденность, по ихъ мнѣнію, не есть абсолютная, а только относительная и вовсе не исключаетъ возможности первоначальнаго, чисто-эмпирическаго его происхожденія. Врожденное по отношенію къ индивидууму можетъ быть эмпирическимъ для рода. Существующія въ разумѣ современнаго человѣчества, такъ-называемыя прирожденныя нравственныя идеи (равно какъ и другія подобнаго рода понятія) суть только унаслѣдованный результатъ опытовъ и основанной на нихъ ассоціаціи идей предшествующихъ поколѣній,—результатъ, до такой степени ассимилировавшійся нашимъ разумомъ, что можетъ показаться самою природою его; наслѣдственность принимаетъ видъ врожденности. Въ настоящее время человѣку нѣтъ уже нужды доходить до нѣкоторыхъ основныхъ идей нашего разума тѣмъ путемъ, какимъ шли первые его предки,—путемъ опытовъ и сочетаній идей или ощущеній; достаточно того, что онѣ пріобрѣтены уже предыдущими поколѣніями; онѣ переданы ему непосредственно и онъ пользуется ими, какъ будто онѣ составляютъ дѣйствительно первоначальную

принадлежность его разума. Ничего не значитъ, что эти основные устои его интеллектуальной и моральной жизни образовались какъ нѣкоторыя скалы изъ прибавленія песчинки къ песчинкѣ, благодаря медленному скопленію ихъ. Вѣка связали ихъ такимъ плотнымъ цементомъ, что они вполнѣ исполняютъ роль врожденныхъ понятій и аксіомъ прежней психологіи; но не должно забывать, что эти понятія не всегда были аксіомами, но стали таковыми. Они вовсе не суть необходимы въ томъ смыслѣ, что они вѣчны, абсолютны, основаны на самомъ строеніи нашего духа; но они дѣйствительно необходимы въ томъ смыслѣ, что уже не могутъ исчезнуть, точно также какъ и другія принадлежности нашего организма, образовавшіяся и утвердившіяся путемъ наслѣдственности.

Не трудно замѣтить, что эта теорія представляетъ крайне неудачный компромиссъ между ученіемъ о врожденности нравственныхъ идей и ученіемъ объ ихъ эмпирическомъ происхожденіи, вызванный желаніемъ во что бы то ни стало отстоять послѣднее. Въ сущности, она нисколько не рѣшаетъ вопроса о происхожденіи нравственнаго закона, но только откладываетъ его въ сторону, отсылая насъ за его рѣшеніемъ къ незапамятнымъ, до-историческимъ временамъ нашихъ обезьяноподобныхъ предковъ. Но отъ этого дѣло нисколько не становится яснѣе. Спрашивается, какимъ образомъ у этихъ нашихъ предковъ впервые образовались и сложились тѣ понятія, которыя теперь мы находимъ врожденными? Какъ совершился тотъ, утверждаемый Спенсеромъ, переходъ единственно свойственнаго первобытному человѣку эгоистическаго чувства въ альтруистическое, чѣмъ и положено начало нравственности въ точномъ смыслѣ слова? Если онъ совершился путемъ того же самаго размышленія и наблюденія надъ пользою и вредомъ различныхъ дѣйствій, то эволюціонная теорія не представляетъ намъ ничего новаго въ сравненіи съ обыкновеннымъ эмпирическимъ представленіемъ о происхожденіи нравственныхъ понятій и страдаетъ всѣми ея недостатками. Эти недостатки не только не устраняются тѣмъ, что субъективно размышляющимъ и наблюдающимъ является архаическій, а не современный человѣкъ, но, напротивъ, до крайности увеличиваются. Если трудно допустить, чтобы понятіе о нравственномъ законѣ могло быть образовано наблюденіемъ и размышленіемъ совре-

меннаго человѣка, то совершенно невозможно допустить какое-либо значеніе этого фактора въ томъ первобытномъ, животноподобномъ человѣкѣ, какимъ является первобытный человѣкъ у Спенсера.

Но не поможемъ ли мы дѣлу, если перешагнемъ первую, покрытую совершеннымъ мракомъ неизвѣстности ступень примитивнаго человѣчества и остановимся на той, которая представляетъ уже замѣтные слѣды „размышленія и наблюденія“, нужныхъ для первоначальнаго образованія нравственныхъ идей, перейдемъ отъ миѳическаго до-историческаго человѣка къ историческому? Во всякомъ случаѣ, если вѣренъ эволюціонный процессъ образованія нравственности путемъ накопленія и передачи по наслѣдству нравственныхъ понятій, то мы должны бы видѣть если не возникновеніе, то продолженіе этого процесса на исторической памяти людей и примѣры его въ жизни некультурныхъ племенъ. Этого мы вправѣ были бы ожидать уже потому, что самъ эволюціонизмъ характеризуетъ мораль дикихъ племенъ, съ которою отожествляетъ и мораль человѣка первобытнаго, какъ рѣшительно эгоистическую; поэтому и наблюденіе и исторія могли бы показать намъ самый процессъ превращенія эгоистическихъ чувствъ въ альтруистическія, чувственности въ нравственность. Но ничего подобнаго мы не видимъ. Совершеннаго отсутствія нравственныхъ понятій мы не замѣчаемъ ни у одного самаго дикаго племени. Нравственный законъ одинаковъ у всѣхъ разумныхъ существъ, называемыхъ людьми. Могутъ быть чрезвычайно различны степени интеллектуальнаго развитія и вслѣдствіе этого различны частныя нравственныя понятія, но не самая сущность нравственной природы человѣка. Такъ культивированное растеніе можетъ быть больше, роскошнѣе, многоплоднѣе дикаго экземпляра той же породы; но и въ дикомъ и культурномъ состояніи оно одно и то же и сохраняетъ неизмѣнные, характеристическіе признаки этого рода растенія. Точно также мы не находимъ никакого различія въ понятіи о нравственномъ законѣ между нами и народами, жившими тысячи лѣтъ назадъ. И здѣсь мы не только не замѣчаемъ постепеннаго образованія нравственныхъ понятій путемъ преобразованія первоначальныхъ эгоистическихъ стремленій въ нравственныя, но, напротивъ, въ самой глубокой древности во множествѣ

встрѣчаемъ такія обнаруженія нравственной природы человѣка, которыя рѣшительно не объяснимы съ точки зрѣнія эгоизма. О нихъ свидѣтельствуетъ вся исторія религіи, съ которою въ древности нравственность находилась въ самой существенной связи, такъ какъ нравственныя предписанія и обязанности всегда отожествлялись съ религіозными и считались предписаніями самого Божества. Довольно вспомнить о тѣхъ часто суровыхъ лишеніяхъ, подвигахъ и жертвахъ, какихъ требовали даже ложныя религіи и которыя никоимъ образомъ не могутъ быть объяснены съ точки зрѣнія эгоистической морали, какъ идущія совершенно вопреки требованію чувственной природы человѣка, чтобы убѣдиться, что нравственныя стремленія человѣка не имѣютъ никакой связи съ эгоистическими и не могутъ образоваться изъ нихъ.

Нельзя наконецъ не обратить вниманія и на то, что играющее столь важную роль въ эволюціонной теоріи понятіе наслѣдственности никакъ не можетъ быть приложено къ объясненію факта закрѣпленія, такъ сказать, въ нашей природѣ и затѣмъ передачи нравственныхъ понятій, отъ чего онѣ для каждаго и являются врожденными. Не станемъ входить въ разсужденіе о возможности наслѣдственной передачи какихъ-либо понятій, что очень сомнительно *). Во всякомъ

*) Правда, опытъ показываетъ случаи, когда по наслѣдству передаются нѣкоторые таланты (напр. музыкальный), нѣкоторыя психическія настроенности, душевныя болѣзни. Но тотъ же опытъ показываетъ, что эти случаи вовсе не составляютъ какого-либо неизбѣжнаго закона природы, но суть факты исключительные. Отъ умнаго отца не всегда раждаются умныя дѣти; потомки извѣстнаго художника, музыканта часто вовсе не наслѣдуютъ талантовъ своихъ предковъ. Еслибы путемъ наслѣдственности мы получали и совокупность тѣхъ умственныхъ пріобрѣтеній, которыя называемъ нравственными идеями, то человѣчеству и отдѣльнымъ лицамъ постоянно грозила бы опасность потерять ихъ и вдругъ оказаться лишенными самой характеристической особенности нашей духовной природы. Пр..томъ, наслѣдственно, и то въ исключительныхъ случаяхъ, могутъ передаваться только нѣкоторыя особенности нашихъ способностей, касающіяся ихъ энергіи и направленія, никакъ не совокупность какихъ-либо опредѣленныхъ понятій и идей, даже въ самой элементарной ихъ формѣ. Совершенно непонятно, какимъ образомъ могутъ быть переданы по наслѣдству благопріобрѣтенныя кѣмъ-либо понятія о добромъ и зломъ, о справедливости, честности, о нравственномъ долгѣ и т. п., и притомъ такъ, что ни разу не было случая, чтобы человѣкъ потерялъ хотя бы одно изъ нихъ. Иное дѣло, если это понятія составляютъ существенное

случаѣ, допуская такую передачу, мы можемъ понимать ее лишь въ такомъ смыслѣ, что человѣкомъ могутъ быть унаслѣдованы отъ предковъ не какія-либо опредѣленныя нравственныя понятія (что противорѣчитъ опыту), но лишь навыкъ или побужденіе дѣйствовать въ извѣстномъ направленіи, поступать нравственно. Но допустивъ наслѣдственную передачу нравственнаго закона даже въ этой формѣ, мы не можемъ оставить безъ вниманія одного существеннаго обстоятельства, что въ нашей природѣ, какъ показываетъ опытъ, существуютъ не только нравственныя, но и противонравственныя (чувственныя, эгоистическія стремленія) и что по признанію эволюціонистовъ послѣднія суть первоначальныя и коренныя, тогда какъ первыя—позднѣйшія и пріобрѣтенныя. Но, при такомъ положеніи дѣла, рѣшительно необъяснимо ни возникновеніе, ни укрѣпленіе, ни тѣмъ болѣе передача по наслѣдству нравственныхъ стремленій. Возникающій въ человѣкѣ нравственный навыкъ немедленно уничтожался бы противонравственнымъ, какъ болѣе сильнымъ; наслѣдственнымъ оставался бы лишь послѣдній, какъ природный и болѣе устойчивый. Не говоримъ о томъ, что передача по наслѣдству противоположныхъ навыковъ представляла бы фактъ крайне странный и противорѣчивый; это значило бы, что въ человѣкѣ въ то же время могутъ быть наслѣдственнымъ и умъ и глупость, и болѣзнь и здоровье, и зрѣніе и слѣпота.

Такимъ образомъ, происхожденіе нравственныхъ понятій путемъ наслѣдственной передачи первоначально образовавшихся при помощи внѣшняго опыта, а за тѣмъ принявшихъ неподвижную и устойчивую форму, представленій извѣстнаго рода, есть совершенно произвольная гипотеза, нисколько не примиряющая, какъ думаютъ, раціональнаго апріоризма съ эмпирическимъ апостеріоризмомъ. Въ сущности, она чисто сенсуалистическая гипотеза, въ сравненіи съ обыкновеннымъ эмпиризмомъ имѣющая тотъ лишній недостатокъ, что тогда какъ послѣдній въ пользу своего воззрѣнія можетъ приводить нѣкоторыя основанія, заимствуемыя изъ дѣйствительныхъ, хотя

достояніе самой природы человѣка, заключаясь какъ въ сѣмени, въ общей идеѣ нравственнаго добра; въ такомъ случаѣ вполнѣ объясняется существованіе ихъ въ человѣкѣ, пока человѣкъ остается человѣкомъ и раждается отъ человѣка, существа той же духовно-чувственной природы.

и односторонних, наблюденій надъ свойствомъ нашихъ нравственныхъ понятій, эволюціонизмъ отсылаетъ насъ въ такую даль вѣковъ, гдѣ невозможно никакое сколько-нибудь научное объясненіе процесса возникновенія нравственности.

б) До сихъ поръ мы говорили объ основномъ положеніи нравственнаго доказательства, которымъ служитъ фактъ независимаго отъ опыта существованія въ насъ нравственнаго закона и нашли это положеніе твердо обоснованнымъ и вполнѣ защищеннымъ отъ возраженій эмпириковъ. Теперь переходимъ къ заключенію, которое мы сочли себя вправѣ сдѣлать изъ этого положенія. Это заключеніе, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, что для объясненія происхожденія въ насъ нравственнаго закона необходимо признать высочайшее, всесовершенное существо—Бога. Законъ предполагаетъ Законодателя.

Повидимому, нѣтъ ничего правильнѣе такого заключенія. Но не всѣ философы такого мнѣнія; здѣсь мы имѣемъ въ виду главнымъ образомъ Фихте.

Въ своемъ изслѣдованіи „Объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе“ *), Фихте тѣсно примыкаетъ къ Канту и подобно ему ищетъ кореннаго источника нашихъ религіозныхъ убѣжденій въ нравственномъ сознаніи, но приходитъ къ совершенно иному результату, чѣмъ Кантъ. Тогда какъ послѣдняго анализъ этого сознанія привелъ къ необходимости допустить бытіе Божіе, какъ его практическій постулятъ, Фихте вовсе не видитъ такой необходимости. Вмѣстѣ съ Кантомъ онъ признаетъ полную автономію нравственнаго закона; этотъ законъ человѣкъ „не получаетъ откуда-либо внѣ себя, но самъ себѣ и только чрезъ себя полагаетъ его“. Но свободно полагая его, онъ, очевидно, полагаетъ и возможность исполненія его; ибо иначе онъ противорѣчилъ бы себѣ, отрицалъ бы самъ себя. Для осуществленія этого закона ему служитъ цѣлый міръ,—полагаемое нашимъ *я*,—*не я*. „Нашъ міръ есть ставшій чувственнымъ (versinnlichte) матеріалъ нашего долга; это есть *единственное* реальное въ вещахъ, истинное основное вещество (Grundstoff) всякаго явленія“. Если такимъ образомъ самое существованіе міра явленій

*) „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“. Изложеніе содержанія этого изслѣдованія см. у Дробиша, въ его: Grundlehren der Religionsphilosophie. 1840. p. 163 et sq.

опредѣляется закономъ нашей нравственной свободы, если, съ другой стороны, этотъ законъ есть законъ совершенно автономный, не имѣющій никакого инаго начала кромѣ насъ самихъ, то, очевидно, не остается уже никакого мѣста для какой-либо внѣшней его причины или внѣшняго законодателя. Этотъ законъ, „этотъ живой и дѣйствующій моральный порядокъ и есть само Божество; въ другомъ Богѣ мы не имѣемъ никакой нужды, да и понять его не можемъ. Въ разумѣ нѣтъ никакого основанія выходить изъ этого міроваго порядка и посредствомъ заключенія отъ основанія къ слѣдствію, признавать еще какое-либо другое существо, какъ его виновника. Первоначальный, здравый разсудокъ даже и не дѣлаетъ такого заключенія и не знаетъ ни о какомъ подобномъ отдѣльномъ существѣ; только не понимающая саму себя философія производитъ его“.. „Нѣтъ ничего менѣе сомнительнаго, болѣе достовѣрнаго, даже служащаго основою всякой другой достовѣрности, какъ то, что существуетъ моральный міровой порядокъ, который каждому разумному индивидууму указалъ опредѣленное мѣсто въ этомъ порядкѣ,... который производитъ то, что каждое по истинѣ доброе дѣло удается, а каждое злое приноситъ несомнѣнно неудачу, что добродѣтельному все и всегда должно служить ко благу“ *). Даже самые снисхо-

*) Нельзя не отмѣтить здѣсь замѣчательнаго, хотя и случайнаго совпаденія ученія Фихте о нравственномъ міровомъ порядкѣ съ ученіемъ буддистовъ о нравственномъ міровомъ законѣ,—*Кармѣ*. Буддизмъ, какъ извѣстно, не признаетъ личнаго Бога, какъ творца міра. Но если нѣтъ личнаго живаго Бога, нравственнаго законодателя и судіи, то какимъ образомъ можетъ быть сохранена обязательность нравственнаго закона, осуществленіе котораго между людьми должно быть высшею и послѣднею цѣлію всякой религіи, даже и буддизма, въ какой мѣрѣ онъ есть религіозное ученіе? Такое средство буддизмъ думаетъ найти въ понятіи *Кармы*, общаго и абсолютнаго міроваго закона возмездія (въ родѣ Греческаго Рока или Немезиды), который требуетъ, чтобы каждое доброе дѣло приносило соотвѣтствующій себѣ плодъ,—счастіе и благо, каждое злое—несчастіе и страданіе. На этомъ міровомъ законѣ возмездія или правосудія буддисты нашли возможнымъ основать свое ученіе какъ о предсуществованіи душъ, такъ и о загробной жизни (если не безсмертіи) ихъ. Замѣчаемое на опытѣ неравенство въ распредѣленіи жребіевъ счастливой и несчастной жизни, не всегда зависящее отъ собственной нравственной дѣятельности каждаго, по закону Кармы можетъ быть только результатомъ въ прежней жизни совершенныхъ душою добрыхъ или злыхъ дѣяній. На основаніи того же закона и настоящая наша жизнь должна принести соотвѣт-

дительные критики этого ученія Фихте, старающіеся отыскать въ немъ какое-то не бывалое „металлическое зерно истины“, вынуждены сознаться, что оно, особенно въ сравненіи съ ученіемъ Канта, страдаетъ существеннымъ для философіи недостаткомъ,—отсутствіемъ доказательности и что хотя нельзя назвать его ненаучнымъ, но тѣмъ не менѣе оно носитъ на себѣ нѣкоторый реторическій оттѣнокъ и по своему тону напоминаетъ болѣе изреченія диктатора, чѣмъ изложеніе убѣжденій философа *). Дѣйствительно, признавая фактъ существованія нравственнаго закона и въ тоже время рѣшительно запрещая идти далѣе его и спрашивать о его происхожденіи, Фихте дѣлаетъ для этого факта какое-то непонятное исключеніе изъ общаго логическаго закона достаточнаго основанія, идетъ вопреки существенному требованію научнаго мышленія искать причины каждаго явленія. Этого было бы достаточно, чтобы отвергнуть его мнѣніе, какъ лишенное философскаго значенія и ничѣмъ не доказанное. Но и независимо отъ этого, ученіе Фихте о существованіи абсолютнаго моральнаго міроваго порядка страдаетъ двусмысленностію и внутреннимъ противорѣчіемъ. Прежде всего, возникаетъ вопросъ: этотъ міровой порядокъ, этотъ абсолютный законъ бытія, есть-ли что-либо стоящее внѣ и выше міра и человѣка, опредѣляющее какъ его дѣятельность, такъ и міръ явленій, въ которомъ она осуществляется,—или этотъ законъ, равно какъ и міръ явленій, есть созданіе нашего *я?* Перваго, несмотря на нѣкоторыя возраженія, повидимому благопріятствующія такому истолкованію его, Фихте допустить не можетъ. Это было бы немыслимое понятіе какого-то абстрактнаго, самосущаго закона, носящагося гдѣ-то на воздухѣ надъ нами и міромъ, никому и ничему собственно не принадлежащаго, не могущаго произвести реальнаго, — нѣчто въ родѣ Буддійской Кармы или Греческаго Рока; къ такому закону никакъ не идутъ предикаты *живаго* и *дѣйствующаго* міроваго порядка, о которомъ говоритъ Фихте и который долженъ замѣнить Бога. Итакъ

ствующій себѣ плодъ,– блаженство или страданіе въ жизни будущей, которая изображается какъ рядъ душепереселеній, до тѣхъ поръ пока душа, очистившись отъ всѣхъ чувственныхъ и эгоистическихъ влеченій, станетъ достойною погрузиться въ бездну Нирваны.

*) Дробишъ,—въ его: Grundlehren der Religionsphilosophie, p. 164, 165.

нравственный міровой законъ долженъ имѣть какую-либо реальную силу, какъ причину своего бытія. Такую причину, какъ мы видѣли, Фихте находитъ въ свободномъ самоопредѣленіи нашего *я; я* даетъ само себѣ законъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и законъ бытія всего міра, который является матеріаломъ для осуществленія нравственнаго долга. Не станемъ здѣсь снова повторять сказанное нами противъ ученія объ абсолютной автономіи нравственнаго закона. Замѣтимъ только, что здѣсь со всею яркостію выступаетъ общій недостатокъ всей философіи Фихте, состоящій въ постоянномъ смѣшеніи нашего конкретнаго *я* съ *я* абсолютнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, какое *я* само себѣ даетъ законъ? Наше конкретное, эмпирическое *я?* Но такихъ индивидуальныхъ *я* безчисленное множество,—и было бы рѣшительнымъ противорѣчіемъ и философіи и опыту допустить, чтобы общій нравственный законъ былъ результатомъ дѣятельности каждаго изъ этихъ разрозненныхъ *я*,— еще большимъ противорѣчіемъ, чтобы эти безчисленныя *я* создавали единый и цѣльный чувственный міръ, какъ матеріалъ для осуществленія своего закона. Итакъ творецъ закона— есть *я* абсолютное, иначе,—абсолютная субстанція, которой частныя *я* суть модификаціи или феномены. Но въ такомъ случаѣ мы имѣемъ передъ собою чистѣйшій пантеизмъ, со всѣми недостатками этого воззрѣнія. Не говоримъ о томъ, что такому абсолютному совершенно не свойственно ни названіе *я*, предполагающее понятіе опредѣленнаго, личнаго и конкретнаго бытія, ни приписываемое ему свойство самоопредѣляемости, ни постановленіе цѣли своего нравственнаго развитія,—особенно послѣ рѣшительныхъ заявленій Фихте противъ личности и сознательности абсолютнаго начала бытія. Главный недостатокъ каждаго пантеистическаго воззрѣнія по отношенію къ нравственной области состоитъ въ невозможности объяснить изъ одного начала совершенно противорѣчащія и исключающія другъ друга понятія добра и зла. Отсюда вытекаетъ необходимость или уничтожить реальное различіе понятій о добрѣ и злѣ или считать то и другое равно необходимыми и равноправными опредѣленіями природы абсолютнаго; въ томъ и другомъ случаѣ мы одинаково придемъ къ уничтоженію нравственности. Если у Фихте этотъ результатъ не высту-

паетъ ясно, то только потому, что говоря о нравственности и нравственномъ міровомъ законѣ, онъ совершенно умалчиваетъ о явленіяхъ противорѣчащихъ этому закону; онъ забываетъ, что кромѣ добра есть зло, кромѣ нравственнаго міроваго порядка есть и нравственный міровой безпорядокъ. Откуда же онъ могъ возникнуть, если источникъ всѣхъ міровыхъ явленій есть единое абсолютное? На этотъ вопросъ философія Фихте, какъ и всякая другая пантеистическая философія, не даетъ и не можетъ дать отвѣта.

II. Разсматривая нравственную идею какъ основаніе для вывода истины бытія Божія, до сихъ поръ мы обращали вниманіе на ея происхожденіе въ нашемъ духѣ и старались показать, что существованіе ея въ насъ не можетъ быть объяснено иначе какъ при предположеніи существованія высочайшаго и всесовершеннаго Законодателя, — Бога. Другой моментъ въ понятіи нравственной идеи, который также можетъ служить основаніемъ для умозаключенія о бытіи Божіемъ, есть, какъ мы сказали, осуществленіе этой идеи въ нравственной жизни. Имѣя въ виду этотъ моментъ, многіе мыслители предлагали себѣ вопросъ: возможна-ли вообще нравственность безъ предположенія истины бытія Божія? Если, какъ внимательное наблюденіе надъ нравственною жизнію людей, такъ и анализъ самаго понятія о нравственности, приведутъ насъ къ отрицательному рѣшенію этого вопроса, если, съ другой стороны, будетъ доказано, что только при вѣрѣ въ Бога и при Его помощи возможно дѣйствительное осуществленіе нравственнаго идеала, то мы будемъ имѣть новое, основанное на содержаніи нравственной идеи, практическое доказательство истины бытія Божія. Потому что, если мы должны признать несомнѣннымъ и неоспоримымъ фактъ существованія въ насъ нравственнаго закона и его обязательности, то должны, очевидно, признать несомнѣннымъ и то понятіе, признаніе котораго только и дѣлаетъ возможнымъ выполненіе этого закона, понятіе о Богѣ.

Очевидно, что центръ тяжести этого рода нравственнаго доказательства состоитъ въ рѣшеніи вопроса: возможно-ли осуществленіе нравственности безъ Бога,—или, какъ иногда ставятъ этотъ вопросъ въ новой философіи: можетъ-ли ате-

истъ быть нравственнымъ человѣкомъ? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, какъ извѣстно, даютъ не одни только отрицающіе истину бытія Бога матеріалисты, но и нѣкоторые философы, признающіе эту истину, но тѣмъ не менѣе старающіеся провести рѣзкую границу между религіею и моралью въ пользу абсолютной автономіи послѣдней *).

а) Для рѣшенія поставленнаго вопроса повидимому всего бы проще обратиться къ опыту и къ наблюденію надъ дѣйствительною нравственною жизнію людей и отношеніемъ ея къ религіозной идеѣ. На первый взглядъ, казалось бы, не можетъ быть и спора относительно того, въ какомъ смыслѣ долженъ быть отвѣтъ на этотъ вопросъ. Выраженія: человѣкъ нравственный и религіозный мы привыкли считать почти синонимами; чѣмъ благочестивѣе человѣкъ, чѣмъ живѣе и сильнѣе въ немъ религіозныя убѣжденія, тѣмъ онъ нравственнѣе и наоборотъ. Вся исторія человѣчества показываетъ, что нравственность всегда находилась въ самой тѣсной и существенной связи съ религіей, что всѣ народы нравственныя предписанія почитали заповѣдями самого Божества и обязательность ихъ основывали на ихъ божественномъ авторитетѣ. Противъ этого несомнѣннаго факта связи религіи съ нравственностью защитники автономіи послѣдней могли выставить только то возраженіе, что историческая связь можетъ быть только явленіемъ случайнымъ и преходящимъ, условливаемымъ извѣстною степенью культурнаго развитія человѣка, что для человѣка, выросшаго изъ подъ опеки религіи, вполнѣ возможна независимая отъ нея свободная нравственность. Какъ на фактическое доказательство этой возможности они указы-

---

*) Первую мысль о независимости иеической идеи отъ религіозной въ новой философіи встрѣчаемъ у извѣстныхъ основателей новой философіи права Гуго Гроція и Пуффендорфа. Затѣмъ, какъ извѣстно, съ особенною силою мысль объ автономіи нравственнаго закона и независимости нравственности отъ религіи проводится у Канта и Фихте. Впрочемъ, ясно и положительно выраженное ученіе о возможности атеистической морали, часто приписываемое Канту, принадлежитъ не ему, а его послѣдователямъ. Дробишъ въ сочиненіяхъ Канта находитъ нѣкоторыя мѣста, по которымъ можно предполагать, что онъ идеѣ Божества приписывалъ гораздо больше значенія, чѣмъ сколько слѣдуетъ изъ его теоріи объ автономіи нравственнаго закона (его: Religionsphilosophie, p. 159—161).

ваютъ на примѣры нравственной жизни многихъ извѣстныхъ атеистовъ. Мы не замѣчали, говорятъ, чтобы кто-либо изъ нихъ выдавался особенною безнравственностію въ сравненіи съ другими людьми своего времени, признававшими бытіе Бога; напротивъ, нѣкоторые изъ нихъ (напр. Эпикуръ въ древности, Дидро, Д'Аламберъ, Фихте — въ новое время) своими нравственными качествами замѣтно возвышались надъ своими вѣрующими современниками. Не споримъ противъ вѣрности этихъ фактовъ, но тѣмъ не менѣе не можемъ признать, чтобы эти частные факты давали намъ право заключать о возможности атеистической морали. Ошибка здѣсь въ томъ, что внѣшніе поступки и даже простое отсутствіе выдающихся обнаруженій безнравственности принимаются за доказательство нравственнаго совершенства. Но отрицательная нравственность не можетъ служить мѣриломъ истинной нравственности; она легко можетъ зависѣть отъ причинъ внѣшнихъ и случайныхъ,—отъ положенія напр. человѣка въ обществѣ,. отъ того, что для него не было никакихъ поводовъ и интересовъ нарушать обычный кодексъ житейской морали и принятыхъ приличій. Поэтому въ защиту нравственнаго характера атеизма нельзя ссылаться на образъ жизни философовъ атеистовъ, — на то, что они не были хуже окружающихъ ихъ лицъ, не были напр. ни ворами, ни убійцами, ни людьми безчестными; быть имъ такими въ ихъ положеніи не было ни побужденій, ни выгодъ. Другое дѣло, еслибы намъ доказали, что философы атеисты въ нравственномъ отношеніи, именно благодаря своему атеизму, были выше и совершеннѣе чѣмъ тѣ, нравственность которыхъ основывалась на религіозномъ принципѣ; но доказать подобный парадоксъ едва ли кто рѣшится. Никто еще въ философахъ атеистахъ не думалъ искать героевъ правды и добродѣтели подобныхъ тѣмъ, примѣры которыхъ представляетъ намъ религія. Чтобы судить о дѣйствительномъ вліяніи атеизма на жизнь, нужно брать во вниманіе не философовъ и ученыхъ, для которыхъ, независимо отъ ихъ общественнаго положенія, сама наука могла служить сдерживающимъ началомъ противъ нравственной распущенности *), но людей

*) Въ этомъ отношеніи можно согласиться съ замѣчаніемъ Дидро: „каковы бы ни были ваши убѣжденія, но нельзя не имѣть добрыхъ нравовъ, какъ

съ болѣе практическимъ складомъ ума и съ большею послѣдовательностію, готовыхъ провести свои убѣжденія въ жизнь. Нужно обратить вниманіе на нравственное состояніе цѣлыхъ обществъ, какъ скоро въ нихъ распространяются атеистическія идеи. Но здѣсь исторія даетъ намъ несомнѣнно самыя печальныя указанія; она всегда представляетъ невѣріе въ тѣснѣйшей связи съ упадкомъ нравственности. Времена такого упадка были временами возникновенія атеистическихъ воззрѣній и эти воззрѣнія, распространяясь въ обществѣ, оказывали въ свою очередь самое гибельное вліяніе на жизнь. Припомнимъ эпоху софистики въ Греціи, послѣднія времена Римской имперіи и ближайшую къ намъ эпоху Французской революціи.

Такъ какъ факты служатъ слишкомъ ненадежною опорою для мнѣнія о возможности для атеиста быть истинно нравственнымъ и говорятъ скорѣе противъ, чѣмъ въ пользу его, то неудивительно, что защитники этой мысли всегда искали этой опоры не столько въ фактахъ, сколько въ области общихъ и отвлеченныхъ разсужденій о мотивахъ нравственныхъ дѣйствій. Старались доказать, что религіозная идея не составляетъ не только единственнаго, какъ думаютъ, но даже высшаго и лучшаго мотива нравственности; что вполнѣ возможны и болѣе достойны другіе, естественные и независимые отъ религіи мотивы, и что въ силу этого истинная нравственность возможна и для атеиста.

Чтобы разъяснить этотъ вопросъ, мы должны сперва условиться, что должно понимать подъ именемъ истинной нравственности, потому что, несмотря на кажущуюся ясность этого понятія, только одно недоразумѣніе относительно его можетъ привести къ мнѣнію, сейчасъ нами представленному.

Что такое значитъ быть добрымъ или нравственнымъ человѣкомъ? Если нравственность понимать только въ отрицательномъ и притомъ въ ограниченномъ смыслѣ, какъ отсутствіе грубыхъ пороковъ и преступленій, если быть добрымъ человѣкомъ значитъ не причинять только явнаго вреда другимъ, не убивать, не красть и т. п., то, конечно, можно согласиться,

---

скоро три четверти жизни проводится въ изученіи наукъ". Damiron, Histoire de la Philosophie en XVIII S., t. 1, p. 382.

что и безбожникъ можетъ быть нравственнымъ человѣкомъ въ этомъ смыслѣ слова. Общественные законы, приличія, страхъ наказанія и дурной молвы, собственная выгода не дѣлать зла другимъ, — все это можетъ удержать человѣка отъ грубыхъ пороковъ. Мотивомъ нравственности здѣсь въ сущности будетъ эгоизмъ, — желаніе доставить себѣ безопасность и удобства жизни, которыми общество допускаетъ пользоваться только тѣхъ, кто не нарушаетъ общественныхъ законовъ ко вреду ближнихъ.

Но, конечно, никто изъ истинно уважающихъ нравственность и понимающихъ ея сущность не удовлетворится такимъ одностороннимъ и узкимъ понятіемъ о ней. Этимъ понятіемъ въ сущности отрицается всякая нравственность, потому что имъ допускаются всѣ пороки и страсти, лишь бы они не нарушали явнымъ образомъ правъ другихъ. При томъ же, страхъ предъ законами и уваженіе къ общественному мнѣнію могутъ служить надежною уздою для безнравственности только до тѣхъ поръ, пока это мнѣніе и законы достаточно сильны въ сравненіи съ отдѣльнымъ лицемъ; какъ скоро человѣкъ можетъ безнаказанно презирать или нарушать ихъ, то его ничто уже не остановитъ на пути ко злу.

Истинная нравственность, по суду здраваго нравственнаго сознанія, должна состоять, поэтому, не въ отсутствіи только внѣшнихъ противонравственныхъ поступковъ, а въ такой настроенности души, по которой человѣкъ исполняетъ нравственный законъ по своей доброй и свободной волѣ, не будучи побуждаемъ къ тому ни внѣшними какими-либо принудительными условіями, ни представляющимися выгодами или эгоистическими соображеніями, но по чистой, безкорыстной любви къ добру.

Но гдѣ мы можемъ найти побужденія для такой чуждой эгоизма нравственности, если уничтожимъ ея связь съ религіозною идеею?

Въ естественномъ влеченіи къ добру, говорятъ одни; человѣкъ по самой своей природѣ стремится къ добру, если не встрѣчаетъ къ тому какихъ-либо особенныхъ препятствій отвнѣ, искажающихъ своимъ вліяніемъ эту добрую природу и заставляющихъ его невольно дѣлать зло вмѣсто добра; отстраните эти препятствія, напр. бѣдность, гнетущую человѣка, непра-

вильное общественное устройство и пр.,—и человѣкъ естественно станетъ добрымъ и нравственнымъ.

Но справедливо ли съ одной стороны, что человѣкъ имѣетъ естественное влеченіе къ одному только добру, которое всегда выразится въ дѣятельности, какъ скоро не будетъ къ тому препятствій; съ другой стороны, что препятствіе къ нравственному совершенству заключается только во внѣшнихъ случайныхъ обстоятельствахъ, напр. въ неправильности соціальныхъ и экономическихъ отношеній? Опытъ и сознаніе каждаго опровергаютъ то и другое. Рядомъ съ естественными добрыми влеченіями каждый замѣтитъ въ нашей природѣ влеченія злыя и противонравственныя, на происхожденіе которыхъ не имѣютъ никакого вліянія внѣшнія обстоятельства. Еслибы для подтвержденія этого былъ недостаточенъ собственный опытъ каждаго, то мы могли бы указать на людей, окруженныхъ всѣми благопріятными внѣшними условіями для того, чтобы быть добродѣтельными, но вмѣсто того оказывающимися далеко не такими. Предполагая, что естественное влеченіе къ добру есть вполнѣ надежный мотивъ нравственности, что препятствія къ ней заключаются единственно во внѣшнихъ неблагопріятныхъ условіяхъ, мы вправѣ были бы ожидать, что люди образованные, богатые, обезпеченные будутъ всегда добродѣтельными, а люди, тѣснимые этими неблагопріатными условіями,—безнравственными. Но опытъ рѣшительно не оправдываетъ такихъ ожиданій, чѣмъ и подтверждаетъ, что внѣшнія обстоятельства жизни, хотя и могутъ имѣть нѣкоторое вліяніе на нравственность, но не абсолютное; въ сущности же нравственность отъ нихъ не зависитъ. Коренной источникъ нравственныхъ дѣйствій кроется въ глубинѣ души человѣческой,—въ ея природныхъ стремленіяхъ; но опытъ показываетъ, что эти стремленія направлены не къ одному только добру, но и ко злу. Страсти и злыя влеченія возникаютъ не изъ однихъ неблагопріятныхъ для человѣка внѣшнихъ обстоятельствъ; онѣ раждаются въ самой душѣ человѣка и могутъ развиваться и существовать въ ней несмотря даже на внѣшнія стѣсненія; онѣ или расторгаютъ оковы, налагаемыя на нихъ стыдомъ, приличіемъ, законами или остаются скрытыми въ душѣ, не прорываясь въ дѣйствіяхъ, но тѣмъ не менѣе производя порочную настроенность души. Все это показываетъ, что есте-

ственное влеченіе къ добру не можетъ служить надежнымъ мотивомъ нравственности, потому что не отвнѣ только оно стѣсняется въ своемъ обнаруженіи, но въ самой природѣ нашей встрѣчаетъ себѣ противодѣйствіе въ злыхъ влеченіяхъ, возникающихъ изъ природной, независящей отъ насъ испорченности нашей воли. Слѣдуя однимъ естественнымъ влеченіямъ, человѣкъ всегда подвергается страшной опасности стать чувственнымъ, порочнымъ существомъ, потому что въ его поврежденной природѣ склонность ко злу по большей части даже сильнѣе, чѣмъ склонность къ добру.

Правда, говорятъ другіе, въ природѣ человѣка, существа не только духовнаго, но и чувственнаго, въ силу самой двойственности его природы, есть естественное влеченіе не къ одному только добру, но и ко злу. Рождаясь на почвѣ чувственности, послѣднее легко укореняется въ нашей душѣ при недѣятельности разума; поэтому одно только естественное влеченіе не можетъ служить достаточнымъ мотивомъ нравственности. Человѣкъ, какъ существо не только чувственное, но и разумное, и высшаго мотива нравственности долженъ искать въ самомъ разумѣ; такимъ разумнымъ мотивомъ можетъ служить уваженіе къ важности и святости нравственнаго закона.

Говоря объ уваженіи къ нравственному закону, какъ мотивѣ нравственности, мы имѣемъ виду тѣхъ философовъ, которые, послѣдовательно проводя ученіе Канта объ автономіи нравственнаго закона и его независимости отъ религіозной идеи, вполнѣ допускаютъ возможность атеистической морали. Но не трудно видѣть недостаточность этого мотива.

Уваженіе, какъ чувство одушевляющее человѣка къ исполненію предписаній нравственнаго закона, чтобы быть разумнымъ и въ свою очередь заслуживающимъ уваженія, конечно, не можетъ быть инстинктивнымъ, но должно основываться на пониманіи разумныхъ причинъ, которыя служатъ для него основаніемъ. Чтобы истинно уважать добродѣтель и уважать до такой степени, чтобы всегда быть готовымъ слѣдовать по пути ея, мы должны знать: почему именно добродѣтель достойна уваженія, а не противоположныя ей влеченія чувственной природы? Такое разумное оправданіе своему уваженію человѣкъ религіозный, конечно, нашелъ бы въ томъ убѣжденіи, что предписанія нравственнаго закона суть предписанія божествен-

наго Законодателя, которыя онъ долженъ выполнять по уваженію и любви къ Нему. Но на чемъ можетъ основывать свое уваженіе къ этимъ предписаніямъ тотъ, кто отвергаетъ высшее, истинно-религіозное освященіе ихъ? Скажетъ ли онъ, что законы нравственности должно уважать потому, что они составляютъ естественные законы нашей природы? Но мы видѣли, что въ той же природѣ заключаются и другія, противныя нравственныя стремленія, которыя также можно назвать естественными стремленіями и удовлетворенія которымъ также требуетъ наша природа. Скажетъ ли онъ, что нравственныя требованія суть влеченія высшей, духовной природы, а чувственныя — принадлежность низшей, животной, что первыя должны быть предпочитаемы по уваженію превосходства разума предъ чувственностью? Но отсюда будетъ слѣдовать только то, что если первыя должны быть болѣе уважаемы, то и вторымъ также должно давать мѣсто, какъ требованіямъ естественнымъ и поэтому также достойнымъ уваженія, а это правило не безопасно для нравственности при той необыкновенной силѣ, какой иногда достигаютъ низшія, чувственныя влеченія. Притомъ же, несправедливо и то, что злыя влеченія принадлежатъ одной чувственной природѣ, а духовной свойственны однѣ достойныя уваженія; мы знаемъ много страстей, принадлежащихъ одной духовной природѣ, напр. гордость, скупость, зависть и др. Если слѣдовать естественнымъ влеченіямъ, то нѣтъ никакого основанія отвергать одни, уважать другія. Скажемъ ли, наконецъ, что нравственный законъ должно уважать, а затѣмъ исполнять потому, что исполненіе его приноситъ счастье, миръ, благополучіе исполнителю? Но такое внѣшнее побужденіе, какъ эвдемонистическое, отвергается самою теоріею автономной нравственности. Кромѣ того, это представленіе благихъ послѣдствій исполненія нравственнаго закона одно само по себѣ не можетъ служить достаточнымъ побужденіемъ къ нравственной дѣятельности и потому уже, что на самомъ дѣлѣ естественныя стремленія къ добру, при борьбѣ съ противоположными сильными наклонностями, не всегда приносятъ плодъ, достойно вознаграждающій такую борьбу,— миръ и счастіе души съ соотвѣтственнымъ внѣшнимъ счастливымъ положеніемъ. Участь добродѣтельныхъ на землѣ не всегда такова, чтобы побудить человѣка къ добро-

дѣтельной жизни, если у него нѣтъ другихъ какихъ-либо высшихъ побужденій къ ней.

Итакъ, одно уваженіе къ нравственному закону, въ силу того только, что онъ есть законъ естественный нашей природы, не можетъ служить достаточнымъ мотивомъ нравственной дѣятельности. Не говоримъ о томъ, что самое чувство *уваженія* къ естественному закону, какъ таковому, будетъ ли онъ закономъ физической или духовной природы, есть явленіе совершенно непонятное. Мы можемъ подчиняться этому закону, какъ необходимому требованію нашей природы, можемъ испытывать по отношенію къ нему то рабское чувство, которое Шлейермахеръ назвалъ чувствомъ совершенной зависимости, можемъ удивляться этому закону, какъ разумному и цѣлесообразному, но что можетъ заставить насъ уважать этотъ законъ?

Но можетъ-быть источника этого уваженія мы, вмѣстѣ съ Кантомъ, должны искать именно въ томъ, что онъ не есть законъ, отвнѣ намъ данный и наложенный, но нами самими созданный, что онъ представляетъ собою выраженіе нашей вполнѣ автономной воли? Уваженіе къ нравственному закону будетъ въ нѣкоторомъ смыслѣ уваженіемъ человѣка къ самому себѣ, къ свободному опредѣленію своей воли. Но и независимо отъ ложности такого воззрѣнія на происхожденіе нравственнаго закона (о чемъ мы уже имѣли случай говорить), уваженіе къ нему и съ этой точки зрѣнія является не только непонятнымъ, но даже противонравственнымъ. Я уважаю нравственный законъ потому, что я самъ, а не кто другой, далъ его себѣ. Но совершенно непонятно, почему я долженъ уважать этотъ законъ за то только, что онъ мой. Не заслуживаютъ ли на этомъ основаніи равнаго уваженія и всѣ другія опредѣленія моей свободной воли, хотя бы они были далеко не нравственны? Далѣе, не является ли здѣсь въ сущности источникомъ уваженія къ нравственному закону чистый эгоизмъ, желаніе поставить именно свою волю началомъ своей дѣятельности?

Нѣтъ; если чувство уваженія къ нравственному закону должно служить мотивомъ нашей нравственной дѣятельности, то источникомъ его не можетъ быть ни простой фактъ существованія въ насъ этого закона, какъ закона естественнаго, ни уваженіе человѣка къ самому себѣ, какъ виновнику этого

закона. Это чувство необходимо предполагаетъ высшее природы и человѣка личное Существо, къ которому только и можетъ дѣйствительно относиться человѣкъ съ уваженіемъ и благоговѣніемъ, какъ Существу благому и всесовершенному. Какъ выраженіе всесовершенной воли такого Существа и самый нравственный законъ можетъ быть объектомъ нашего уваженія, которое и можетъ служить однимъ изъ мотивовъ для его исполненія.

Мы говоримъ: однимъ изъ мотивовъ. Дѣйствительно, не отвергая значенія этого мотива, мы во всякомъ случаѣ должны признать его недостаточнымъ и одностороннимъ для полнаго осуществленія нравственности. Прежде всего, ему недостаетъ той всеобщности, которая должна быть необходимымъ признакомъ истиннаго начала нравственности. Такое начало должно быть пригоднымъ для опредѣленія дѣятельности не нѣкоторыхъ только лицъ, способныхъ понять его и усвоить, но для всѣхъ людей безъ исключенія. Но таково ли отвлеченное начало уваженія къ нравственному закону самому по себѣ, которымъ думаютъ замѣнить мысль о Богѣ? Очевидно, нѣтъ. Уваженіе къ нравственному закону, проистекающее изъ яснаго пониманія его сущности и цѣли, если и можетъ служить мотивомъ нравственности, то только для философа, углубляющагося въ изслѣдованіе природы человѣка и ея коренныхъ стремленій. Но чѣмъ будетъ руководиться въ жизни большинство людей, для которыхъ нужны не абстрактныя понятія о сущности нравственности, съ трудомъ пріобрѣтаемыя, но вѣрныя, твердыя и въ то же время всѣмъ понятныя побужденія къ добру? Гдѣ онъ найдетъ такія побужденія? Довѣриться однимъ естественнымъ влеченіямъ, въ надеждѣ, что они приведутъ насъ къ добру, при существующемъ антагонизмѣ въ человѣческой природѣ, какъ мы видѣли, крайне опасно. Общественное мнѣніе и положительные законы, обязывающіе къ нравственной дѣятельности и карающіе за нарушеніе ея, очевидно, недостаточны: общественное мнѣніе можно обмануть или пренебречь имъ; законы не всевидящи и человѣку опытному во злѣ не трудно укрыться отъ нихъ; при томъ же они караютъ только внѣшнія, противныя общественному благу дѣйствія; внутреннее же безнравственное состояніе человѣка имъ недоступно. Такимъ образомъ остается опять

одна религія, которая, освящая высшимъ авторитетомъ нравственный законъ, не только даетъ дѣйствительное побужденіе къ его исполненію, но и одна только можетъ оправдать то уваженіе къ нему, въ которомъ нѣкоторые думаютъ видѣть самостоятельный мотивъ нравственности.

Не будучи всеобщимъ, принципъ уваженія къ нравственному закону есть въ то же время принципъ односторонній. Не входя здѣсь въ обсужденіе различныхъ началъ нравственности, выставляемыхъ философами, замѣтимъ только, что, по сознанію лучшихъ моралистовъ, такимъ принципомъ должна служить любовь. Но любовь не можетъ относиться къ абстрактному закону, какъ таковому, даже если мы предположимъ ясное сознаніе совершенства и цѣлесообразности этого закона. Не можетъ быть она, также, любовью къ самому себѣ, какъ производителю нравственнаго закона: это была бы не любовь, а самолюбіе, источникъ эгоистическихъ, а не чисто нравственныхъ, дѣйствій. Объектомъ истинной любви могутъ быть только живыя, личныя, отдѣльныя отъ насъ существа. Ближайшимъ объектомъ такой любви, конечно, служатъ окружающіе насъ люди, и въ этой чисто безкорыстной любви, а не въ уваженіи къ нимъ, заключается источникъ тѣхъ чувствованій, которыя мы называемъ симпатическими или альтруистическими и въ которыхъ даже матеріалисты полагаютъ истинное начало нравственности, въ ея отличіи отъ эгоизма. Но и эта любовь, какъ чувство инстинктивное и природное, не обнимаетъ собою всѣхъ проявленій человѣческой нравственности и не соотвѣтствуетъ высшему идеалу ея. Если такимъ идеаломъ должно быть поставлено абсолютное совершенство, то и мотивомъ къ дѣятельному осуществленію этого идеала можетъ быть только любовь къ абсолютно совершенному *Существу*. Ибо объектомъ такой любви такъ же мало можетъ быть абстрактное понятіе совершенства, какъ и абстрактное понятіе нравственнаго закона; такимъ объектомъ можетъ быть только живое и отличное отъ насъ Существо, въ которомъ реально сосредоточиваются всѣ совершенства,—Богъ. Такимъ образомъ самое нравственное стремленіе человѣка, если мотивомъ его должна быть любовь, предполагаетъ существованіе высочайшаго, личнаго предмета этого стремленія,—Божества.

б) Говоря о необходимости признанія истины бытія Божія

для осуществленія нравственнаго закона, мы имѣли въ виду лишь теоретическую сторону дѣла. Мы старались показать, что только въ идеѣ о Богѣ человѣкъ можетъ найти достаточный мотивъ для своей нравственной дѣятельности, что всѣ другіе мотивы, выставляемые философами, не могутъ имѣть такого значенія. Но такой теоретически правильный выводъ повидимому возбуждаетъ недоумѣніе относительно своей правильности, какъ скоро мы обращаемъ вниманіе на дѣйствительное, практическое значеніе указаннаго нами мотива въ нашей нравственной дѣятельности. Не видимъ ли мы часто, что люди, имѣющіе твердую вѣру въ Бога-Законодателя и въ происхожденіе отъ него нравственнаго закона, тѣмъ не менѣе оказываются безсильными въ дѣлѣ нравственнаго преуспѣянія? И не подавали ли подобные случаи повода къ замѣчанію, что люди вѣрующіе въ нравственномъ отношеніи часто бываютъ нисколько не лучше невѣрующихъ (атеистовъ), и что, поэтому, нѣтъ никакой нужды въ идеѣ о Богѣ для реализаціи нравственности? Уже эти явленія заставляютъ насъ предполагать, что для осуществленія нравственности недостаточно одной теоретической идеи о Богѣ и мотива, основаннаго на этой идеѣ. Что же для этого нужно? Такъ какъ даже самый высшій и идеальный мотивъ не заключаетъ въ себѣ достаточной реализаціи нравственнаго закона въ своей жизни, не говоря о мотивахъ низшихъ, то мы приходимъ къ заключенію, что нравственный идеалъ не можетъ быть осуществленъ собственными силами человѣка, что достиженіе нравственнаго совершенства возможно только при дѣятельномъ участіи и содѣйствіи человѣку того высочайшаго Существа, которое предписало нравственный законъ. Что касается до безсилія человѣка въ достиженіи нравственнаго совершенства собственными силами, то о немъ можетъ свидѣтельствовать собственное сознаніе каждаго. Если скажутъ, что это сознаніе обманчиво, такъ какъ оно можетъ служить благовиднымъ предлогомъ къ оправданію собственнаго нравственнаго нерадѣнія, то мы имѣемъ голосъ лицъ, стоявшихъ на высшей ступени нравственнаго развитія и съ полною энергіею стремившихся по пути этого развитія. И они, можетъ-быть болѣе, чѣмъ другіе, были проникнуты глубокимъ сознаніемъ собственной немощи для достиженія нравственнаго совершенства, сознаніемъ необ-

ходимости въ этомъ дѣлѣ помощи свыше и этой помощи, а не своимъ слабымъ усиліямъ, они приписывали весь успѣхъ въ дѣлѣ нравственнаго усовершенствованія. Такимъ образомъ, если мы станемъ разсматривать условія осуществленія нравственности не только съ теоретической, но и практической стороны, то придемъ къ убѣжденію въ необходимости признать бытіе Бога, какъ высшаго Существа, не только давшаго намъ нравственный законъ, но содѣйствующаго намъ въ его исполненіи.

Безотчетное, инстинктивное признаніе этой истины всегда служило глубочайшимъ основаніемъ той связи, какую мы всегда находимъ между религіею и нравственностію въ исторической жизни человѣчества. Эта связь не ограничивается тѣмъ, что человѣкъ нравственныя предписанія всегда считалъ заповѣдями Божества и въ этомъ видѣлъ важнѣйшій мотивъ къ ихъ исполненію. Въ религіи, какъ живомъ союзѣ съ Богомъ, человѣкъ искалъ дѣйствительно надежныхъ средствъ къ нравственному усовершенствованію, которыхъ не находилъ въ собственной нравственно безсильной природѣ. И опытъ показываетъ, что религія, дѣйствительно, удовлетворяла этой потребности, давала человѣку нравственныя силы и энергію, которой ему недоставало. Уже въ ложныхъ, языческихъ религіяхъ одна мысль, что такая или иная дѣятельность есть исполненіе воли Божества и приближаетъ человѣка къ нему, давала такую силу человѣческой волѣ для исполненія дѣйствительныхъ, или кажущихся только богоугодными, дѣйствій, какой не могли бы сообщить ей никакіе другіе нравственные мотивы. Вспомнимъ тяжелые подвиги и самоистязанія Индѣйскихъ аскетовъ, принесеніе въ жертву собственныхъ дѣтей въ семитическихъ религіяхъ, чтобы увидѣть и въ этихъ, достойныхъ сожалѣнія, дѣйствіяхъ, если не сверхъестественную, то неестественную силу вліянія религіи на дѣятельность. Можно сказать даже, что не смотря на ложь религіозныхъ вѣрованій, все, что было нравственнаго въ мірѣ языческомъ, поддерживалось религіею. Съ паденіемъ же религіозныхъ убѣжденій, несмотря на всѣ усилія нѣкоторыхъ философскихъ школъ, исчезли и остатки нравственности и родъ человѣческій предъ пришествіемъ Спасителя достигъ, какъ извѣстно, крайней степени нравственнаго разстройства.

Но ложныя религіи, какъ бы сильно ни было ихъ вліяніе на дѣятельность, не могли произвести истинной нравственности, дать человѣку живой нравственной силы. Такую силу можетъ дать только дѣйствительный союзъ человѣка съ Богомъ и сообщеніе чрезъ этотъ союзъ особенныхъ, сверхъестественныхъ силъ для добродѣтельной жизни, а такой союзъ можетъ быть только въ одной *истинной* религіи. Нравственная сила ложныхъ религій заключалась только въ мечтательномъ предположеніи такого союза, и одно это предположеніе давало человѣку особенную энергію воли, человѣкъ часто *воображалъ*, что исполненіемъ извѣстныхъ дѣйствій онъ угождаетъ Богу,—и это предположеніе возбуждало его волю къ совершенію такихъ дѣйствій, къ которымъ онъ былъ почти неспособенъ, повинуясь однимъ естественнымъ влеченіямъ своей природы. Но такъ какъ эти дѣйствія основывались на воображаемыхъ, созданныхъ способнымъ къ заблужденію умомъ человѣка, а не отъ Бога происшедшихъ, требованіяхъ, то очень естественно, что эти требованія часто не только сами по себѣ были ложны, но и противны нравственности. Нравственная сила религіи была безплодно расточаема на дѣйствія только кажущіяся нравственными ослѣпленному уму, но въ сущности безнравственныя; отсюда — человѣческія жертвоприношенія, безплодныя самоистязанія, безнравственные обряды и пр.

Если такова сила одного воображаемаго предположенія о религіозномъ значеніи различныхъ дѣйствій, то какую дѣйствительную, а не мечтательную нравственную силу можетъ сообщить человѣку истинная религія, въ которой онъ получаетъ дѣйствительную помощь отъ Бога? Какъ дѣйственна и велика нравственная сила, сообщаемая истинною религіею слабой по природѣ человѣческой волѣ, показываетъ вся исторія христіанства. Что, какъ не истинная религія, могло дать человѣку силы къ возстанію изъ того глубокаго нравственнаго паденія, въ какомъ онъ находился въ мірѣ языческомъ? Что могло одушевить христіанъ первыхъ вѣковъ къ перенесенію жесточайшихъ мученій и представить цѣлый рядъ мучениковъ за свои убѣжденія, какого не представляетъ ни одна ложная религія, ни одна философская школа? Что могло дать христіанскимъ подвижникамъ силу совершенія изумительныхъ

подвиговъ въ борьбѣ противъ страстей и естественныхъ влеченій? Если отъ этихъ выдающихся проявленій нравственной силы, сообщаемой истинною религіею, перейдемъ къ явленіямъ обыкновенной жизни, то и здѣсь, при внимательномъ наблюденіи за ходомъ нравственнаго самоусовершенствованія, мы откроемъ въ немъ элементъ не отъ насъ однихъ происходящій,—и сравнивая его значеніе съ мѣрою собственнаго участія, не найдемъ преувеличенія въ той мысли, что все лучшее въ насъ отъ Бога, что Богъ, какъ говоритъ Апостолъ, производитъ въ насъ и доброе хотѣніе и доброе дѣйствіе по своему благоволенію *).

Противъ представленнаго нами нравственнаго доказательства бытія Божія, основаннаго на мысли о невозможности осуществить нравственный законъ безъ содѣйствія Божія могутъ сказать, что это доказательство носитъ на себѣ религіозный характеръ и потому не можетъ имѣть научно-философскаго значенія. Оно основывается, съ одной стороны, на предположеніи крайняго безсилія человѣка для выполненія нравственнаго закона,—того, что христіанская религія называетъ поврежденіемъ человѣка, съ другой, на предположеніи особеннаго, религіознаго идеала нравственности, который по своей сверхъестественной высотѣ можетъ не соотвѣтствовать естественному нравственному идеалу? Такимъ образомъ, слишкомъ умаляя естественныя силы человѣка, съ одной стороны, и слишкомъ преувеличивая нравственную его задачу, съ другой, мы конечно можемъ придти къ мысли о неосуществимости нравственнаго закона безъ особенной помощи Божіей. Но можетъ ли имѣть значеніе эта мысль, если мы будемъ имѣть въ виду дѣйствительныя, естественныя силы человѣка и соотвѣтствующую имъ естественную, а не аскетическую мораль? Такая мораль можетъ быть осуществлена и естественною силою человѣка.

Но напрасно мы стали бы думать, будто мысль о слабости нравственной силы человѣка и необходимости высшей помощи въ дѣлѣ нравственности есть только мысль, навѣянная духомъ христіанскаго міросозерцанія. Эта мысль не только религіозная, но и философская, къ которой издавна приходили многіе

*) Филипп. 2, 13.

мыслители, внимательно наблюдавшіе надъ человѣкомъ и его нравственною жизнію. Такъ въ древнемъ мірѣ не только у поэтовъ, но и философовъ, постоянно встрѣчаются жалобы на нравственное безсиліе человѣка, которыя иногда переходятъ въ искреннія желанія и ожиданія помощи свыше для нравственнаго возстановленія человѣка *).

Въ новомъ мірѣ, при свѣтѣ христіанскаго ученія, озарившаго всю глубину нравственнаго повреждения человѣка и указавшаго дѣйствительный, а не ожидаемый только путь къ его возстановленію, повидимому, не можетъ быть и сомнѣнія въ невозможности для человѣка осуществить нравственный идеалъ собственными силами. *Не еже хощу доброе, творю, но еже не хощу злое, сіе содѣваю* **)—эти слова Апостола долженъ искренно примѣнить къ себѣ каждый, имѣя въ виду естественное состояніе своихъ силъ. Правда, во многихъ философскихъ системахъ нравственная природа человѣка представляется болѣе сильною и совершенною, чѣмъ какою изображается она въ религіозномъ ученіи. Но такое представленіе о ней достигается или пониженіемъ нравственнаго идеала (въ ученіи эвдемонизма и утилитаризма) или противорѣчащимъ опыту преувеличеніемъ нравственной силы человѣка. „Ты

---

*) Это глубокое сознаніе повреждения человѣка и нужды въ высшей помощи, какъ извѣстно, въ древнемъ мірѣ приводило иногда къ чаянію и ожиданію божественнаго Спасителя и Искупителя. Мѣста изъ древнихъ языческихъ писателей, сюда относящіяся, можно найти у Толюка въ его: „Lehre von der Sünde und vom Versöner". 7 Auf. 71 et sq.; также у Люкена въ его: „Die Traditionen des Menschengeschlechts", 1856 p. 300 — 377. Ограничимся здѣсь однимъ мѣстомъ изъ Сенеки. „Мы всѣ", говоритъ онъ, больны. Но что я скрываю подъ мягкимъ словомъ: болѣзнь? Это значитъ: мы всѣ злы. Въ чемъ одинъ порицаетъ другаго, то самъ каждый найдетъ въ своемъ собственномъ сердцѣ. Злые, мы живемъ между злыми"... Среди всеобщей, безнадежной и неисправимой порочности людей, Сенека, какъ и многіе другіе современники, находитъ утѣшеніе только въ древнемъ преданіи о близкой гибели міра, при которой весь родъ человѣческій погибнетъ и возникнетъ новый человѣкъ невѣдующій порока (dabitur terris homo inscius scelerum). Но, безутѣшно прибавляетъ онъ при этомъ, „такая невинность не долго будетъ продолжаться и зло снова скоро прокрадется въ міръ, потому что добродѣтель найти трудно и для этого нуженъ учитель и руководитель, тогда какъ пороку скоро выучиваются всѣ и безъ учителя". De ira, X. 3, 26 и друг. мѣста, цит. у Люкена въ lib. cit. p. 205.

**) Римл. 7, 9.

долженъ, слѣдовательно ты *можешь*“,—училъ Кантъ, обращаясь къ человѣку. Но ошибка здѣсь въ томъ, что совершенно вопреки опыту онъ отожествилъ умопостигаемаго (идеальнаго) и эмпирическаго (дѣйствительнаго) человѣка, а отсюда и заключеніе его о возможности осуществленія нравственнаго закона силами одного человѣка оказалось несостоятельнымъ. Въ идеѣ законъ, данный человѣку его Творцемъ, конечно можетъ и долженъ быть непревосходящимъ его нравственныхъ силъ, слѣдовательно, осуществимымъ; но опытъ постоянно показываетъ, что этой идеальной возможности никогда не соотвѣтствуетъ дѣйствительность, — и въ этомъ заключается глубокое, непримиримое противорѣчіе природы человѣческой самой себѣ,—противорѣчіе, которое долженъ былъ признать и Кантъ, въ своемъ ученіи о необъяснимомъ „радикальномъ злѣ“, существующемъ въ человѣкѣ. Но въ такомъ случаѣ мысль о необходимости внѣшней, божественной помощи для осуществленія нравственности остается естественнымъ, необходимымъ постулятомъ не идеализированнаго, а дѣйствительнаго нравственнаго самосознанія. Такимъ образомъ, и независимо отъ религіознаго ученія о поврежденіи человѣка, эта мысль имѣетъ прочное основаніе въ наблюденіи надъ нравственною природою человѣка. Вотъ какимъ образомъ раскрывается эта мысль у одного изъ новѣйшихъ философовъ (Фихте младшаго).

Хотя человѣкъ по своему существу и идеѣ уже первоначально свободенъ и независимъ отъ природы, но онъ не является такимъ уже первоначально и въ дѣйствительности; въ данной на опытѣ дѣйствительности первоначально онъ находится въ состояніи связанномъ подъ владычествомъ природы. Изъ этого состоянія онъ долженъ освободиться; и если смотрѣть на него по его идеальному характеру, по его существу и назначенію, онъ можетъ освободиться отъ него. Однакоже, чтобы такое освобожденіе было возможнымъ при помощи свободы, онъ прежде уже долженъ быть дѣйствительно свободнымъ. Но здѣсь, повидимому, возникаетъ предъ нами неразрѣшимое противорѣчіе: освобожденіе предполагаетъ свободу, но именно самая свобода является здѣсь связанною узами природы; сила, посредствомъ которой человѣкъ долженъ помочь себѣ, сама оказывается безсильною и недѣйствующею.

Конечно, мы можемъ предположить, что эту косность и безсиліе онъ долженъ препобѣдить особымъ усиліемъ, энергіею своей воли; но такая энергія не можетъ возникнуть сама собою изъ того природнаго состоянія, какое дано намъ на опытѣ; эмпирически мы всегда видимъ противное,—преобладаніе низшихъ естественныхъ силъ, которое стѣсняетъ и сковываетъ нашу нравственную свободу. Поэтому, если смотрѣть на дѣло съ естественной стороны, то совершенно невозможно, чтобы человѣкъ помогъ самъ себѣ; онъ никогда не можетъ стать лучшимъ; только чудо можетъ спасти его. Намъ говорятъ: конечно, эта нравственная сила лежитъ не въ эмпирическомъ человѣкѣ; но она заключается въ человѣкѣ идеальномъ. Но что значитъ это? Идеальный человѣкъ есть человѣкъ, несуществующій дѣйствительно, но только долженствующій еще стать дѣйствительнымъ. Но прежде чѣмъ стать такимъ и для того, чтобы стать имъ, онъ не можетъ положить даже и начала своей нравственной борьбы, не можетъ самъ разрѣшить своей нравственной связанности, не можетъ возстать изъ той глубины, въ которой онъ лежитъ подъ гнетомъ чувственной природы. Онъ не можетъ самъ себя родить духовно, но долженъ быть рожденъ въ нѣдрахъ человѣческой пріемлемости творческою силою высшаго Начала. Вообще, въ дѣлѣ осуществленія нравственности должно признать одно изъ двухъ: или допустить нелѣпую мысль, что совершенное можетъ быть объяснено изъ несовершеннаго, или признать, что развитіе нравственной способности отнюдь не есть чисто имманентное, но возникаетъ и совершается при содѣйствіи того же Начала, отъ котораго она происходитъ и по своему бытію. Нравственное саморазвитіе совершается не иначе, какъ чрезъ постоянную, свободную воспріимчивость человѣка, съ одной стороны, и непрерывное воздѣйствіе на нее восполняющаго и обогащающаго ее творческаго Начала, съ другой. Этотъ законъ, который имѣетъ приложеніе къ каждому отдѣльному человѣку, еще яснѣе выражается въ исторіи нравственнаго развитія всего человѣческаго рода. Въ самые рѣшительные моменты этого развитія, когда вступаютъ въ жизнь новыя нравственныя силы и начала, когда нравственно-религіозный духъ дѣлаетъ могущественный порывъ впередъ на пути приближенія къ своему идеальному существу, — именно въ эти

моменты, нравственное состояніе, предшествующее новому проявленію нравственной силы, всего менѣе оказывается пригоднымъ для того, чтобы быть производящею причиною этого новаго проявленія. Напротивъ, живая воспріимчивость, желаніе лучшаго и исканіе его, всегда составляетъ conditio sine qua non вступленія его въ жизнь. Но какъ скоро новое нравственное начало возникло и вступило въ жизнь, то оказывается, что хотя оно удовлетворило всѣхъ, но вовсе не то, что думали о немъ прежде, не то, чего ожидали и къ чему готовились и что могло бы произойти изъ собственныхъ нравственныхъ усилій человѣка. Новое является какъ дарованное свыше, какъ даръ новымъ мощнымъ образомъ открывающаго себя Бога. Всемірно-историческое развитіе нравственно-религіознаго духа, хотя есть исторія свободы, но не автономной и развивающей все изъ себя самой, но воспріемлющей свободы, съ одной стороны и творчески-продуктивной свободы ея вѣчнаго Начала, — премірнаго Бога, съ другой. Такимъ образомъ самая исторія нравственнаго развитія человѣческаго духа, какъ индивидуальнаго, такъ и общечеловѣческаго, служитъ доказательствомъ существованія Духа высочайшаго *).

III. Полагая въ основаніе нравственнаго доказательства бытія Божія фактъ существованія въ насъ нравственнаго закона, мы замѣтили, что этотъ фактъ можетъ-быть разсматриваемъ съ трехъ точекъ зрѣнія: со стороны его *происхожденія, осуществленія* и *завершенія* или цѣли,—и что каждая изъ этихъ точекъ зрѣнія можетъ служить исходнымъ началомъ особенной формы нравственнаго доказательства. До сихъ поръ мы имѣли въ виду происхожденіе и осуществленіе нравственнаго закона и старались показать, что какъ то, такъ и другое необходимо требуютъ признанія истины бытія Божія. Теперь мы должны обратить вниманіе на завершеніе или цѣль нравственности и рѣшить вопросъ: возможно ли достиженіе этой цѣли безъ предположенія бытія Божія?

---

*) I. G. Fichte, Sittenlehre. См. Pfleiderer, Das Wesen der Religion. 1869. 176 — 178.

Рѣшеніе этого вопроса составляетъ содержаніе столь извѣстнаго въ философскомъ мірѣ Кантова нравственнаго доказательства бытія Божія *). Какъ авторитетъ этого философа, такъ и дѣйствительное значеніе его доказательства, даютъ намъ полное право остановить на немъ особенное вниманіе.

Цѣль нравственнаго стремленія человѣка, иначе—„объектъ практическаго разума", вообще, можетъ быть названа *высочайшимъ благомъ*. Въ чемъ состоитъ это благо? Человѣкъ представляется намъ въ двухъ отношеніяхъ: какъ существо разумное и какъ чувственное, конечное существо. Въ первомъ отношеніи цѣль его стремленій есть *святость* **), во второмъ—*счастіе*. Ни одной изъ этихъ двухъ цѣлей уничтожить мы не можемъ; не можемъ уничтожить святость, потому что безъ нея человѣкъ пересталъ бы бытьразумнымъ существомъ; — счастіе, потому что иначе онъ пересталъ бы быть существомъ конечнымъ. Обѣ цѣли, мыслимыя соединенными, въ ихъ единствѣ даютъ намъ идею высочайшаго блага, которое человѣкъ, какъ цѣль, долженъ постоянно имѣть передъ глазами. Изъ обѣихъ частей или элементовъ, изъ которыхъ слагается идея высочайшаго блага, святость, или въ томъ видѣ, въ какомъ она можетъ имѣть мѣсто въ человѣкѣ,—*добродѣтель*, занимаетъ первое мѣсто. Разумъ безусловно повелѣваетъ, что человѣкъ долженъ стремиться къ святости всѣми своими силами. Счастіе же онъ повелѣваетъ искать только въ той мѣрѣ, въ какой оно не противорѣчитъ святому закону нравственности. Но тѣмъ не менѣе и счастіе составляетъ также существенный элементъ въ идеѣ высочайшаго блага. Тотъ и

---

*) Kritik. d. prakt. Vernunft. Ed. Kirchmann. 1890, p. 147 et sq. Kritik. d. Urtheilskraft. 1869. p. 329—359.

**) Подъ именемъ *святости* (Heiligkeit) Кантъ разумѣетъ полное согласіе воли съ нравственнымъ закономъ, такое постоянное утвержденіе нашей настроенности (Gesinnung) въ добрѣ, что уклоненіе отъ него невозможно. Какъ бы ни была велика сила чувственнаго возбужденія къ нарушенію нравственнаго закона, уваженіе къ закону, одно само по себѣ, безъ помощи всякихъ иныхъ мотивовъ, должно всегда торжествовать Представленіе *святости* есть идея, такъ какъ оно носитъ на себѣ признаки безусловности и абсолютности

другой элементы связаны между собою неразрывно и мы не можемъ отнять ни одного изъ нихъ. Счастливое существо безъ добродѣтели составляетъ предметъ отвращенія для разума; добродѣтель безъ счастія также не удовлетворяетъ. Когда мы видимъ, что порочный, который дерзко смѣется надъ всѣми законами нравственности, наслаждается однакоже благополучіемъ, то мы обыкновенно жалуемся на несправедливость судьбы. Когда напротивъ видимъ, что правда угнетена, что счастіе не увѣнчиваетъ добродѣтели, то мы скорбимъ и сожалѣемъ. Это ясно показываетъ, что практическій разумъ необходимо требуетъ, чтобы добродѣтель и счастіе находились въ самомъ полномъ соотвѣтствіи между собою. Но поелику добродѣтель основывается на безусловномъ и всеобщемъ предписаніи разума, то въ ней заключается главное требованіе высочайшаго блага и необходимое условіе къ наслажденію счастіемъ; нашъ разумъ требуетъ, чтобы счастіе всегда состояло въ точномъ соотвѣтствіи съ степенью нравственнаго достоинства, достигаемаго чрезъ добродѣтель.

Высочайшее благо, состоящее изъ двухъ указанныхъ элементовъ, есть предметъ разумной дѣятельности нашей воли. Но что должно быть предметомъ нашей воли, нашего стремленія, то мы должны представлять себѣ или мыслить, какъ *возможное*. Что я признаю за невозможное, того я не могу желать, къ тому не могу стремиться. Отсюда необходимо слѣдуетъ такое заключеніе: разумъ долженъ въ практическомъ отношеніи принимать или признавать какъ опредѣленіе къ дѣятельности воли (willensbestimmend) все то, что необходимо требуется къ возможности высочайшаго блага въ обоихъ его элементахъ. Въ теоретическомъ отношеніи эти необходимыя признанія, условливающія дѣятельность воли, имѣютъ значеніе и силу необходимыхъ *постулятовъ*. Еслибы этого не было, то разумъ разногласилъ бы самъ съ собою, повелѣвая въ практическомъ отношеніи то, что объявлялъ бы пустымъ вымысломъ въ теоретическомъ. Исполненный чувствомъ уваженія къ повелѣнію долга, нравственный человѣкъ дѣйствовалъ бы какъ ему повелѣваетъ практическій разумъ, а въ минуты спокойнаго, холоднаго размышленія, когда вступаетъ въ свои права теоретическій разумъ, онъ смѣялся бы

надъ собою, какъ надъ добродѣтельнымъ глупцомъ, который изо всѣхъ силъ преслѣдуетъ тѣнь.

Такимъ образомъ для достиженія цѣли нравственности я долженъ предположить высочайшее благо возможнымъ, а все, что требуется разумомъ для осуществленія этой возможности, долженъ признать необходимымъ постулятомъ знанія. Но въ идею высочайшаго блага, какъ мы видѣли, входятъ два понятія: святости (добродѣтели) и блаженства (счастія). Отсюда видно, что вопросъ: что требуется разумомъ для осуществленія возможности высочайшаго блага, распадается на два частные вопроса:

1) Что требуется разумомъ для осуществленія возможности святости?

2) Что требуется разумомъ для осуществленія возможности тѣснаго соединенія святости съ высочайшимъ счастіемъ?

Что касается до перваго вопроса, то Кантъ полагаетъ, что святость, какъ цѣль нравственныхъ стремленій, мыслима только при предположеніи возможности безконечнаго приближенія къ этой цѣли. Когда человѣкъ станетъ приближаться съ каждымъ шагомъ ближе и ближе къ цѣли, то безконечное приближеніе, разсматриваемое какъ единство, можетъ считаться самымъ достиженіемъ ея. Практическій разумъ требуетъ исполненія нравственнаго закона безъ ограниченія условіями времени; онъ говоритъ: цѣлай добро несмотря ни на что и всегда. Такимъ образомъ безусловность нравственнаго закона требуетъ для его исполненія безусловнаго, то-есть, безконечнаго времени.

Итакъ, чтобы законодательство разума въ отношеніи къ исполненію его человѣкомъ было возможно, требуется, чтобы человѣкъ могъ безконечное время усовершенствоваться въ добрѣ. А это требуетъ, чтобы человѣкъ продолжалъ безконечное время свое существованіе какъ разумное и свободное существо, чтобы его предшествовавшая жизнь служила основаніемъ для послѣдующей и чтобы онъ сознавалъ себя въ ней. Но всѣ эти требованія удовлетворяются безсмертіемъ души. Итакъ, можно сказать: поелику разумъ поставляетъ святость послѣднею цѣлью свободной дѣятельности человѣка, то онъ необходимо требуетъ (postulirt) *безсмертія души.*

Обратимся теперь ко второму вопросу: что требуется разу-

момъ для осуществленія возможности достиженія счастія, съ сохраненіемъ самаго строгаго соотвѣтствія между нимъ и добродѣтелью?

Здѣсь, прежде всего, возможны два предположенія: или добродѣтель и счастіе тожественны или они соединены между собою какъ причина и слѣдствіе; третьяго случая, очевидно, быть не можетъ.

Если допустимъ, что счастіе и добродѣтель тожественны, то это опять можетъ быть только двоякимъ образомъ. Или мы скажемъ съ Стоиками: „сознавать себя добродѣтельнымъ и значитъ быть счастливымъ“; или должны сказать съ эпикурейцами: „стремиться къ счастію и значитъ быть добродѣтельнымъ“. Но ни то, ни другое положеніе не можетъ быть признано правильнымъ, потому что здѣсь двѣ различныя цѣли, изъ которыхъ каждая указывается различными способностями человѣка, считаются одинаковыми. Добродѣтель есть требованіе разума; счастіе есть требованіе чувственной стороны нашей природы. Сознаніе добродѣтельнаго человѣка, что онъ чрезъ добродѣтель сдѣлался достойнымъ счастія, конечно, составляетъ необходимое содѣйствіе къ его счастію; но необходимое содѣйствіе къ счастію не составляетъ еще самого всецѣлаго счастія. Можно, конечно, сказать, что защитникъ праваго дѣла, даже въ то время, когда онъ страдаетъ отъ несправедливости и насилія своего неправаго противника, счастливъ однимъ сознаніемъ своей правоты и добродѣтели. Мы сознаемъ, что его состояніе имѣетъ преимущество предъ состояніемъ человѣка, который, угнетая другихъ, носитъ въ сердцѣ чувство раскаянія и мученій совѣсти. Но, тѣмъ не менѣе, мы увѣрены, съ сознаніемъ всей правоты своей увѣренности, что еслибы намъ предоставили раздѣлъ жребіевъ счастія и несчастія, то мы не сочли бы перваго достаточно награжденнымъ за добродѣтель однимъ лишь сознаніемъ правоты его поступковъ, точно также, какъ не сочли бы справедливымъ, чтобы второй пользовался счастіемъ. Ясное доказательство, что для счастія нужно больше, чѣмъ самодовольство только своими дѣйствіями. Что касается до положенія Эпикурейцевъ: „стремиться къ счастію значитъ быть добродѣтельнымъ“, то оно опровергается тѣмъ, что противорѣчитъ нашему нравственному сознанію, которое всегда отдѣляетъ требованіе долга и нравственности отъ

наслажденія (счастія), когда при столкновеніи того и другаго намъ приходится выбирать одно изъ двухъ: или пріятное или нравственно должное.

Итакъ, остается теперь признать вѣрнымъ второе положеніе, именно, что добродѣтель и счастіе состоятъ между собою въ связи, какъ причина и слѣдствіе.

Здѣсь опять возможны только два случая: или добродѣтель есть причина счастія, или наоборотъ, счастіе есть причина добродѣтели. Но возможность послѣдняго случая тотчасъ уничтожается, когда подумаемъ, что разумъ ставитъ добродѣтель необходимымъ условіемъ счастія и что первая, такимъ образомъ, должна предшествовать послѣднему. Итакъ остается возможнымъ только одинъ случай,— именно, что добродѣтель должна быть причиною счастія.

Но къ осуществленію такой причинной связи между добродѣтелью и счастіемъ здѣсь на землѣ, повидимому, встрѣчаются препятствія. Добродѣтель есть свойство воли, принадлежащее ей, какъ вещи самой по себѣ, а счастіе зависитъ отъ внѣшняго, чувственнаго міра. Разумъ, конечно, есть безусловный законодатель въ царствѣ разумныхъ существъ, но природа, или, вообще, чувственный міръ, не подчинена ему, и такимъ образомъ добродѣтельная настроенность воли не можетъ по своему произволу такъ устроить внѣшнія обстоятельства, чтобы ей соотвѣтствовало благополучіе. Добродѣтель не можетъ сама по себѣ дать счастіе; и дѣйствительно опытъ показываетъ, что добродѣтель часто не соединяется съ заслуженною ею мѣрою благополучія, что однакоже должно бы быть, еслибы добродѣтель была непосредственною причиною счастія.

Итакъ, какимъ же образомъ спасти теперь возможность соединенія добродѣтели и счастія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность высочайшаго блага? Остается признать Существо, которое по степени добродѣтели, или по мѣрѣ заслугъ разумныхъ существъ, распредѣляетъ имъ счастіе или блаженство; а такъ какъ такого распредѣленія мы часто не находимъ въ жизни настоящей, то оно должно имѣть мѣсто въ будущей. Этимъ признаніемъ высочайшаго Существа только и можетъ быть объяснена для разума возможность требуемаго имъ соединенія добродѣтели и счастія.

Какъ теперь разумъ долженъ представлять себѣ это Суще-

ство? Какія приписывать ему свойства? Прежде всего, чтобы соединить между собою добродѣтель и счастіе, оно должно *хотѣть* этого и *мочь*. Оно должно 1) хотѣть соединенія добродѣтели и счастія; слѣдовательно, это Существо должно быть *святымъ*, то-есть, его воля должна постоянно согласоваться съ нравственнымъ закономъ, потому что только при этомъ предположеніи мы можемъ быть увѣрены, что оно постоянно будетъ взирать на добродѣтель, какъ на необходимое условіе блаженства; оно должно быть *благимъ*, то-есть должно имѣть цѣлію блаженство своихъ твореній. Оно должно быть *праведнымъ*, то-есть счастіе распредѣлять по мѣрѣ добродѣтели. Такъ какъ эти свойства вытекаютъ изъ предположенія, что такое Существо *хочетъ* соединенія между добродѣтелью и счастіемъ, то они могутъ быть названы *моральными* совершенствами.

Но это Существо, какъ мы сказали, должно не только хотѣть, но и 2) *мочь* произвести такое соединеніе. Свойства, вытекающія изъ этого втораго предположенія, мы называемъ *динамическими*. Чтобы не оставалось никакого сомнѣнія по отношенію къ этой мощи, мы приписываемъ такому Существу свойство *всемогущества*. Затѣмъ, оно должно знать всѣ побужденія и тайныя пружины нашихъ дѣйствій, самомалѣйшія наши мысли, чтобы быть въ состояніи точно опредѣлить нашу нравственную цѣну; поэтому мы должны приписать ему свойство *всевѣдѣнія*. Его сила должна обнаруживаться повсюду,—оно должно быть *вездѣприсущимъ*. Оно должно дѣйствовать во всѣ времена и его дѣйствованіе не должно быть связано условіями времени; оно должно быть *вѣчнымъ*. Такая сила его не должна претерпѣвать никакихъ измѣненій; оно должно быть *неизмѣняемымъ*. Оно должно быть также *вседовольнымъ* и *самостоятельнымъ*, то-есть зависѣть отъ себя одного, чтобы вполнѣ мочь исполнить свою волю. А чтобы чувственный міръ не противорѣчилъ его волѣ, мы должны приписать ему *твореніе* міра. При томъ, оно не должно давать только форму матеріи міра, такъ какъ здѣсь останется еще возможность, что матерія можетъ ограничивать его волю и быть ей непокорною, но и создать самую матерію. Оно должно быть не только образователемъ или устроителемъ міра, но и

Творцемъ его, то-есть произвести какъ форму, такъ и матерію міра.

Такимъ образомъ, требуемая практическимъ разумомъ возможность высочайшаго блага ведетъ къ необходимому признанію бытія Бога, какъ абсолютной, всесовершенной, творческой причины міра.

Въ гносеологическомъ отношеніи признаніе бытія Бога (равно какъ и безсмертія души) есть практическая *вѣра*. Такая вѣра, по мнѣнію Канта, менѣе чѣмъ знаніе, но болѣе чѣмъ мнѣніе (Meinen). Она основывается на необходимомъ предположеніи практическаго разума,—высочайшаго блага; она имѣетъ для насъ всеобщую значимость, потому что *мы*, при нашихъ законахъ и способахъ познанія, не можемъ найти никакого другаго основанія къ его возможности. Но мы можемъ спокойно обладать этою вѣрою, поелику мы убѣждены, что никто не можетъ намъ доказать, что бытіе Божіе невозможно. Но какъ вѣра въ Бога, такъ и вѣра въ безсмертіе души не имѣетъ никакого другаго приложенія, какъ только для оправданія нашего практическаго разума въ утверждаемой имъ возможности или осуществимости предмета его стремленій. Въ области знанія, сама она не будучи предметомъ знанія, не имѣетъ и никакого приложенія, поелику Богъ есть предметъ внѣ чувственнаго міра и не можетъ быть познанъ. Но и въ практическомъ отношеніи вѣра въ Бога не къ тому должна служить, чтобы быть *мотивомъ* нашей дѣятельности или чтобы предшествовать нравственному закону, такъ чтобы этотъ послѣдній намъ выводить изъ воли Божества, а долгъ поставлять въ нашей зависимости отъ нея. Чрезъ это нарушилась бы свобода человѣческой воли и автономія нравственнаго закона, требующая, чтобы мы исполняли этотъ законъ ради его самого, а не по внѣшнимъ мотивамъ, какъ бы высоки и уважительны они ни были. Укрѣплять силу закона указаніемъ на божественныя награды или наказанія значило бы нарушать уваженіе къ закону и возмущать его чистоту. Святость нравственнаго закона самого въ себѣ есть основаніе нашей вѣры въ Бога, которое ей предшествуетъ, а не наоборотъ. Но тѣмъ не менѣе мысль о Богѣ есть великая мысль, которая можетъ увеличить наше уваженіе къ нравственному закону представленіемъ, что и Божество признаетъ тотъ же самый нравственный законъ,

какъ и мы, что мы съ нимъ принадлежимъ къ царству разумныхъ существъ, гдѣ каждый членъ можетъ-бытъ разсматриваемъ какъ законодатель, но гдѣ законодательство каждаго члена должно приличествовать и всѣмъ прочимъ разумнымъ существамъ.

Нравственное доказательство бытія Божія Канта можетъ подлежать нашу разсмотрѣнію съ двухъ точекъ зрѣнія: со стороны значенія, какое приписываетъ ему Кантъ, и со стороны дѣйствительнаго его содержанія.

а) Оцѣнка его въ первомъ отношеніи тѣмъ болѣе для насъ важна, что Кантъ, признавъ несостоятельными всѣ прочія, извѣстныя въ философіи, доказательства бытія Божія, своему практическому аргументу придалъ значеніе единственно возможнаго доказательства бытія Божія *). Раждается, поэтому, вопросъ, важный для оцѣнки не только этого, но и прочихъ доказательствъ: на чемъ основывается право разсматриваемаго нами аргумента на такое предпочтеніе и дѣйствительно-ли оно способно устранить всѣ другія попытки раціональнаго подтвержденія истины бытія Божія?

Такое право Кантъ основываетъ именно на томъ, что это доказательство есть практическое. Отвергая значеніе теоретическаго разума для утвержденія объективной истины его постулятовъ (идей), онъ въ тоже время отдаетъ рѣшительное предпочтеніе въ этомъ отношеніи разуму практическому и его постулятамъ; это предположеніе составляетъ краеугольный камень, на которомъ зиждется вся состоятельность его доказательства истины бытія Божія. Но имѣетъ ли оно дѣйствительно надежное основаніе въ самой системѣ Канта, основаніе столь прочное, чтобы тѣ истины, которыя казались сомнительными какъ истины знанія, могли стать несомнѣнными, какъ постуляты нравственнаго чувства?

Что Кантъ, отвергнувъ значеніе теоретическаго разума въ дѣлѣ обоснованія религіозныхъ истинъ, долженъ былъ обра-

---

*) Другое, названное Кантомъ „единственно возможнымъ доказательствомъ бытія Божія“, какъ извѣстно, принадлежитъ къ болѣе раннему періоду его философіи, предшествовавшему его Критикѣ чистаго разума, и устранено послѣднею. По своему содержанію оно принадлежитъ къ типу онтологическаго

титься къ нравственному сознанію — это было естественно. Онъ былъ слишкомъ сильнымъ мыслителемъ для того, чтобы, поколебавъ раціональное значеніе этихъ истинъ, остановиться на одномъ скептическомъ незнаніи: соотвѣтствуетъ ли идеѣ о Богѣ дѣйствительно предметъ или нѣтъ. Еще менѣе могъ онъ рѣшиться отъ скептицизма перейти къ отрицанію истины этой идеи, шагъ очень легкій, который бы сдѣлалъ другой менѣе осторожный мыслитель. Скептицизмъ невыносимъ и для теоретическаго ума; но въ сферѣ жизни практической онъ рѣшительно немыслимъ. Истинно разумная нравственность невозможна безъ положительнаго рѣшенія вопросовъ: о Богѣ, личномъ безсмертіи, свободѣ и пр. Въ познаніи при помощи абстракціи человѣкъ можетъ отрѣшиться отъ самыхъ необходимыхъ постулятовъ знанія, представить ихъ какъ бы несуществующими, даже назвать ихъ иллюзіями. Но на практикѣ, эти постуляты, эти идеи имѣютъ такое сильное вліяніе на жизнь человѣка, что приписать имъ подобное значеніе — значило бы разрушить самые твердые оплоты нравственности. Знаніе до извѣстной степени возможно и безъ признанія Божества; нравственность дѣлается невозможною, какъ скоро мы станемъ считать иллюзіею идеи Бога, самостоятельности нашего *я* и соединенныя съ ними понятія свободы и безсмертія души. Поэтому Кантъ утвердилъ въ нравственной философіи необходимость *вѣры* въ эти истины, вмѣсто *знанія* ихъ, которое призналъ и невозможнымъ и ненужнымъ въ области теоретической.

Но каковы бы ни были поводы, заставившіе Канта возстановить въ области практики то значеніе идей, которое отвергнуто имъ въ теоріи, такое противоположеніе вѣры и знанія, требованій ума и требованій нравственнаго чувства, не можетъ быть допущено. Признаніе истины и значенія за идеями Божества и безсмертія души, какъ скоро онѣ являются постулятами нравственности, и отрицаніе точнаго значенія за тѣми же идеями, какъ скоро онѣ составляютъ требованіе нашего разума, есть непослѣдовательность и противорѣчіе въ системѣ Канта. Въ самомъ дѣлѣ, по его собственному признанію, несмотря на то, что нашъ разумъ не можетъ доказать соотвѣтствія нашимъ идеямъ какихъ-либо реальныхъ предметовъ, несмотря на то, что и на самомъ дѣлѣ онѣ имѣютъ не объ-

ективное, а только формальное значеніе, въ нашемъ умѣ есть непреодолимое стремленіе почитать эти идеи объективными— воображать, что онѣ выражаютъ не формальныя только требованія ума, но дѣйствительные предметы, такъ что въ этомъ отношеніи онѣ по справедливостн могутъ быть названы постулятами не только практическаго, но и теоретическаго разума. Но такая потребность, необходимость мыслить предметы идей существующими реально, по мнѣнію Канта, по законамъ разума, нисколько не служитъ ручательствомъ ихъ дѣйствительной предметности. Но въ сферѣ разума практическаго наоборотъ: необходимость для нравственной жизни признавать извѣстныя идеи истинными служитъ достаточнымъ основаніемъ для вѣры въ ихъ реальную истину. Совершенно необъяснимо, за что такое предпочтеніе потребности практической требованіямъ теоретическимъ, почему постулятъ практическій служитъ завѣреніемъ истины того, что имъ требуется, а теоретическій—одна иллюзія, тогда какъ скорѣе можно бы ожидать противнаго, такъ какъ вообще область истины мы считаемъ существенною принадлежностію знанія и разумъ должны признавать болѣе надежнымъ путеводителемъ въ признаніи истины или неистины чего-либо, чѣмъ нравственное чувство. Послѣдовательность системы, повидимому, требуетъ признать что-либо одно изъ двухъ: или практическіе постуляты суть не что иное, какъ олицетвореніе какихъ-либо субъективныхъ идеаловъ, нормъ или требованій нашего практическаго чувства, точно также какъ теоретическіе суть олицетвореніе формальныхъ идеаловъ знанія; или наоборотъ, не только въ практикѣ, но и въ теоріи онѣ имѣютъ одинаковое значеніе основаній вѣры въ истину тѣхъ понятій, которыя ими выражаются. Такимъ образомъ одно изъ двухъ: или основныя истины религіи не имѣютъ никакой твердой почвы не только въ разумѣ теоретическомъ, но и практическомъ; или, если онѣ имѣютъ значеніе, какъ коренные постуляты нашей разумной природы, то источникъ ихъ можетъ заключаться столько же въ теоретическомъ разумѣ, какъ и въ практическомъ. Возможно слѣд. не только нравственное, но и теоретическія доказательства бытія Божія.

Кантъ указываетъ нѣкоторое основаніе своему предпочтенію практическаго разума теоретическому въ томъ, что послѣдній,

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

Если такимъ образомъ практическій разумъ не имѣетъ на самомъ дѣлѣ никакихъ преимуществъ предъ теоретическимъ въ дѣлѣ обоснованія истины бытія Божія, то нравственное доказательство Канта, не теряя своихъ внутреннихъ достоинствъ, лишается не принадлежащей ему чести быть единственнымъ раціональнымъ доказательствомъ бытія Божія съ устраненіемъ всѣхъ прочихъ *).

---

*) Вообще что касается до предпочтенія практическаго разума теоретическому въ дѣлѣ обоснованія религіозныххъ истинъ и до самаго различенія обоихъ этихъ разумовъ, которое Кантъ заимствовалъ изъ предшествующей ему психологіи, то неудовлетворительность его ученія въ этомъ отношеніи признается даже наиболѣе сочувствующими ему критиками его философіи (напр. Бенеке; см. его System der Metaphysik und Religionsphilosophie, 490—495). Дѣйствительную причину такого предпочтенія Бенеке объясняетъ такимъ образомъ: „что касается до доказательствъ бытія Божія и безсмертія души, то различіе въ постановкѣ дѣла въ Критикѣ чистаго и Критикѣ практи-

Другое преимущество своего доказательства предъ прочими Кантъ находитъ въ томъ, что оно даетъ намъ вѣрное и полное понятіе о Богѣ и съ логическою послѣдовательностью выводитъ изъ него всѣ Его свойства. Существенный недостатокъ прежнихъ доказательствъ, не исключая и лучшаго изъ нихъ, по мнѣнію Канта,—телеологическаго, тотъ, что они не предотвращаютъ возможности пантеистическаго и дуалистическаго понятія о Богѣ. Всѣ они не проводятъ достаточно рѣзкой грани между Богомъ и міромъ, а послѣднее ведетъ лишь къ мысли о художникѣ и устроителѣ міра, а не о Творцѣ его. Но такъ ли свободно отъ этихъ недостатковъ доказательство Канта, какъ онъ полагаетъ? Необходимость признанія высочайшаго Существа Творцемъ міра, какъ мы видѣли, онъ основываетъ на томъ, что для возможности установленія полной гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ необходимо предположить, что ничто не будетъ противорѣчить волѣ установляющаго эту гармонію существа. А такъ какъ самостоятельность матеріи можетъ вести къ мысли, что она можетъ быть непокорною его волѣ, то мы должны признать это существо Творцемъ ея, слѣд. Творцемъ міра не только по его формѣ, но и по матеріи.

Не говоримъ о томъ, что это выведеніе понятія о Богѣ, какъ о Творцѣ міра, и само по себѣ довольно слабо, такъ какъ трудно предположить, чтобы чистая матерія, съ понятіемъ которой соединяется мысль объ абсолютной пассивности и инерціи, могла служить препятствіемъ къ осуществленію божественныхъ намѣреній, хотя бы мы и признали ея самосто-

---

ческаго разума произошло отъ того, что въ первой въ противоположность догматическимъ притязаніямъ Кантъ думалъ выставить слабыя ихъ стороны, а въ послѣдней, въ противоположность притязаніямъ скептическимъ, рѣшилъ выставить на видъ ихъ сильныя стороны. Но безотносительно и сама по себѣ слабость и сила тѣхъ и другихъ совершенно одинаковы. Что Кантъ болѣе благопріятно отнесся къ практическому доказательству, чѣмъ къ теоретическимъ, это могло произойти отчасти отъ новости постановки дѣла, отчасти отъ того, что открытіе нравственнаго доказательства принадлежало ему самому. Конечно, въ этомъ большая заслуга, но для научной оцѣнки доказательствъ она не имѣетъ никакого значенія: и теоретическое и практическое доказательства имѣютъ одинаковую цѣну. Отъ этого мы и видимъ, что послѣ Канта опять возникли всѣ прежнія доказательства и были поставлены на ряду съ Кантовымъ, какъ ему равноправныя“ (495).

ятельное начало. Самое понятіе о Богѣ, какъ всесовершенномъ Творцѣ міра, вовсе не вытекаетъ изъ основнаго принципа Кантова доказательства. Понятіе о Богѣ у него есть необъяснимый постулятъ нравственнаго сознанія, требующаго установленія полнаго соотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ. Итакъ, фактически такое соотвѣтствіе не существуетъ. Причину этого явленія Кантъ находитъ въ томъ, что добродѣтель зависитъ вполнѣ отъ свободы человѣка, а счастіе отъ природы, отъ внѣшнихъ, независящихъ отъ человѣка, причинъ. Но если такъ, то выходитъ, что нравственный и естественный міръ разнородны и основываются на совершенно различныхъ и взаимно противорѣчащихъ законахъ: цѣль одного не только не соотвѣтствуетъ цѣли другаго, но противодѣйствуетъ ей. Но еслибы естественный и нравственный міръ дѣйствительно такъ относились между собою, какъ это представлено у Канта, то мы должны бы придти и къ заключенію совершенно противоположному тому, къ какому онъ ведетъ насъ, именно что Творецъ и Законодатель обоихъ міровъ вовсе не есть абсолютно разумное, всемогущее и благое Существо. Потому что въ понятіи такого Существа необходимо заключается и то, что оно можетъ и должно произвести только совершенный и самъ съ собою гармонирующій міръ; а въ идеѣ такого міра лежитъ требованіе, чтобы для осуществленія нравственнаго закона было принаровлено и состояніе міра физическаго, чтобы между законами того и другаго была полная гармонія. Если природа представляетъ полный, цѣлесообразно устроенный организмъ, то она въ цѣломъ и частяхъ должна соотвѣтствовать высшей цѣли — развитію человѣческаго духа. Такое соотвѣтствіе мы дѣйствительно и найдемъ, если отъ поверхностнаго и внѣшняго наблюденія перейдемъ къ болѣе глубокому воззрѣнію на значеніе природы и отношеніе ея къ человѣку. Но когда отношеніе Божества къ міру понимается только внѣшнимъ образомъ, когда Богъ является какъ deus ex machina только для возстановленія гармоніи между нравственными и естественными законами, то это прямо ведетъ къ предположенію, что міръ устроенъ несовершеннымъ образомъ, и что причина этого несовершенства заключается въ самомъ Творцѣ. Такимъ образомъ, возраженіе, которое Кантъ сдѣлалъ противъ телеологическаго доказательства, именно, что изъ него можно

заключать только объ очень, а не объ абсолютно могущественномъ и премудромъ создателѣ міра, съ такимъ же точно правомъ можетъ быть обращено и противъ его собственнаго доказательства. Въ самомъ дѣлѣ, если Богъ есть всемогущій Творецъ міра и устроитель соотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, то невольно возникаетъ вопросъ: почему же онъ не устроилъ этого соотвѣтствія здѣсь, на землѣ, но отлагаетъ его по ту сторону гроба? И одно изъ двухъ: или высочайшее Существо безсильно устроить нравственный порядокъ на землѣ; но въ такомъ случаѣ мы не видимъ основаній, почему бы оно въ силахъ было устроить его въ жизни будущей; или это Существо дѣйствительно всемогуще и свято, такъ что не можетъ допустить безпорядка отношеній естественнаго и нравственнаго міра; но въ такомъ случаѣ существующее на землѣ отношеніе между добродѣтелью и счастіемъ вполнѣ нормально и вся аргументація Канта, основанная именно на предположеніи антагонизма между естественнымъ и нравственнымъ міромъ, падаетъ.

Третье преимущество своего доказательства бытія Божія предъ другими Кантъ находитъ въ томъ, что оно даетъ намъ полное примиреніе между знаніемъ и религіею, между теоретическою и практическою потребностію человѣка. Такое примиреніе, какъ мы видѣли, онъ находитъ въ понятіи *вѣры*, которая есть меньше, чѣмъ знаніе, но больше чѣмъ мнѣніе. Теоретически мы можемъ не знать, — существуетъ ли Богъ, безсмертна ли наша душа и пр.; но практически мы можемъ и должны вѣрить, что Онъ существуетъ и эта вѣра не есть простое произвольное наше мнѣніе, но имѣетъ для насъ полную практическую достовѣрность.

Не станемъ упрекать Канта въ томъ, что для высочайшей истины нашего ума онъ предлагаетъ низшую степень достовѣрности, чѣмъ какую имѣютъ другія теоретическія истины нашего знанія. Пусть она будетъ вѣрою, а не знаніемъ; но во всякомъ случаѣ, чтобы она могла замѣнить знаніе и была твердою вѣрою, нужно, чтобы она была столь же достовѣрною, какъ знаніе, по крайней мѣрѣ не противорѣчила бы знанію, чтобы мы могли быть убѣждены въ томъ, что то, что она утверждаетъ, есть несомнѣнно *истина*, хотя, по существу своему, и неспособная стать научною

истиною. Но можно ли сказать это о практической вѣрѣ Канта? Можно ли сказать, что эта вѣра дѣйствительно способна возстановить то объективное значеніе идеи о Богѣ, которое опровергнуто въ области знанія? Очевидно, нѣтъ; да и по самому существу дѣла это невозможно, въ силу неразрывной и необходимой связи между вѣрою и знаніемъ. Было бы тяжкимъ, невыносимымъ внутреннимъ противорѣчіемъ практически вѣрить въ истину того, что теоретически можетъ служить предметомъ сомнѣнія, даже невѣрія. На самомъ дѣлѣ ни одинъ человѣкъ въ своей нравственной жизни не можетъ стать на ту точку зрѣнія, которой требуетъ Кантъ, — не можетъ сказать: я совершенно *не знаю* и знать не могу, существуетъ ли Богъ, безсмертна ли моя душа, но я *долженъ вѣрить* этому, потому что иначе для меня будетъ непонятно, какимъ образомъ я достигну цѣли своихъ нравственныхъ стремленій. На практикѣ связать эти противоположности ске тицизма и вѣры невозможно. Если я ничего не знаю о сверхчувственномъ и считаю теоретическія идеи о немъ иллюзіею, то я не имѣю никакого права и вѣрить въ ихъ истину; а если я долженъ вѣрить, то долженъ и знать, чему я вѣрю и почему на основаніи этой вѣры дѣйствую такъ, а не иначе. Связь этихъ положеній существенна и Кантъ, допустивъ необходимость вѣры въ истину понятій о сверхчувственномъ, долженъ допустить и необходимость знанія о нихъ; иначе все значеніе его практическихъ постулятовъ исчезнетъ подъ вѣяніемъ скептицизма.

При такомъ сомнительномъ значеніи *вѣры,* какъ основанія для убѣжденія въ истинѣ бытія Божія, становится вполнѣ естественною и та дальнѣйшая непослѣдовательность Канта, что, признавъ эту истину *необходимымъ* постулятомъ нравственности, онъ въ тоже время лишаетъ ее всякаго значенія не только въ области знанія, но даже въ самой нравственной области. Въ самомъ дѣлѣ, какое значеніе для нравственности можетъ имѣть подобная вѣра, всегда готовая улетучиться въ скептицизмъ? Понятно, почему Кантъ такъ ревниво старается оградить свою нравственность отъ подобной жалкой вѣры. По его ученію, нравственность, чтобы не потерять своей чистоты и разумнаго характера, не только можетъ, но и должна существовать независимо отъ какой-

либо религіозной идеи. „Человѣкъ, какъ свободное и по тому самому посредствомъ своего разума безусловными законами опредѣляющее себя существо, не имѣетъ нужды ни въ идеѣ какого-либо другаго высшаго себя существа, чтобы сознавать свои обязанности, ни другихъ какихъ-либо побужденій, кромѣ самого закона, чтобы исполнять его; разумъ самъ себѣ даетъ законъ". Спрашивается: для чего же въ такомъ случаѣ нужно признаніе истины бытія Божія, если не только знаніе, но и самая нравственность можетъ обойтись безъ нея? Не есть ли идея о Богѣ совершенно излишняя, а при нѣкоторомъ дѣйствительномъ вліяніи ея на жизнь даже вредная гипотеза, могущая ослабить автономію нравственнаго закона? Не лучше ли въ интересахъ самой нравственности совершенно устранить ее? Что и дѣйствительно, послѣдовательное проведеніе строгой автономіи нравственнаго закона можетъ привести къ такому устраненію идеи Божества изъ сферы нравственности, доказательство тому мы видѣли въ ученіи Фихте, который здѣсь только послѣдовательно провелъ теорію Канта. Устрояющее гармонію между добродѣтелью и счастіемъ Существо у Фихте превратилось въ безличный міровой нравственный порядокъ, который и долженъ замѣнить для человѣка Божество; въ иномъ божествѣ для него не оказалось нужды *).

*) Внутренняго противорѣчія въ своемъ ученіи о практической вѣрѣ не могъ не чувствовать самъ Кантъ и вотъ почему, несмотря на то, что въ своихъ „Критикахъ": „практическаго разума" и „способности сужденія" (Kritik. d. prakt. Vern. гл. III, V—IX. Kritik. d. Urth. §§ 81—91, по изданію Кирхмана) истощается въ безплодныхъ усиліяхъ сгладить это противорѣчіе,— закрыть его совершенно не можетъ. То онъ считаетъ практическіе постуляты совершенно достаточными и *для знанія* и дѣйствительными *истинами*, хотя пригодными для расширенія нашего познанія только въ практическомъ, а не теоретическомъ отношеніи. То объявляетъ, что они „собственно не суть какія-либо истины, но только постуляты". То онъ устанавливаетъ два рода равноправныхъ истинъ: теоретическія и практическія, и два рода реальности:—субъективную и объективную; то отрицаетъ научное значеніе субъективной истины (хотя на самомъ дѣлѣ и его „объективная" истина также субъективна) и говоритъ, что для истины бытія Божія „изъ нравственности (Sittlichen), конечно, невозможно никакое доказательство, которое имѣло бы малѣйшую степень достовѣрности (Fürwahrhalten)", хотя прибавляетъ сейчасъ же ограниченіе: „достовѣрности только въ теоретическомъ отношеніи". Вообще, какъ справедливо замѣчаетъ Кирхманъ, общее впечатлѣніе его утомитель-

б) Сказаннаго нами достаточно, чтобы видѣть, что если смотрѣть на нравственное доказательство Канта съ точки зрѣнія его собственной философіи, то оно далеко не соотвѣтствуетъ тому значенію, какое ему придалъ его виновникъ и вовсе не заслуживаетъ сомнительной чести быть единственно возможнымъ доказательствомъ бытія Божія. Теперь мы перейдемъ къ оцѣнкѣ его значенія съ чисто объективной точки зрѣнія, независимо отъ той связи, какую оно можетъ имѣть съ тою или другою философскою системою. Такая оцѣнка тѣмъ для насъ необходимѣе, что, съ одной стороны, основная мысль этого доказательства не составляетъ исключительной собственности Кантовой философіи, съ другой,— эта мысль въ новой философіи встрѣчаетъ сильныя возраженія, которыя падаютъ столь же на доказательство Канта, сколько и на другія доказательства, основанныя на той же мысли.

Сущность нравственнаго доказательства бытія Божія можно формулировать такъ: а) наше нравственное сознаніе необходимо требуетъ чтобы каждое нравственное дѣйствіе сопровождалось соотвѣтствующимъ себѣ результатомъ,—чтобы добродѣтель (употребляя обычное выраженіе) была награждена, порокъ наказанъ. Но б) такого соотвѣтствія въ настоящей жизни нѣтъ. Слѣдовательно, в) должна быть жизнь будущая и высочайшее Существо, Которое можетъ установить такое требуемое закономъ нравственной правды соотвѣтствіе. Каждое изъ этихъ положеній вызывало возраженія, и притомъ со стороны не только противниковъ какихъ бы то ни было доказательствъ бытія Божія, но и со стороны мыслителей различныхъ направленій, заинтересованныхъ въ правильной постановкѣ ихъ.

аа) Противъ перваго положенія казалось бы трудно что-нибудь возразить,— до такой степени всеобще и ясно выражаемое имъ требованіе закона нравственной правды. Но фи-

---

ныхъ и утонченныхъ умствованій выходитъ то, что Кантъ какъ будто „самъ не довѣряетъ своему доказательству и колеблется туда и сюда; то у него моральное доказательство бытія Божія достовѣрно и совершенно удовлетворительно: то оно есть только субъективный, хотя для моральнаго существа практически достаточный, аргументъ“ (Erläuterungen zu Kant's Kritik. d. Urth. 1869. p. 87).

лософы, желающіе подорвать въ самомъ корнѣ нравственное доказательство бытія Божія, для котораго оно служитъ исходнымъ пунктомъ, замѣчаютъ, что это требованіе имѣетъ вовсе не тотъ смыслъ, какой обыкновенно съ нимъ соединяютъ. Положеніемъ, что добродѣтель должна быть награждена, порокъ наказанъ, въ дѣйствительности общее нравственное сознаніе выражаетъ только норму или идеалъ законнаго отношенія между внѣшними дѣйствіями или *поступками* и ихъ внѣшними послѣдствіями, а не между самою добродѣтелью какъ внутреннею настроенностію души и ея послѣдствіемъ. Непреложный, сознаваемый нами законъ правды конечно требуетъ, чтобы всякое *внѣшнее* дѣло было награждаемо или наказываемо внѣшнимъ образомъ, но оно вовсе не требуетъ того, чтобы награды и наказанія были естественнымъ или нормальнымъ результатомъ нравственнаго состоянія человѣка самого по себѣ. Награда и наказаніе, — это актъ правильнаго взаимодѣйствія или отвѣта на каждое нравственное дѣйствіе со стороны тѣхъ лицъ, до коихъ это дѣйствіе касается. Поэтому-то и наше сожалѣніе или негодованіе, когда добродѣтель или порокъ не встрѣчаютъ себѣ законнаго воздаянія, относятся нами не столько къ самому дѣлу, сколько къ нарушенію обязанности со стороны тѣхъ лицъ, кои испытываютъ слѣдствіе того или другаго нравственнаго дѣла. Когда мы видимъ, что добродѣтель страдаетъ или порокъ благоденствуетъ, то наше негодованіе обращается на тѣхъ, отъ кого происходитъ это страданіе и кто допускаетъ торжество порока, напр. на извѣстныхъ лицъ, на общество, на несовершенство законовъ, даже на стеченіе случайныхъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ. Но тоже самое нравственное сознаніе, если оно достаточно развито и не стоитъ на той невысокой степени понятія о нравственности, гдѣ она считается лишь средствомъ достигнуть счастливой или избѣжать несчастной жизни здѣсь на землѣ,— тоже самое сознаніе ясно свидѣтельствуетъ, что оно вовсе не требуетъ награды за добродѣтель саму по себѣ. Истинно нравственному сознанію чужда, даже противна мысль, будто добродѣтель можетъ и должна быть награждена внѣшнимъ благомъ. Да и возможно ли такое вознагражденіе съ сохраненіемъ полнаго соотвѣтствія между мѣрою добродѣтели

и мѣрою счастія? Ужели бы мы сочли вполнѣ соотвѣтствующею наградою за добродѣтель то, что стали бы одѣлять добродѣтельнаго внѣшнимъ благомъ? Невозможность этого видна уже изъ того, что внѣшнія блага ограниченны, а нравственное усовершеніе безконечно, такъ что мѣра соотвѣтствія здѣсь не можетъ быть продолжена въ безконечность. Награда и наказаніе могутъ относиться только къ поступкамъ, между тѣмъ какъ добродѣтель состоитъ не въ однихъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, но преимущественно въ нравственной настроенности человѣка, въ образѣ его мыслей и намѣреній. А можемъ ли мы требовать награды за добрый образъ мыслей или за добрую настроенность? Ни мы не признаемъ такого требованія справедливымъ, когда напр. въ общественной жизни наказываемъ дурныя дѣла, а не дурную настроенность души, ни истинно нравственный человѣкъ не потребуетъ этого. Отсюда видно, что нравственное сознаніе, будучи далеко отъ того, чтобы счастіе почитать необходимымъ слѣдствіемъ добродѣтели, утверждаетъ, напротивъ, что истинная нравственность совершенно безкорыстна, не ищетъ какой-либо награды, любитъ добро для добра и въ самой добродѣтели, а не внѣ ея, находитъ свое счастіе.

Противъ выставленнаго нами возраженія прежде всего замѣтимъ, что если оно думаетъ въ самомъ корнѣ подорвать силу нравственнаго доказательства бытія Божія, основаннаго на идеѣ нравственной правды, требующей соотвѣтствія между добродѣтелью и блаженствомъ, то оно нисколько не достигаетъ своей цѣли. Положимъ, по существу своему, какъ внутренняя настроенность души, добродѣтель не требуетъ награды, а порокъ наказанія; требуютъ ихъ только внѣшніе, добрые или порочные *поступки*. Однакоже остается неоспоримымъ фактъ, что по крайней мѣрѣ поступки въ настоящей жизни не всегда находятъ соотвѣтственное возмездіе, и что это несомнѣнно возмущаетъ наше нравственное чувство, возбуждаетъ въ насъ сожалѣніе, негодованіе, на кого бы они не обрушивались. Итакъ, остается неоспоримымъ, — и это признаютъ сами защитники изложеннаго выше мнѣнія, — что нравственное сознаніе требуетъ возмездія за нравственныя дѣйствія, хотя бы то во внѣшней только области поступковъ. Но признавая вѣрнымъ такое требованіе, мы долж-

ны согласиться и на тотъ нравственный постулятъ, который изъ него вытекаетъ, то есть на признаніе бытія Божія. Соотвѣтствіе между нравственными дѣйствіями и ихъ послѣдствіями, котораго нѣтъ здѣсь на землѣ, должно быть возстановлено въ жизни будущей верховнымъ Законодателемъ и Судіею.

Но и независимо отъ этого, самая мысль, будто нравственное сознаніе требуетъ воздаянія только за внѣшнія дѣйствія, а не за внутреннее нравственное состояніе (настроенность души, добрыя и порочныя намѣренія, мысли, чувствованія), не можетъ быть признана правильною. Она могла бы быть признана правильною лишь въ томъ случаѣ, если-бы мы это воздаяніе понимали исключительно какъ внѣшнее возлаяніе, какъ чувственныя награды и наказанія. Въ такомъ случаѣ дѣйствительно странно и невозможно было бы требовать, чтобы добродѣтельную напр. настроенность души мы награждали напр. богатствомъ, порочный образъ мыслей — заключеніемъ въ тюрьму и т. п. *). Но если мы будемъ разу-

*) Къ такому пониманію взаимоотношенія между добродѣтелью и счастіемъ, конечно, могло подать поводъ изложеніе нравственнаго доказательства у Канта, гдѣ счастіе поставляется въ связь съ чувственною стороною человѣка и, поэтому, можетъ быть понимаемо какъ чувственное, внѣшнее счастіе. Но на самомъ дѣлѣ толковать такъ ученіе Канта о счастіи значило бы привязываться къ словамъ и забывать объ истинномъ духѣ всего Кантовскаго ученія, рѣшительно устраняющаго эвдемонизмъ. Что Кантъ, говоря о счастіи, какъ необходимомъ результатѣ добродѣтели, вовсе не имѣетъ въ виду чувственнаго внѣшняго счастія, можно видѣть уже изъ того, что онъ осуществленіе законнаго соотношенія между добродѣтелью и счастіемъ относитъ къ жизни будущей, гдѣ немыслимо ни существованіе человѣка, какъ существа чувственно-органическаго, ни внѣшней чувственной награды и наказанія. Подъ именемъ чувственной стороны человѣка онъ, очевидно, разумѣетъ не эмпирическн чувственную его сторону, которая подлежитъ упраздненію со смертію человѣка, но извѣстную низшую сторону его собственнаго *духовнаго* существа, по которой онъ является намъ не только какъ существо мыслящее и волящее, но и какъ *чувствующее* и, поэтому, способное испытывать ощущенія блаженства и страданія. Какъ для такого существа, цѣлью его стремленій должно быть не только святость, но и счастіе. Такъ какъ эта сторона его существа есть *пассивная*, испытывающая впечатлѣнія *отвнѣ*, то Кантъ былъ отчасти правъ, говоря, что удовлетвореніе этой стороны не можетъ зависѣть отъ самого человѣка, ни отъ внѣшнихъ условій, совокупность которыхъ онъ понимаетъ какъ „природу“.

мѣть награды и наказанія въ болѣе широкомъ и общемъ смыслѣ, какъ нормальныя послѣдствія нравственныхъ добрыхъ и порочныхъ актовъ, состоящія въ чувствѣ блаженства и страданія, то окажется совершенно невѣрною мысль, будто нравственное чувство вовсе не требуетъ *такихъ* наградъ и наказаній для чисто внутреннихъ нравственныхъ состояній нашего духа. Представимъ двухъ людей,—добродѣтельнаго и порочнаго по ихъ нравственности и образу мыслей и чувствованій, изъ которыхъ ни тотъ, ни другой не обнаруживаетъ своего настроенія никакими внѣшними поступками, заслуживающими награды или наказанія. Не было ли бы въ высшей степени возмущено наше нравственное чувство, еслибы мы затѣмъ вообразили, что человѣкъ добродѣтельный въ своей душѣ постоянно страдаетъ и чувствуетъ себя несчастнымъ, а порочный наоборотъ—очень счастливымъ, или что тотъ и другой одинаково наслаждаются спокойствіемъ совѣсти и душевнымъ миромъ? Отсюда уже видно. что нравственное сознаніе требуетъ наградъ и наказаній (употребляемъ вульгарное выраженіе) не только за поступки, но и за настроеніе души, считаетъ вѣчнымъ закономъ правды, чтобы блаженство слѣдовало за добродѣтелью, страданіе за порокомъ. Различіе между наградами и наказаніями за добродѣтель и порокъ сами по себѣ, какъ внутренніе акты, и за добрые и порочные поступки, какъ внѣшнія дѣйствія, состоитъ лишь въ томъ, что первыя должны быть внутренними наградами и наказаніями, а послѣднія, кромѣ того, и внѣшними. Впрочемъ это различіе несущественно, такъ какъ касается лишь формы награды и наказанія, а не самой сущности нравственнаго закона, который, такимъ образомъ, вопреки мнѣнію, о которомъ мы говоримъ, требуетъ безусловно соотвѣтствія между нравственными дѣйствіями и ихъ результатами.

бб) Другіе философы, соглашаясь, что законъ нравственнаго воздаянія имѣетъ абсолютное значеніе и простирается

Но такъ какъ „природа“ сама по себѣ не можетъ ни дать счастія человѣку, ни установить правильнаго взаимоотношенія между добродѣтелью и счастіемъ, то оказывается необходимымъ признать существованіе верховнаго Существа, которое установило бы требуемую разумомъ гармонію между тѣмъ и другимъ.

не только на внѣшнія обнаруженія нравственности, но и на внутреннее достоинство ея, думаютъ устранить вторую посылку разсматриваемаго нами доказательства бытія Божія, именно, — что этотъ идеальный законъ не находитъ себѣ осуществленія въ настоящей жизни, что и ведетъ къ мысли о необходимости жизни будущей и верховнаго Мздовоздаятеля. Они принимаютъ вполнѣ подъ свою защиту отвергаемое Кантомъ стоическое положеніе, что добродѣтель сама въ себѣ заключаетъ награду, а порокъ наказаніе, — что счастіе и добродѣтель тожественны. Они думаютъ, что противоположное воззрѣніе основывается только на поверхностномъ и совершенно нефилософскомъ понятіи о счастіи и несчастіи. Если, говорятъ, смотрѣть на дѣло только съ внѣшней и чувственной стороны, то, конечно, часто мы не встрѣтимъ справедливаго соотвѣтствія между добродѣтелью и внѣшнимъ благополучіемъ. Но если признаемъ, что истинное счастіе состоитъ въ внутреннемъ довольствѣ собою, въ спокойствіи совѣсти, а истинное несчастіе въ ея мученіи, то можемъ ли мы сказать, что на землѣ нѣтъ соотвѣтствія между мѣрою добродѣтели и мѣрою счастія и что каждый не вполнѣ награждается по заслугамъ въ своемъ внутреннемъ мірѣ?

Но христіанская мораль указываетъ еще болѣе возвышенную точку зрѣнія на взаимоотношеніе между добродѣтелью и счастіемъ. Каждый истинно-нравственный человѣкъ, составляя передъ судомъ совѣсти свое нравственное состояніе, осмѣлится ли сказать, что онъ выполнилъ нравственный законъ и имѣетъ право на награду? Не скажетъ ли онъ, напротивъ, что и то счастіе, какое выпало на его волю въ жизни, имъ не заслужено, что если и есть какое-то несоотвѣтствіе между его нравственнымъ состояніемъ счастіемъ, то развѣ въ томъ лишь отношеніи, что счастія приводится на человѣка больше, чѣмъ онъ заслуживаетъ, что самыя тяжелыя бѣдствія, какія ему пришлось бы испытать въ жизни, не есть несправедливость, на какую онъ могъ бы роптать, но лишь нравственнный судъ за его нравственную виновность?

Но если добродѣтель и счастіе въ дѣйствительной жизни вовсе не находятся въ разногласіи, какъ предполагаетъ Кантъ

согласно съ вульгарнымъ воззрѣніемъ на жизнь, то вмѣстѣ съ этимъ падаетъ и необходимость прибѣгать къ устраненію этого разногласія къ постулятамъ загробной жизни и божества. Такое предположеніе не только не есть необходимый постулятъ нравственнаго сознанія, но, напротивъ, въ существѣ своемъ есть разрушеніе истинной нравственности. Ожидать для добродѣтели какой-либо другой внѣшней и будущей награды, кромѣ заключающейся въ ней же самой, есть уже само по себѣ признакъ безнравственности; ибо что, какъ не безнравственность, замѣчаетъ Штрауссъ, будто добродѣтель и счастіе въ одномъ и томъ же человѣкѣ есть нѣчто двойственное и различное *)?

Главный недостатокъ этого ученія состоитъ въ томъ, что оно теоретическое или идеальное взаимоотношеніе между добродѣтелью и счастіемъ считаетъ фактически осуществимымъ и реальнымъ. Мы вполнѣ согласны, что добродѣтель сама по себѣ *должна* заключать награду, порокъ—наказаніе. Но такъ ли бываетъ на самомъ дѣлѣ? Утверждать это—значило бы въ угоду теоріи закрывать глаза передъ дѣйствительностію и говорить вопреки очевиднымъ фактамъ. Мы имѣемъ въ виду не только факты внѣшнихъ страданій, которыя часто испытываетъ добродѣтель, и внѣшняго благополучія, которымъ наслаждается порокъ, хотя и этого было бы достаточно, чтобы придти къ мысли о необходимости возстановленія болѣе справедливаго отношенія между нравственными фактами и ихъ послѣдствіями, потому что никто, конечно, не станетъ считать дѣйствительно существующее отношеніе между ними нормальнымъ. Если обратимъ вниманіе на одно внутреннее счастіе добродѣтельнаго, то и здѣсь должны будемъ сознаться, что оно часто является неосуществимымъ именно по своей тѣсной связи съ внѣшнимъ счастіемъ или несчастіемъ. Еслибы внѣшнія страданія были совершенно безразличны для внутренней, духовной стороны человѣка, еслибы они не производили никакихъ впечатлѣній на душу и не вызывали въ ней никакихъ психическихъ состояній и ощущеній, то тогда мы могли бы сказать, что добродѣтельный будетъ счастливъ однимъ сознаніемъ и чувствомъ своей доб-

*) Glaubenslehre, II, 703.

родѣтели. Но возможно ли это на самомъ дѣлѣ? Не отравятъ ли и не уничтожатъ ли эти страданія того внутренняго блаженства, которымъ долженъ наслаждаться добродѣтельный въ глубинѣ своей души? Правда, увлеченный своею идеею о тожествѣ добродѣтели и счастія, стоикъ могъ утверждать, что „добродѣтельный счастливъ и въ быкѣ Фалариса“, т.-е. среди самыхъ страшныхъ мученій пытки. Но сказалъ ли бы онъ тоже самое, еслибы его заставили побывать въ такомъ положеніи? Да и не противорѣчилъ ли онъ самъ себѣ, когда рекомендовалъ и практиковалъ самоубійство, какъ единственный исходъ, когда его мудрости и добродѣтели приходилось слишкомъ тяжело подъ давленіемъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ?

Но законъ нравственной правды требуетъ не только награды за добродѣтель и наказанія за порокъ вообще, но именно безусловно правомѣрнаго отношенія между нравственными дѣйствіями и ихъ результатами; онъ требуетъ, какъ выражается Кантъ, самаго строгаго соотвѣтствія между мѣрою добродѣтели и мѣрою счастія. Положимъ, что добродѣтельный находитъ награду въ спокойствіи совѣсти; но можемъ ли мы сказать, что эта награда во всякомъ случаѣ равномѣрно распредѣляется между людьми? Не видимъ ли мы часто, что чѣмъ болѣе нравственно развитъ человѣкъ, тѣмъ менѣе чувствуетъ себя удовлетвореннымъ, чѣмъ совѣстливѣе, тѣмъ меньше ощущаетъ душевнаго міра и радостнаго довольства собою? Положимъ даже, что согласно съ христіанскимъ воззрѣніемъ на жизнь всѣ мы безъ мѣры щедро вознаграждены Провидѣніемъ и здѣсь за то малое количество добра, какое дѣлаемъ; однакоже эта щедрость далеко неодинакова и не всегда, повидимому, соотвѣтствуетъ мѣрѣ достоинства людей; менѣе добродѣтельный иногда счастливѣе болѣе добродѣтельнаго. Вообще, нравственное состояніе людей чрезвычайно различно; но мы не видимъ, чтобы мѣра счастія во всѣхъ случаяхъ была строго соразмѣрена съ степенями нравственнаго совершенства. Поэтому, исходя изъ идеи нравственной правды, мы во всякомъ случаѣ должны предположить необходимость такого состоянія и такой жизни, гдѣ осуществится эта соразмѣрность.

Но не должно забывать, что до сихъ поръ мы имѣли въ

виду одну добродѣтель; здѣсь мы могли еще допустить, что добродѣтель въ самой себѣ заключаетъ достаточную награду. Но можно ли сказать тоже о порокѣ? Можно ли сказать и наоборотъ, что и порокъ въ жизни находитъ вполнѣ достаточное и соотвѣтствующее себѣ наказаніе? Этого никто сказать не рѣшится при очевидныхъ фактахъ торжества порочныхъ, ихъ самодовольства и постепеннаго заглушенія ими совѣсти, дѣлающаго возможнымъ то странное явленіе, что чѣмъ порочнѣе человѣкъ, тѣмъ менѣе чувствуетъ иногда внутреннее страданіе; этого сказать не рѣшаются, поэтому, и философы, утверждающіе мысль, что добродѣтель сама въ себѣ заключаетъ свою награду. Однакоже эта мысль тѣсно и существенно связана съ первою; нельзя утверждать соотвѣтствія добродѣтели и счастія и въ тоже время отрицать соотвѣтствіе порочности и несчастія. Изъ такого разъединенія двухъ мыслей выходилъ бы странный результатъ, что жизнь будущая не нужна для добродѣтельнаго, потому что добро и здѣсь получаетъ достойную себѣ награду, но она необходима для наказанія порочныхъ, потому что въ настоящей жизни мы не находимъ справедливаго соотношенія между порочностью и не только внѣшнимъ, но и внутреннимъ наказаніемъ ея. Такимъ образомъ выходило бы, что нравственное сознаніе требуетъ только Судіи и Карателя, но не нуждается въ Богѣ, какъ верховномъ Мздовоздаятелѣ и Источникѣ блаженства для добродѣтельныхъ *).

*) Поэтому-то и христіанское нравственное сознаніе, которое въ чувствѣ смиренія признаетъ, что человѣкъ достаточно и даже выше мѣры награждается и въ этой жизни, вовсе не отвергаетъ необходимости награды для добродѣтельныхъ и въ жизни будущей за жизнь земную и не можетъ давать ни малѣйшей опоры для стоическаго ученія о взаимоотношеніи добродѣтели и счастія. Оно ожидаетъ не только суда и воздаянія грѣшникамъ, но и блаженства для праведныхъ, не какъ внутренняго только самодовольства ихъ своею праведностію, но какъ внѣшняго дара божественной милости. Такое блаженство (какъ превышающее заслуги человѣка) не можетъ быть нарушеніемъ закона правды, требующаго полной равномѣрности между степенью добродѣтели и степенью счастія, потому что здѣсь законъ правды подчиняется иному, высшему закону, любви Бога къ человѣку, которымъ вполнѣ объясняется, почему не только добродѣтель награждается выше мѣры заслугъ человѣка, но и порокъ при извѣстныхъ условіяхъ (раскаяніе, исправленіе и особенно въ силу искупительной жертвы Христовой) не только не несетъ справедливаго возмездія, но изглаждается и не вмѣняется предъ судомъ Божественнаго правосудія.

вв) Изъ сказаннаго нами видно, что мы должны признать несомнѣннымъ и вполнѣ защищеннымъ отъ возраженій утверждаемый нравственнымъ сознаніемъ фактъ несоотвѣтствія въ настоящей жизни между добродѣтелью и порокомъ и ихъ послѣдствіями,—блаженствомъ и страданіемъ. Какъ извѣстно, изъ этого факта нравственное сознаніе выводитъ тотъ постулятъ, что для достиженія цѣли нравственности и осуществленія закона нравственной правды необходимо признать бытіе верховнаго Мздовоздаятеля. Но, тѣмъ не менѣе, нѣкоторые философы, вполнѣ допускающіе указанный фактъ, оспариваютъ однакожъ правильность основаннаго на немъ заключенія. Они согласны, что въ настоящее время на землѣ нѣтъ надлежащей гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ; но неужели, спрашиваютъ они, признаніе загробной жизни и личнаго Бога есть единственно возможный и мыслимый исходъ для возстановленія этой гармоніи?

Конечно, такъ, если мы будемъ имѣть въ виду единичнаго человѣка и его личное, въ сущности, эгоистическое стремленіе къ счастію. Но эта низшая, а не философская точка зрѣнія на человѣка и его существованіе. Дѣло представляется иначе, если мы будемъ имѣть въ виду не эфемерное и случайное существованіе конкретныхъ лицъ съ ихъ частными интересами, но человѣка въ его истинномъ значеніи и сущности,—человѣчество въ цѣльномъ процессѣ его всемірно-историческаго развитія. Смотря на человѣка и его назначеніе съ этой высшей точки зрѣнія, мы должны будемъ признать, что какъ всѣ прочія цѣли его бытія, такъ и его стремленіе къ нравственности, счастію и гармоніи того и другаго, неосуществимыя въ извѣстный опредѣленный моментъ и для отдѣльнаго лица, могутъ и должны быть осуществлены въ будущемъ, путемъ историческаго развитія человѣческаго рода. То идеальное царство разума, правды, добра и счастія, котораго человѣкъ теперь напрасно ищетъ за предѣлами гроба и для осуществленія котораго призываетъ личнаго Бога, настанетъ нѣкогда на землѣ, когда завершится многотрудный процессъ развитія рода человѣческаго. Такимъ образомъ, если не отдѣльными лицами, то человѣчествомъ будетъ достигнута та гармонія нравственности и счастія, которой требуетъ наше нравственное сознаніе, и тотъ его постулятъ, который столько затруднялъ Канта и

другихъ философовъ, достигается очень просто, какъ скоро мы отъ эмпирическаго представленія объ отдѣльныхъ людяхъ возвысимся къ идеальному понятію о человѣкѣ вообще.

Но такой подмѣнъ понятій возможенъ только для идеалистической философіи, послѣдователямъ которой и принадлежитъ выставленное нами возраженіе. Оно имѣетъ нѣкоторый смыслъ лишь при томъ ученіи, что истинно существуетъ только общее, а все частное и конкретное имѣетъ только призрачное и случайное бытіе. Но оно теряетъ всякую почву и значеніе, какъ скоро мы, согласно съ несомнѣннымъ свидѣтельствомъ теоретическаго и нравственнаго сознанія, признаемъ самостоятельность бытія отдѣльныхъ лицъ и въ силу этого будемъ требовать осуществленія нравственныхъ требованій не только въ жизни абстрактнаго человѣка, но и въ жизни каждаго человѣка. Но если такъ, то можно ли назвать дѣйствительнымъ осуществленіемъ этихъ стремленій достиженіе ихъ цѣли человѣчествомъ въ концѣ своего историческаго развитія, если даже допустимъ возможность такого достиженія? Очевидно, нѣтъ. Мы могли бы сказать только то, что цѣли нравственнаго бытія человѣка достигнуты лишь небольшимъ сравнительно количествомъ лицъ, которымъ случайно довелось жить въ блаженную эпоху завершенія исторіи міра. Что же остальное человѣчество въ безчисленномъ множествѣ лицъ, стремившихся къ добродѣтели и счастію, страдавшихъ и погибшихъ, чтобы доставить возможность счастія небольшому числу избранныхъ? Не будетъ ли самое существованіе ихъ явнымъ нарушеніемъ законовъ разумности и правды? Милліоны людей должны страдать ради малѣйшей части человѣчества, съ которою они ничѣмъ не связаны и которая не имѣетъ ни малѣйшаго нравственнаго права на такое ихъ самопожертвованіе. Не говоримъ о людяхъ порочныхъ, противонравственныя дѣйствія которыхъ по этой теоріи должны остаться безъ всякаго возмездія. Вообще, мысль объ осуществленіи цѣлей бытія человѣка здѣсь на землѣ, путемъ историческаго прогресса, не только не спасаетъ идею разумности міра, какъ думаютъ ея защитники, но совершенно разрушаетъ ее, допуская величайшее неразуміе и несправедливость.

Точно также разрушительно дѣйствуетъ эта мысль и на идею нравственности. Мысль о достиженіи человѣчествомъ

своего назначенія здѣсь на землѣ и собственными силами, вмѣсто того, чтобы быть возбуждающимъ мотивомъ нашей дѣятельности, какъ идея Бога и загробнаго воздаянія, способна совершенно парализовать эту дѣятельность. Для чего мнѣ трудиться надъ моимъ нравственнымъ усовершенствованіемъ, для чего заботиться о спасеніи моихъ ближнихъ, если для меня лично ничего изъ этого не выйдетъ, если плодомъ моихъ трудовъ и усилій, въ какой мѣрѣ они содѣйствуютъ прогрессу человѣчества, воспользуется нѣкто, когда-то въ отдаленнѣйшемъ будущемъ? Правда, философы-идеалисты такой образъ мыслей называютъ низкимъ, эгоистическимъ, чуждымъ истинной нравственности. Истинно нравственный человѣкъ, говорятъ они, долженъ имѣть въ виду не результаты своей дѣятельности для себя лично, но благо цѣлаго. Въ своей дѣятельности онъ долженъ возбуждаться и утѣшаться тѣмъ, что его дѣйствія послужатъ на пользу человѣчеству, приблизятъ моментъ его счастія. Отецъ работаетъ, отказываетъ себѣ, копитъ состояніе, имѣя въ виду не себя лично, а свое потомство; трудясь для его счастія, онъ находитъ въ томъ и исполненіе своего долга и высочайшее, чуждое эгоизма, наслажденіе. Истинный патріотъ заботится не о своихъ личныхъ выгодахъ, не о благѣ отечества въ данную только минуту, но имѣетъ въ виду будущее его благосостояніе. Такъ и мы при вѣрѣ въ лучшую будущность человѣчества должны быть счастливы тѣмъ, что готовимъ счастіе для будущихъ поколѣній, съ которыми связаны узами родственной намъ человѣческой природы. Но недостатокъ этого идеалистическаго ученія о мотивѣ личной нравственности именно въ томъ, что этотъ мотивъ слишкомъ идеаленъ и потому неприложимъ къ дѣйствительной жизни. Отецъ, конечно, можетъ быть счастливъ самоотверженіемъ въ пользу ближайшаго потомства; но сталъ ли бы онъ работать и отказывать себѣ, еслибы ему сказали, что наслѣдствомъ его воспользуются не его дѣти или внуки, которые будутъ страдать, также какъ и онъ, но какіе-то его потомки чрезъ милліонъ поколѣній, которые даже не будутъ и знать о его существованіи? Истинный патріотъ можетъ, конечно, имѣть въ виду благо не только личное, но и благо своего народа, но только въ ближайшемъ будущемъ; но мы вправѣ были бы назвать его страннымъ мечтателемъ,

еслибы мотивомъ его гражданской дѣятельности служила забота о будущности человѣчества въ послѣднемъ періодѣ всемірной исторіи. Также точно неестественна и не мыслима личная нравственная дѣятельность подъ вліяніемъ идеи о счастіи отдаленнѣйшей части человѣчества. Мотивъ такой дѣятельности есть искусственный, выдуманный теоріею; онъ не только не можетъ быть всеобщимъ нравственнымъ мотивомъ, но сомнительно даже, опредѣляетъ ли онъ личную дѣятельность тѣхъ самыхъ философовъ, которые его изобрѣли. Во всякомъ случаѣ, онъ можетъ имѣть значеніе только для людей теоретически развитыхъ; но въ состояніи ли онъ, подобно идеѣ о Богѣ и загробномъ воздаяніи, не только возбуждать къ добру, но полагать преграды злу, останавливать развитіе порочности страхомъ отвѣтственности и наказанія въ жизни будущей? Очевидно, нѣтъ. Мысль о счастіи или несчастіи человѣчества въ будущемъ никогда не въ состояніи обуздать эгоизма, положить преграду чувственности и пороку. Что мнѣ за дѣло, скажетъ эгоистъ, будутъ ли когда-то счастливы или нѣтъ какіе-то будущіе, неизвѣстные мнѣ обитатели земнаго шара? Да и правду сказать, отъ моей личной добродѣтели или порочности ихъ счастіе или несчастіе нисколько не зависитъ. Все и безъ меня пойдетъ своимъ чередомъ; потокъ историческаго движенія, подобно рѣкѣ, дойдетъ, куда ему слѣдуетъ и намъ нѣтъ ни малѣйшей нужды своими ничтожными усиліями его ускорять или задерживать. Предъ силою и могуществомъ абсолютнаго, движущагося этимъ потокомъ, ничтожны индивидуальныя личности, и странно было бы въ этомъ нисколько отъ нихъ независящемъ теченіи искать какихъ либо опредѣляющихъ мотивовъ для нашей личной дѣятельности.

Но какъ ни слабы и обманчивы подобнаго рода нравственные мотивы, основанные на идеалистической мысли о возстановленіи гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ въ отдаленномъ будущемъ человѣчества, чтобы они могли имѣть какой-либо смыслъ, они должны, по крайней мѣрѣ, основываться на твердой увѣренности въ дѣйствительномъ осуществленіи такой гармоніи. Но такой увѣренности рѣшительно не могутъ намъ дать ни наблюденія надъ прошедшимъ человѣческаго рода, ни наблюденія надъ самымъ свойствомъ

нашихъ нравственныхъ стремленій. Положимъ,— настоящее положеніе человѣческаго рода въ отношеніи къ умственному, соціальному, и, можетъ быть, нравственному состоянію его несравненно выше, чѣмъ положеніе предшествующихъ поколѣній; допустимъ, что ходъ всемірной исторіи представляетъ намъ фактъ неизмѣннаго прогресса. При всемъ этомъ не будетъ ли слишкомъ смѣло заключать отъ извѣстнаго намъ прошедшаго къ совершенно неизвѣстному будущему, въ отношеніи къ которому все столь долговременное повидимому прошедшее можетъ однакоже оказаться незначительною частію всемірно-исторической жизни, вовсе не дозволяющею сколько-нибудь достовѣрнаго аналогическаго вывода? Но этого мало. Если держаться аналогическаго способа умозаключенія при сужденіи о будущихъ судьбахъ человѣчества, то представляется вѣроятность и совершенно инаго исхода исторіи человѣческаго рода. Мы видимъ, что всѣ органическія существа, самъ человѣкъ какъ организмъ, народъ какъ организмъ соціальный, слѣдуютъ тому закону, что за эпохою полной зрѣлости и развитія слѣдуетъ постепенный упадокъ жизненной энергіи, истощеніе и окончательное прекращеніе жизни, за дѣтствомъ, юностію, зрѣлымъ возрастомъ слѣдуетъ болѣзненная старость и смерть; эти моменты развитія мы можемъ прослѣдить въ жизни не только индивидуумовъ, но и народовъ. Но что будетъ, если эту аналогію приложимъ и ко всему человѣчеству? Что станетъ тогда съ блестящею будущностію, которою имѣетъ будто бы завершиться исторія человѣчества? Вмѣсто свѣтлыхъ надеждъ на достиженіе высшихъ цѣлей человѣческаго бытія, мы будемъ имѣть въ перспективѣ имѣющій начаться съ нѣкотораго неизвѣстнаго намъ пункта исторіи неизбѣжный упадокъ, склоненіе къ худшему и худшему, и затѣмъ окончательное физическое и духовное истощеніе человѣчества.

Но если аналогіи, на основаніи которыхъ мы имѣемъ право гадать о будущности человѣчества, дѣлаютъ очень сомнительною мысль о достиженіи имъ цѣлей своего существованія на землѣ, то наблюденіе надъ самымъ характеромъ нравственныхъ стремленій человѣка окончательно разрушаетъ эту иллюзію. Еслибы нравственное состояніе человѣка зависѣло отъ внѣшнихъ благопріятныхъ или неблагопріятныхъ условій,

еслибы, далѣе, самыя эти условія были чисто физическими условіями, независящими отъ воли самого человѣка, то мы могли бы предположить возможность случайнаго измѣненія этихъ условій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и измѣненія существующихъ ненормальныхъ отношеній между нравственными дѣйствіями и ихъ результатами. Но нравственность человѣка зависитъ исключительно отъ него самого и источникъ ея въ самой же духовной природѣ человѣка; отъ него же въ сущности зависитъ и имъ создается и та совокупность внѣшнихъ условій, которыя могутъ такъ или иначе воздѣйствовать на наше нравственное состояніе (воспитаніе, общество, гражданскія учрежденія и проч.). Поэтому измѣненіе нравственнаго порядка на землѣ для возстановленія гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ мыслимо было бы лишь при томъ условіи, еслибы измѣнилась къ лучшему самая природа человѣка, а съ нею и условливаемый ею весь строй общественныхъ отношеній. Но мы уже видѣли, что такое радикальное измѣненіе самой нравственной натуры человѣка собственною его силою невозможно, что самое осуществленіе нравственнаго закона человѣкомъ немыслимо безъ особеннаго содѣйствія того Существа, которое дало нравственный законъ.

Мы разсмотрѣли главныя возраженія, направленныя противъ основной мысли Кантова нравственнаго доказательства и нашли ихъ несостоятельными. Итакъ, мы должны признать правильнымъ то умозаключеніе, которое, исходя изъ идеи нравственной правды и не встрѣчая осуществленія ея въ жизни настоящей, ведетъ къ необходимому предположенію высочайшаго Существа, какъ установителя надлежащей гармоніи между нравственными дѣйствіями и ихъ результатами въ жизни будущей. Тѣмъ не менѣе, признавая это умозаключеніе состоятельнымъ, мы не находимъ, чтобъ имъ вполнѣ исчерпывалось содержаніе того доказательства бытія Божія, которое можетъ быть составлено на основаніи лежащей въ его основѣ идеи о неосуществимости здѣсь на землѣ послѣдней цѣли стремленій человѣка, которую философы, и въ числѣ ихъ Кантъ, называютъ высочайшимъ благомъ. Съ этой точки зрѣнія представленное нами доказательство, не нарушая его внутренняго достоинства, мы можемъ назвать одностороннимъ и неполнымъ. Въ чемъ же можетъ состоять это дополненіе?

Высочайшее благо, какъ послѣдняя цѣль нравственныхъ стремленій человѣка, по ученію Канта, слагается изъ двухъ, существенно входящихъ въ составъ его, элементовъ: святости (добродѣтели) и блаженства (счастія), изъ которыхъ каждый условливается извѣстною стороною человѣческой природы. Противъ этого понятія о высочайшемъ благѣ и были, какъ извѣстно, направлены главныя возраженія противъ Кантова доказательства бытія Божія *). Не входя въ обсужденіе ихъ,

---

*) Главные недостатки Кантова понятія о высочайшемъ благѣ и вмѣстѣ основаннаго на немъ доказательства бытія Божія, по мнѣнію его критиковъ, слѣдующіе: 1) не показана внутренняя связь между добродѣтелью и счастіемъ; то и другое въ дѣйствительности не условливаютъ другъ друга, но соединяются чисто внѣшнимъ образомъ, при помощи высочайшаго Существа, которое какъ Deus ex machina является для устраненія неразрѣшимаго по существу противорѣчія между ними. 2) Счастіе Кантъ считаетъ принадлежностью чувственной натуры человѣка и придаетъ ему чувственный характеръ, чѣмъ допускаетъ не только неправильное понятіе, но и противорѣчіе самому себѣ, Объ этомъ возраженіи мы имѣли случай сдѣлать замѣчаніе. 3) Требуемое практическимъ разумомъ соединеніе добродѣтели и счастія въ жизни будущей онъ понимаетъ какъ возмездіе или воздаяніе въ смыслѣ награды за добродѣтель и наказанія за порокъ. Но возмездіе въ точномъ смыслѣ, какъ уравновѣшеніе заслуги и награды, порока и наказанія, принадлежитъ къ области права, а не морали, которая имѣетъ дѣло съ внутренними актами и душевною настроенностію, которая можетъ не находиться ни въ какомъ юридическомъ отношеніи къ внѣшней наградѣ или наказанію (O. Pfleiderer. Das Wesen d. Religion. B. I, p. 178, 179). 4) Кантъ незаконно вводитъ въ понятіе высочайшаго блага понятіе счастія и тѣмъ допускаетъ рѣзкое противорѣчіе своему собственному ученію. Одною изъ самыхъ важныхъ заслугъ Канта въ области нравственной философіи должно признать то, что онъ понятіе высочайшаго блага,—добродѣтели, совершенно очистилъ отъ всякой ложной, евдемонической примѣси; „всѣ евдемонисты“, какъ онъ выражается, „суть практическіе эгоисты“. Однакоже изгнанному изъ морали ученію о счастіи онъ опять снисходительно даетъ мѣсто въ религіи. Онъ, конечно, не учитъ, чтобы нравственный законъ повелѣвалъ стремиться къ счастію, потому что, по его собственному замѣчанію, это было бы ученіе о благоразуміи (Klugheitlehre), а не ученіе о нравственности (Sittenlehre), но тѣмъ не менѣе, какъ скоро у него идетъ дѣло о предметѣ нравственныхъ стремленій, онъ неожиданно дѣлаетъ нѣкоторыя уступки счастію и учитъ такимъ образомъ: „стремись быть счастливымъ сообразно съ твоимъ нравственнымъ достоинствомъ“. Но такое предписаніе прямо свидѣтельствуетъ о неустойчивости Канта и его противорѣчіи себѣ. Мы не должны, по его мнѣнію, стремиться къ счастію, а только надѣяться получить его; но въ то же время наше стремленіе должно быть направлено не къ одной только добродѣтели (такъ какъ

замѣтимъ только, что здѣсь дѣйствительно слабая сторона въ доказательствѣ Канта, хотя недостатокъ его ученія о высочайшемъ благѣ, по нашему мнѣнію, не въ томъ состоитъ, что онъ вводитъ въ него какіе-либо элементы, въ немъ дѣйствительно не заключающіеся (напр. понятіе о счастіи), но въ томъ, что онъ: 1) указываетъ не всѣ эти элементы и затѣмъ 2) не показываетъ существенной связи между ними и не объединяетъ ихъ въ какомъ-либо общемъ понятіи, отчего они (добродѣтель и счастіе) и представляются разрозненными, соединяясь только внѣшнимъ образомъ,—могуществомъ высочайшаго Существа.

Но подъ именемъ высочайшаго блага, какъ послѣдней цѣли стремленій человѣка, мы должны разумѣть такое благо, которое вполнѣ удовлетворяло бы всѣ естественныя и нормальныя стремленія человѣческой природы, объединяя въ себѣ всѣ тѣ частныя блага и цѣли, къ которымъ согласно съ законами своей природы стремится человѣкъ. Что человѣкъ законосообразно стремится къ нравственному совершенству и счастію, это, конечно, не подлежитъ сомнѣнію. Но, кромѣ того, несомнѣнно и то, что на ряду съ добромъ и счастіемъ, человѣкъ стремится къ знанію, къ истинѣ, — и что это стремленіе не тожественно съ первыми.

Итакъ, высочайшее благо, какъ цѣль стремленій человѣка,

она не составляетъ цѣльнаго высочайшаго блага), но и къ блаженству. Явное противорѣчіе,—и ученіе Канта никоимъ образомъ не можетъ быть свободно отъ упрека въ евдемонизмѣ и притомъ не особенно искусно замаскированномъ (Drobisch. Grundlehren d. Religionsphilosophie. 1840. p. 149 et sq. A. Peip. Religionsphilosophie 1879. 156). Что касается до этого послѣдняго замѣчанія, то оно, конечно, вѣрно если согласно съ общимъ ученіемъ критики практическаго разума будемъ считать высочайшимъ благомъ исключительно добродѣтель. Привходящій въ нравственномъ доказательствѣ бытія Божія новый элементъ *счастія*, дѣйствительно, изъ него не вытекаетъ, несмотря на все желаніе Канта подчинить его *добродѣтели*, — что и даетъ право упрекать его въ противорѣчіи себѣ. Но вопросъ въ томъ, вѣрно ли самое понятіе Канта о высочайшемъ благѣ, какъ добродѣтели исключительно? Если нѣтъ, то счастіе и добродѣтель могутъ существовать одно вмѣстѣ съ другимъ въ этомъ понятіи, какъ части или моменты, одинаково входящіе въ составъ высочайшаго блага и объединяемые въ какомъ-либо высшемъ понятіи о немъ.

должно заключать въ себѣ три существенные элемента: истину, добро и счастіе (блаженство). Такое различіе элементовъ вполнѣ основывается на различіи трехъ главныхъ сторонъ духовной природы человѣка: ума, воли и чувства. Въ силу этого различія они равноправны и не могутъ быть выводимы одинъ изъ другаго. Ошибка Канта въ томъ и состоитъ, что въ опредѣленіи высочайшаго блага онъ совершенно упустилъ изъ виду это различіе и въ то же время въ виду сохраненія единства высочайшаго блага не могъ установить надлежащаго отношенія между добродѣтелью и счастіемъ, и, въ противорѣчіе себѣ, то подчинялъ послѣднее первой, то видѣлъ въ немъ нѣкоторый самостоятельный элементъ высочайшаго блага.

Такимъ образомъ высочайшая истина, добро и блаженство,— вотъ три элемента, входящіе въ составъ понятія о высочайшемъ благѣ. Но какъ самое единство человѣческой природы и существенная связь ея силъ и способностей, такъ и самое понятіе о высочайшемъ благѣ (а не благахъ), какъ единомъ предметѣ и цѣли нашихъ стремленій, требуетъ, чтобы эти три элемента были объединены въ какомъ-либо высшемъ и болѣе общемъ понятіи, чтобы они были не механически сложенными частями, но частными моментами, вытекающими изъ какой-либо одной идеи, которая и должна быть идеею высочайшаго блага въ точномъ смыслѣ. Итакъ, мы должны попытаться между всѣми этими понятіями найти что-либо общее, ихъ связывающее и объединяющее. Общее между ними то, что всѣ они одинаково выражаютъ собою идею *совершенства*, каждое въ своей спеціальной сферѣ въ отношеніи къ извѣстной сторонѣ человѣческой природы. Какъ истину, такъ добро и блаженство мы считаемъ чѣмъ-то совершеннымъ, нормальнымъ, прекраснымъ, къ чему мы должны стремиться и осуществленіе чего должно быть задачею нашей жизни и дѣятельности. Идеально совершеннымъ человѣкомъ, вполнѣ достигшимъ своего назначенія, мы можемъ считать того, кто достигъ полной истины въ знаніи, полнаго нравственнаго совершенства и соединеннаго съ тѣмъ и другимъ блаженства. Итакъ, высочайшую, объединяющую и совмѣщающую въ себѣ всѣ другія цѣли человѣческаго бытія, — послѣднюю цѣль

стремленій человѣка, высочайшее благо, мы вправѣ назвать вообще *совершенствомъ*.

Но самое понятіе *высочайшаго* блага, какъ послѣдней *цѣли* стремленій человѣка, уже показываетъ, что это совершенство вовсе не то, что тѣ или другія частныя и относительныя совершенства, которыхъ мы достигаемъ въ области знанія, нравственности и жизни, что, какъ *цѣль*, оно еще не осуществлено, но составляетъ лишь объектъ, къ которому мы стремимся. Уже то одно, что къ совершенству мы постоянно стремимся, показываетъ, что оно не дано намъ, какъ эмпирическая дѣйствительность, не осуществлено ни въ какомъ частномъ и существующемъ познаніи, ни въ какомъ фактѣ нравственной жизни, ни въ какомъ частномъ счастливомъ состояніи, какъ бы сравнительно съ другими они ни казались совершенными. Здѣсь намъ нѣтъ нужды раскрывать ту очевидную истину, что всѣ наши знанія ограниченны, недостаточны, соединены съ ошибками и заблужденіями, что всѣ наши поступки далеко несоотвѣтствуютъ нормѣ нравственнодобраго, что всѣ счастливыя состоянія могутъ быть названы только относительнымъ счастіемъ и что ничто на землѣ не можетъ дать человѣку полнаго блаженства. Вотъ почему человѣкъ не удовлетворяется никакимъ даннымъ совершенствомъ въ знаніи и жизни, но не зная покоя стремится къ бо̀льшему и бо̀льшему совершенству. Отсюда вытекаетъ то болѣе конкретное опредѣленіе совершенства, какъ высочайшаго блага, что оно есть не эмпирически данное, но идеальное совершенство, а по своему содержанію *абсолютное* совершенство, то есть, не только не осуществляемое никакою данною дѣйствительностію, но и не могущее быть осуществленнымъ въ предѣлахъ бытія условнаго и ограниченнаго, именно въ силу своего абсолютнаго характера.

Но, если абсолютное совершенство, какъ высочайшее благо, должно быть необходимою цѣлью стремленій человѣка, то оно, очевидно, должно быть мыслимо нами какъ дѣйствительно существующее совершенство. Стремленіе къ такому совершенству было бы немыслимо и невозможно, еслибы въ природѣ человѣка не лежало твердой вѣры въ его реальное существованіе и потому въ возможность его достиженія. Чтобы стремиться къ чему-нибудь, мы должны быть увѣрены, что пред-

метъ нашего стремленія дѣйствительно существуетъ и что мы можемъ его достигнуть; иначе, вся жизнь и дѣятельность человѣка была бы жалкимъ, трагикомическимъ преслѣдованіемъ тѣней, погонею за тѣмъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Итакъ, высочайшее благо мы должны мыслить какъ реально существующее, а не воображаемое только совершенство, и такъ какъ это совершенство не можетъ быть дано въ чувственной, эмпирической дѣйствительности, то оно должно существовать гдѣ-либо за ея предѣлами, быть сверхчувственною реальностію.

Но абсолютное совершенство, какъ абстрактное понятіе, какъ качество никому и ничему не принадлежащее, существовать не можетъ. Оно должно быть совершенствомъ чего-либо или чьимъ-либо совершенствомъ. Такъ и въ дѣйствительной жизни мы, замѣчая различныя частныя совершенства, необходимо мыслимъ ихъ какъ качества какого-либо лица или дѣйствія, какъ свойства, принадлежащія извѣстному существу или предмету. Итакъ, если есть абсолютное совершенство, какъ дѣйствительный предметъ и цѣль нашихъ стремленій, то оно должно быть не абстрактнымъ только понятіемъ, но реальнымъ качествомъ какого нибудь дѣйствительнаго объекта, какъ его носителя и обладателя. Такимъ образомъ, идея абсолютнаго совершенства необходимо предполагаетъ идею абсолютно совершеннаго Существа, обладающаго полною истиною, полною святостію и полнымъ блаженствомъ. Такое Существо и составляетъ то высочайшее благо, къ которому стремится человѣкъ. Такимъ образомъ, анализъ понятія о высочайшемъ благѣ, какъ послѣдней цѣли стремленій человѣческаго духа, необходимо приводитъ насъ къ признанію истины бытія Божія.

Но дѣйствительно ли идея абсолютнаго совершенства, какъ цѣли духовныхъ стремленій человѣка, должна необходимо соединяться съ идеею абсолютно совершеннаго Существа? Эта мысль встрѣчаетъ себѣ рѣшительное противорѣчіе отчасти у Канта, а еще болѣе въ философскихъ системахъ, образовавшихся въ наше время подъ вліяніемъ Канта (разумѣемъ новокантіанизмъ). Что касается до идеальнаго стремленія къ полнотѣ и законченности знанія, то Кантъ, какъ извѣстно, цѣль этого стремленія прямо считалъ „идеаломъ чистаго разума“,

а олицетвореніе этого идеала общимъ сознаніемъ и религіею въ понятіи о Богѣ — необходимою субъективною иллюзіею человѣческаго ума. Пожертвовавъ объективностію идеи о Богѣ въ области теоретическихъ стремленій нашего духа, онъ однакоже не провелъ послѣдовательно своего воззрѣнія въ отношеніи къ стремленіямъ нравственной и чувствующей сторонъ человѣческой природы; онъ призналъ необходимость вѣры въ Бога, какъ условія возможности осуществленія этихъ стремленій. Указавъ такую непослѣдовательность и противорѣчіе Канта въ предпочтеніи требованій нравственности требованіямъ знанія и отвергнувъ все значеніе его практическаго разума, новокантіанисты (въ лицѣ Ланге и другихъ) естественно перенесли его воззрѣніе и на практическіе идеалы нашего духа. И для практическихъ, точно также какъ и для теоретическихъ, стремленій нашего духа нѣтъ ни малѣйшей необходимости олицетворять эти послѣднія, идеальныя цѣли своихъ стремленій, считать абсолютное или идеальное совершенство какимъ-либо живымъ существомъ или свойствомъ такого существа. „Конечно, дѣятельность человѣка, говоритъ Ланге, также какъ и его знаніе, нуждается въ дополненіи созданнымъ имъ самимъ идеальнымъ міромъ и въ такомъ свободномъ созданіи его духа дѣйствуютъ высочайшія и благороднѣйшія функціи его духа; но это свободное дѣло его духа никогда не должно принимать обманчиваго вида научной истины. Напротивъ, научное сознаніе всегда должно быть на сторожѣ противъ подобнаго обмана и ясно сознавать, что всѣ субъективные идеалы человѣка не имѣютъ ни малѣйшаго притязанія на реальное значеніе; для философіи идеальные объекты должны быть ничѣмъ инымъ, какъ ясно сознаваемыми имъ, необходимыми субъективными иллюзіями“ *).

Не говоря о теоретической несостоятельности подобнаго воззрѣнія, отожествляющаго идею о Богѣ (на равнѣ съ прочими идеями) съ субъективными идеалами, здѣсь замѣтимъ только, что придавать такой иллюзорный характеръ

*) Ученіе Ланге объ идеяхъ, въ частности о религіозной идеѣ, см. у Vaihinger'a въ его книгѣ: „Hartmann, Dühring und Lange“. 1876. p. 18, 19, 64. 189 — 191.

высочайшей цѣли нашихъ духовныхъ стремленій—значитъ въ корнѣ подрывать эти стремленія и лишать ихъ всякаго разумнаго значенія. Какъ справедливо замѣтилъ еще Кантъ, — чтобы наши стремленія имѣли какой-либо разумный смыслъ, мы необходимо должны предполагать, что существуетъ то, къ чему мы стремимся и что мы можемъ его достигнуть. Но Ланге требуетъ совершенно противнаго, именно, чтобы человѣкъ (по крайней мѣрѣ философъ) ясно сознавалъ, что наши идеалы неосуществимы, что ничего реальнаго имъ соотвѣтствовать не можетъ, что они—чистыя иллюзіи нашего ума. Возможна ли при этомъ условіи какая бы то ни была разумная нравственная дѣятельность? Возможно ли допустить, чтобы человѣкъ, философъ по преимуществу, сознательно гонялся за тѣнями? Положимъ, эти идеалы Ланге называетъ „благородными“, „возвышенными“, „эстетическими“ созданіями нашего творческаго духа и „служеніемъ идеалу“ находитъ вполнѣ возможнымъ замѣнить служеніе Богу, религію. Но это нисколько не улучшаетъ ихъ дѣйствительнаго, внутренняго значенія; и прекрасный, обольстительный призракъ все же остается призракомъ и сознательно преслѣдующій его не заслуживаетъ не только имени философа, но даже названія здравомыслящаго человѣка. Напротивъ, всего благоразумнѣе поступитъ тотъ, кто вовсе не станетъ гоняться ни за какими идеалами, но вполнѣ удовлетворится наличною дѣйствительностью и постарается какъ можно лучше устроить свою жизнь, примѣняясь къ ней. Въ результатѣ мы получимъ не безкорыстное служеніе идеалу, а служеніе своему *я*, чистый эгоизмъ и практическій матеріализмъ.

Вотъ почему сознаніе человѣчества въ своемъ нравственномъ стремленіи никогда не удовлетворялось абстрактнымъ понятіемъ совершенства, какъ послѣдней цѣли этого стремленія. Какъ реальное начало всего совершеннаго въ мірѣ не только физическомъ, но и нравственномъ, такъ и послѣднюю цѣль своего стремленія къ совершенству, оно видѣло въ дѣйствительномъ всесовершенномъ Существѣ,—Богѣ. Нравственность всегда тѣснѣйшимъ образомъ была соединена съ религіею. Къ этому нравственному сознанію человѣка влекла не одна, ничѣмъ не оправдываемая и не вызываемая потребность

къ олицетворенію абстрактнаго понятія совершенства, но глубокое убѣжденіе, что истинная нравственность была бы совершенно невозможною безъ признанія высочайшаго совершеннаго Существа. Что это убѣжденіе находитъ свое полное подтвержденіе въ разумѣ, мы и старались показать посредствомъ анализа понятія о нравственности и нравственномъ законѣ: мы видѣли, что ни происхожденіе этого закона, ни его выполненіе, ни достиженіе цѣли нравственности не возможно безъ предположенія истины бытія Божія.

Что касается до содержанія того понятія о Богѣ, котораго мы достигли путемъ нравственнаго доказательства бытія Божія, то изъ всего предыдущаго уже видно, что оно по преимуществу ведетъ насъ къ признанію въ немъ высочайшихъ нравственныхъ или идеальныхъ совершенствъ, и въ этомъ состоитъ особенно важное для нравственно-религіознаго сознанія его преимущество предъ прочими доказательствами. Почитая Бога единственно мыслимою причиною происхожденія въ насъ нравственнаго закона, мы, слѣдуя указанному уже Декартомъ требованію разума, что въ производящей причинѣ не можетъ заключаться менѣе того, что есть въ произведеніи ея, должны признать Существо высочайшее обладателемъ въ абсолютной степени всѣхъ тѣхъ нравственныхъ качествъ и совершенствъ, какія указаны въ требованіяхъ нравственнаго закона,—мы должны приписать Ему свойство совершеннѣйшей *святости*. Признавая необходимымъ содѣйствіе Божества для осуществленія нравственнаго закона, мы приходимъ къ мысли о Богѣ, какъ Промыслителѣ, правящемъ нравственнымъ міромъ и содѣйствующемъ человѣку въ достиженіи его высшихъ цѣлей,—мы должны приписать Богу свойство безконечной *любви* къ человѣку. Исходя изъ закона нравственной правды и признавая необходимымъ признаніе высочайшаго Существа для установленія справедливаго соотношенія и гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ, мы тѣмъ самымъ приписываемъ Богу свойство *правосудія*. Наконецъ, признавая Бога высочайшею реальною цѣлью всѣхъ идеальныхъ стремленій нашего духа, запечатлѣнныхъ характеромъ безконечности и абсолютности, мы вмѣстѣ съ тѣмъ признаемъ Бога Существомъ *абсолютно совершеннымъ*, въ частности, приписываемъ Ему, соотвѣтственно

тремъ формамъ этихъ стремленій, абсолютное знаніе, абсолютную святость и блаженство.

Намъ нѣтъ нужды, по примѣру Канта, усиливаться вывести изъ нравственнаго доказательства и тѣ предикаты Божества, которые въ Немъ ближайшимъ и непосредственнымъ образомъ не даны, напр. Его абсолютную премудрость и всемогущество, по которому Онъ долженъ быть признанъ Творцемъ не только міра духовно-нравственнаго, но и физическаго и притомъ не только по его формѣ, но и матеріи, хотя косвенно и эти понятія, конечно, могли бы быть выведены изъ идеи нравственно-совершеннаго существа. Нѣтъ нужды, потому что для насъ нравственное доказательство не есть, какъ для Канта, единственно возможное доказательство бытія Божія; тѣ свойства, о которыхъ мы сейчасъ упоминали, съ большею ясностію могутъ быть выведены изъ другихъ доказательствъ бытія Божія, совокупность которыхъ (со включеніемъ нравственнаго) даетъ вполнѣ достаточное, въ предѣлахъ раціональнаго мышленія, понятіе о Богѣ.

---

8. Значеніе доказательствъ бытія Божія.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія о доказательствахъ бытія Божія мы должны сдѣлать общую оцѣнку ихъ значенія для религіознаго сознанія и философскаго мышленія. При изложеніи этихъ доказательствъ въ отдѣльности, мы старались указать достоинства и недостатки каждаго изъ нихъ, принимая во вниманіе всѣ главныя возраженія, какія могли быть выставлены противъ нихъ въ философскомъ мірѣ. Хотя каждое изъ доказательствъ имѣло свои недостатки, но всѣ въ совокупности, въ ихъ послѣдовательномъ развитіи, при взаимномъ дополненіи одного другимъ, они могутъ быть названы вполнѣ достаточными для раціональнаго обоснованія истины бытія Бога, какъ Существа высочайше совершеннаго

и отличнаго отъ міра, — въ какой мѣрѣ такое обоснованіе возможно для человѣческаго разума.

Но на такомъ общемъ заключеніи мы не можемъ еще остановиться окончательно, такъ какъ самое понятіе о достаточности или недостаточности доказательства можетъ быть неодинаковымъ и потому требовать разъясненія. Въ вопросѣ о доказательствахъ бытія Божія такое разъясненіе тѣмъ болѣе необходимо, что и признавая относительное значеніе ихъ для религіознаго сознанія и мышленія и несостоятельность возраженій, противъ нихъ направленныхъ, не всѣ философы однако же согласны въ опредѣленіи ихъ дѣйствительной, строго научной и философской цѣнности. Такъ одни приписываютъ имъ болѣе популярное, чѣмъ научное значеніе, считаютъ ихъ пригодными и убѣдительными только для тѣхъ лицъ, которые сознательно или безотчетно въ своемъ мышленіи стоятъ на почвѣ обыденнаго здраваго смысла или религіозной вѣры и имѣютъ нужду не въ высшемъ философскомъ знаніи, а только въ раціональномъ освѣщеніи или въ философской оболочкѣ своего, уже *предзанятаго* убѣжденія въ истинѣ бытія Божія. Другіе признаютъ за этими доказательствами одно отрицательное значеніе — опроверженія возраженій, которыя могли бы быть выставлены противъ истины бытія Божія матеріалистами и атеистами, но не положительное въ смыслѣ прямаго доказательства этой истины. Иные, какъ мы видѣли, отвергаютъ въ принципѣ самую возможность ихъ и правоспособность разума доказывать бытіе Божіе, а отсюда само собою не могутъ имѣть высокаго мнѣнія о попыткахъ подобнаго доказательства. Вообще, на возможность возникновенія вопроса о дѣйствительномъ научномъ значеніи доказательствъ бытія Божія указываетъ уже то обстоятельство, что эти доказательства, какъ показываетъ опытъ, не имѣютъ абсолютно принудительной силы для мышленія, какъ напр. доказательства математическихъ истинъ; иначе—невозможно было бы ни существованіе атеизма, ни возникновеніе въ философіи мнѣній о невозможности доказать бытіе Божіе.

Чтобы рѣшить вопросъ о степени доказательной силы и философскаго значенія доказательствъ бытія Божія, мы, очевидно, должны предварительно разъяснить, въ чемъ именно

можетъ и должно состоять требуемое философскимъ мышленіемъ доказательство этой истины.

Въ этихъ доказательствахъ мы имѣемъ въ виду доказать фактъ существованія Божества. Но какимъ образомъ вообще возможно доказать существованіе какого-либо предмета? Въ самой бо́льшей части случаевъ, въ нашемъ эмпирическомъ познаніи мы считаемъ существованіе предмета доказаннымъ, какъ скоро онъ засвидѣтельствовалъ о своемъ существованіи впечатлѣніемъ, произведеннымъ на наши чувства; несомнѣнно существуетъ предметъ, который мы видѣли, слышали, осязали и пр.: такого рода доказательство мы назовемъ эмпирическимъ. Но можетъ быть и другаго рода доказательство существованія какого-либо предмета, когда эмпирически мы не знаемъ и не можемъ знать о его существованіи, но на основаніи различнаго рода умозаключеній нашего разума приходимъ къ убѣжденію, что такой-то предметъ необходимо долженъ существовать: такого рода доказательство мы назовемъ апріо́рнымъ или раціональнымъ въ строгомъ смыслѣ слова.

Какого рода доказательства требуетъ нашъ разумъ для обоснованія истины бытія Божія? Такъ какъ, по мнѣнію многихъ философовъ, Божество не можетъ быть предметомъ нашего чувственнаго ощущенія (разумѣя здѣсь ощущенія не только внѣшнихъ, но и внутренняго чувства), то единственно возможнымъ доказательствомъ его существованія остается только второй способъ, — доказательство раціональное. Мы должны вывести истину бытія Божія какъ необходимый логическій результатъ изъ какихъ-либо другихъ положеній, имѣющихъ несомнѣнную достовѣрность для нашего разума. Чтобы такой взглядъ имѣлъ логическую силу и значеніе раціональнаго доказательства, нужно соблюденіе двухъ условій: 1) чтобы выводимая истина (бытія Божія) была дѣйствительнымъ, а не мнимымъ только выводомъ изъ данныхъ положеній, т.-е. чтобы она не содержалась прикровенно въ тѣхъ посылкахъ, изъ которыхъ выводится заключеніе, иначе это уже будетъ не доказательство въ точномъ смыслѣ слова извѣстной истины, а только повтореніе ея въ иной формѣ или разъясненіе ея для нашего сознанія. 2) Другое условіе состоятельности апріо́рнаго доказательства то, чтобы тѣ положенія, изъ

которыхъ выводится или которыми доказывается извѣстная истина, были во всякомъ случаѣ болѣе достовѣрными и несомнѣнными, чѣмъ доказываемая при помощи ихъ истина; въ противномъ случаѣ мы впадемъ въ ту логическую погрѣшность, которая называется petitio principii, когда доказывается какое-либо положеніе тѣмъ, что само еще требуетъ доказательства.

Но выполняютъ ли эти нормальныя требованія раціональнаго доказательства доказательства истины бытія Божія?

Что касается до перваго требованія, то въ подтвержденіе невозможности раціональныхъ доказательствъ бытія Божія, ихъ противники, начиная съ Канта, обыкновенно указываютъ на то обстоятельство, что всякаго рода доказательствамъ этой истины всегда *предшествуетъ* въ нашемъ разумѣ предположеніе этого бытія и что поэтому они не могутъ быть названы раціональнымъ выводомъ какой-либо новой и дотолѣ неизвѣстной истины изъ извѣстныхъ и дознанныхъ положеній. Съ этимъ мнѣніемъ, какъ оно ни кажется опаснымъ для состоятельности доказательствъ бытія Божія, мы должны согласиться и притомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ, именно, что никакое доказательство этого рода не было бы возможнымъ, еслибы въ нашемъ разумѣ не существовало предварительно понятія о Богѣ.

Къ этой мысли ведетъ насъ уже самый процессъ возникновенія въ нашемъ разумѣ опытовъ доказательствъ бытія Божія. Исторія показываетъ, что идея о Богѣ гораздо старше всѣхъ возможныхъ доказательствъ ея истины, даже въ самомъ простомъ и неразвитомъ ихъ видѣ. Подобнаго рода доказательства появляются очень поздно, вслѣдствіе возникшихъ уже сомнѣній въ этой истинѣ; развиваются они мало-по-малу, вообще составляютъ достояніе школы, извѣстны только людямъ знакомымъ съ философіей. Дѣйствительное религіозное сознаніе не знаетъ о нихъ; признаніе бытія Божія въ немъ основывается не на доводахъ разума, но на непосредственномъ чувствѣ и вѣрѣ, подкрѣпляемой авторитетомъ положительныхъ религій. Что было въ жизни рода человѣческаго, то повторяется въ жизни каждаго отдѣльнаго лица; убѣжденіе въ истинѣ бытія Божія возникаетъ въ насъ не изъ умозаключеній разсудка и не изъ философскихъ размышленій о сущности

бытія и о первой его причинѣ; оно раньше ихъ и внѣ области знанія научнаго, не нуждается въ нихъ. Дѣятельность разсудка, и то въ болѣе теоретически развитыхъ личностяхъ, привходитъ впослѣдствіи для разъясненія, повѣрки и подтвержденія существующаго уже въ насъ религіознаго убѣжденія.

Къ тому же заключенію приводитъ насъ кромѣ указаній исторіи и психологическаго наблюденія и анализъ доказательствъ бытія Божія, какъ въ ихъ совокупности, такъ и въ отдѣльности.

Что такое значитъ доказывать извѣстное положеніе? Доказывать — значитъ пріискивать къ данному положенію какія-либо раціональныя основанія, почему мы должны признать это положеніе не случайно возникшимъ въ насъ или принятымъ по довѣрію къ другимъ мнѣніемъ, но мыслію, удовлетворяющею логическимъ требованіямъ достовѣрности. Отсюда видно, что доказывая что либо, мы уже имѣемъ первоначально въ умѣ, какъ данное, то положеніе, которое доказываемъ; это положеніе служитъ какъ исходнымъ началомъ доказательства (его тезисомъ), такъ и его окончательною цѣлью (выводомъ); ибо цѣль нашего доказательства, въ случаѣ его удачи, въ томъ и состоитъ, чтобы возвратиться къ тому положенію, изъ котораго мы вышли, но превративъ его, при помощи раціональнаго изслѣдованія, изъ положенія недоказаннаго въ раціонально обоснованную истину. Апріорное доказательство подчинено тому же закону; оно не есть, какъ утверждаютъ иногда, выводъ совершенно новой и неизвѣстной истины изъ дознанныхъ положеній. Ибо, какимъ образомъ былъ бы возможенъ подобный выводъ, еслибы мы не имѣли ни малѣйшаго предварительнаго понятія о томъ, что мы желаемъ вывести (доказать a priori) изъ данныхъ посылокъ? Такой выводъ могъ бы быть только случайнымъ; извлекая изъ случайно взятыхъ положеній логически заключающіяся въ нихъ послѣдствія, мы могли бы, правда, натолкнуться и на понятіе о Богѣ. Но очевидно также, что подобный способъ апріорнаго вывода истины бытія Божія рѣшительно противорѣчитъ и дѣйствительному ходу нашего мышленія и самому понятію о раціональномъ доказательствѣ, которое требуетъ правильнаго метода въ построеніи доказательства, а не случайнаго блужданія между различными мыслями и положеніями въ надеждѣ получить

какой-либо неожиданный результатъ,—въ видѣ новой истины. Правильный же методъ здѣсь состоитъ въ томъ, что предварительно мы должны имѣть въ виду данный тезисъ (напр. истину бытія Божія) и затѣмъ попытаться оправдать этотъ тезисъ чрезъ приведеніе его въ связь съ какими-либо апріорными истинами нашего разума. И въ области научно-эмпирическаго познанія, производя какой-либо искусственный опытъ (экспериментъ) или наблюденіе надъ явленіемъ природы, мы должны предварительно установить цѣль нашего опыта, ясно формулировать вопросъ, который мы предлагаемъ природѣ и отвѣта на который ждемъ отъ опыта. Иначе, не имѣя яснаго представленія о томъ, чего мы ожидаемъ отъ опыта, производя опыты и наблюденія на авось, мы или не получимъ никакого отвѣта на нашъ вопросъ или отвѣты неудачные и способные ввести насъ въ заблужденіе. Тоже и въ области познанія раціональнаго; чтобы раціональное обоснованіе (доказательство) какой-либо истины было удачно, мы должны имѣть по возможности опредѣленное понятіе объ этой истинѣ; иначе наше мышленіе будетъ не методическимъ и раціональнымъ, а обыденнымъ и ненаучнымъ мышленіемъ, которое можетъ иногда привести насъ къ правильному мнѣнію о вещахъ, но не къ достовѣрно научному знанію. Отсюда видно, что самый процессъ раціональнаго доказательства бытія Божія возможенъ только при предположеніи существованія этой истины въ нашемъ умѣ.

Такое заключеніе подтверждаетъ и анализъ изложенныхъ нами частныхъ доказательствъ бытія Божія. Изъ этихъ доказательствъ прежде всего мы должны исключить онтологическое, психологическое и историческое, такъ какъ они ясно и прямо исходятъ изъ предположенія идеи о Богѣ какъ факта, даннаго въ личномъ и общечеловѣческомъ сознаніи: они стараются только оправдать истину этого факта, первое—путемъ метафизическимъ, второе—психологическимъ, послѣднее—указаніемъ на его всеобщность. Взглянемъ на остальныя доказательства. Космологическое, повидимому, исходитъ изъ факта, неимѣющаго ничего общаго съ идеею о Богѣ; изъ замѣчаемой повсюду ограниченности, условности и несовершенства вещей оно заключаетъ къ необходимости признать первую и безусловную причину міра. Но здѣсь возникаютъ вопросы: 1) могли

ли бы мы имѣть понятіе объ ограниченности, условности и несовершенствѣ бытія, еслибы въ насъ не было, хотя смутнаго, понятія о бытіи неограниченномъ и всесовершенномъ? 2) Еслибы такое понятіе и было возможно, то имѣли ли бы мы тогда логическое право заключать отъ бытія условнаго къ безусловному? На тотъ и другой вопросъ мы должны дать отрицательный отвѣтъ. Понятія условнаго и безусловнаго, конечнаго и безконечнаго, несовершеннаго и совершеннаго суть понятія коррелятивныя, одно другое предполагающія и немыслимыя одно безъ другаго. Какимъ образомъ я могъ бы имѣть понятіе объ условности, ограниченности и недостаткахъ вещей, еслибы во мнѣ не было нѣкотораго понятія о бытіи неограниченномъ и безусловномъ? Какимъ образомъ, скажемъ съ Декартомъ, я могъ бы знать, что я и другія вещи несовершенны, еслибы не имѣлъ идеи о существѣ болѣе совершенномъ, чѣмъ мое и окружающихъ меня вещей, по сравненію съ которымъ я сознавалъ бы недостатки, какъ своей, такъ и внѣшней природы?—Но если даже предположимъ, что въ разумѣ первоначально и самостоятельно существуетъ понятіе о конечномъ и условномъ независимо отъ идеи безусловнаго, то отъ этого понятія, однимъ путемъ умозаключенія, мы не могли бы перейти къ понятію Существа безконечнаго и безусловнаго. Единственное понятіе, какого здѣсь можетъ достигнуть разумъ—это простое отрицаніе условнаго и ограниченнаго. Съ этимъ отрицательнымъ понятіемъ нѣкоторые дѣйствительно старались осуществить идею безусловнаго; но мы видѣли несостоятельность этого мнѣнія *). Здѣсь замѣтимъ лишь то, что еслибы безусловное, къ которому можетъ придти разумъ, не имѣло передъ собою ничего кромѣ условнаго и ограниченнаго даннаго во внѣшнемъ и внутреннемъ опытѣ,—еслибы оно было отрицательнымъ понятіемъ послѣдняго, то идея о Богѣ никоимъ образомъ не могла бы возникнуть въ нашемъ умѣ. Такое отрицательное понятіе было бы отрицаніемъ всякаго понятія о Богѣ какъ о реально сущемъ безусловномъ объектѣ; потому что совершенно немыслимо допустить, чтобы какимъ-либо процессомъ мышленія это отрицательное понятіе небытія вне-

*) Стр. 333; 355 и слѣд.

запно превратилось въ положительное — въ идею Существа абсолютно сущаго съ совершеннымъ забвеніемъ его настоящаго смысла; для такого превращенія нѣтъ никакого повода, никакой ни логической, ни психологической возможности. Если же, въ дѣйствительности, нашъ разумъ отъ конечнаго и условнаго, даннаго въ опытѣ, заключаетъ къ реальному и положительному безусловному, не данному въ опытѣ, то это оттого, что въ немъуже дана идея абсолютнаго Существа; путемъ космологическаго довода нашъ разумъ только оправдываетъ ее наблюденіемъ надъ свойствомъ вещей условныхъ и ограниченныхъ,— подверждаетъ, что эти вещи суть, дѣйствительно, условныя и ограниченныя, не соотвѣтствующія той идеѣ безусловнаго, которую онъ носитъ въ своемъ умѣ. Итакъ, мы должны признать, что въ космологическомъ доказательствѣ идея безусловнаго (божества), если и не предшествуетъ, какъ полагаетъ Декартъ, то, во всякомъ случаѣ, дана вмѣстѣ и неразрывно съ идеею условнаго въ нашемъ умѣ и, поэтому, не можетъ быть апріорнымъ выводомъ изъ этого послѣдняго.

Не счастливѣе ли въ этомъ отношеніи будутъ остальныя доказательства: телеологическое, гносеологическое и нравственное? Можетъ-быть въ нихъ мы дѣйствительно исходимъ изъ такихъ посылокъ, въ которыхъ не дано и съ которыми не соединено ни малѣйшаго скрытаго предположенія бытія Божія и оно вытекаетъ черезъ нихъ въ видѣ новой истины, что̀ и требуется отъ раціональнаго доказательства? Въ доказательствѣ телеологическомъ, человѣкъ, разсматривая предметы и явленія природы, замѣчая въ нихъ законосообразность, совершенство, красоту, повинуясь логическому требованію разума искать причины явленій, приходитъ къ предположенію *первой* причины міра, а подъ вліяніемъ того же требованія— искать достаточной причины, приходитъ къ мысли, что эта причина не есть частная и ограниченная, но *всесовершенная* и абсолютная—Богъ. Обратимъ вниманіе на понятія: *первая, всесовершенная* причина. Дѣйствительно ли къ этимъ понятіямъ неизбѣжно ведетъ законъ достаточнаго основанія, еслибы въ нашемъ разумѣ въ видѣ посылки было дано только представленіе о бытіи частномъ, ограниченномъ и несовершенномъ? Наша мысль, не нарушая этого закона, могла бы остановиться на ближайшихъ причинахъ данныхъ явленій, на причинахъ такъ-называемыхъ вторичныхъ, какъ и теперь не только въ

обыденной жизни, но и въ сферѣ эмпирическаго познанія, останавливается на нихъ и ими удовлетворяется. По мнѣнію многихъ философовъ, познаніе первыхъ и абсолютныхъ причинъ не только не вызывается какими-либо требованіями знанія, но въ сущности противорѣчитъ его интересамъ *). Далѣе, положимъ, нашъ разумъ не удовлетворится ближайшими причинами явленій: что можетъ заставить его искать *одной*, послѣдней причины, а не довольствоваться рядомъ причинъ, одна другую условливающихъ и идущихъ въ безконечность? По мнѣнію Канта, такой способъ воззрѣнія не только не противорѣчитъ законамъ разсудка, но даже болѣе содѣйствуетъ расширенію нашего познанія въ области научной, чѣмъ воззрѣніе противоположное. Положимъ, далѣе, что нашъ разумъ изъ двухъ равно возможныхъ для него предположеній — признать безконечную цѣпь причинъ или одну абсолютную, послѣднюю причину, почему либо остановился на послѣднемъ. Есть ли для разума принудительная логическая необходимость при опредѣленіи этой причины выходить за границы извѣстнаго ему міроваго бытія и искать причины отличной отъ міра и всесовершенной? При разборѣ космологическаго доказательства мы видѣли, что такая абсолютная причина бытія могла бы быть найдена и въ самомъ мірѣ какъ его собственная, субстанціальная основа, будемъ ли мы представлять эту основу вещественною (матеріализмъ) или духовною (идеализмъ). Если нашъ разумъ, несмотря на естественную возможность или ограничиваться изслѣдованіемъ ближайшимъ только причинъ явленій или останавливаться на первопричинахъ, не имѣющихъ ничего общаго съ живою идеею о Богѣ, тѣмъ не менѣе путемъ разсмотрѣнія природы приходитъ къ понятію высочайше разумнаго Виновника міра, то это зависитъ отъ того, что

*) Эта мысль, первое зерно которой находимъ у Бакона, получила полное свое развитіе въ столь распространенномъ въ наше время позитивизмѣ и въ родственныхъ съ нимъ агностицизмѣ и релятивизмѣ. Всѣ эти направленія въ стремленіи отыскивать первыя и абсолютныя причины вещей видятъ величайшую опасность для знанія и заблужденіе нашего ума. Всѣ эти причины (въ томъ числѣ и абсолютная первопричина бытія),—пустыя и ни къ чему непригодныя метафизическія фикціи. Но если и существуютъ такія причины, то для познанія онѣ совершенно недоступны и безполезны. Дѣло положительнаго знанія изученіе ближайшей связи и законовъ явленій, данныхъ въ опытѣ—того, что прежде называли вторичными причинами.

ему уже предносится идея о такомъ Существѣ, а раціональное разсмотрѣніе природы и ея явленій только подтверждаетъ и разъясняетъ эту идею.

Послѣ сказаннаго нами о доказательствахъ космологическомъ и телеологическомъ намъ нѣтъ особой нужды останавливаться на остающихся, —гносеологическомъ и нравственномъ. Очевидно, эти доказательства возможны и имѣютъ значеніе только при предварительномъ существованіи въ нашемъ разумѣ идей,—объ абсолютномъ всесовершенномъ знаніи и объ абсолютномъ нравственномъ совершенствѣ, иначе предполагаютъ идею абсолютнаго. Еслибы этой идеи въ насъ не было, то въ насъ не возникло бы и вопроса объ условіяхъ возможности вполнѣ достовѣрнаго знанія и полнаго нравственнаго совершенства,—вопроса, рѣшеніе котораго и приводитъ насъ къ заключенію, что то и другое возможно лишь съ признаніемъ истины бытія Существа всесовершеннаго. Итакъ, мы должны признать, что существующія доказательства бытія Божія не удовлетворяютъ нормѣ строгаго раціональнаго доказательства, такъ какъ они предполагаютъ за собою понятіе о Богѣ, и это понятіе болѣе или менѣе незамѣтно входитъ въ посылки доказательства, по крайней мѣрѣ, значительно вліяетъ на самый ходъ доказательства, направляя его именно къ тому заключенію, къ которому можетъ-быть и не пришелъ бы нашъ разумъ, еслибы оно не было подсказано идеею о Богѣ.

Удовлетворяютъ ли теперь доказательства бытія Божія второму выставленному нами требованію раціональнаго довода, чтобы посылки или положенія, изъ которыхъ выводится истина Божія, обладали такою несомнѣнною достовѣрностью, которая служила бы ручательствомъ достовѣрности и выводимой изъ нихъ истины, которая, очевидно, предполагаетсяне столь достовѣрною, такъ какъ она имѣетъ нужду въ доказательствѣ, въ приведеніи ея въ связь съ болѣе достовѣрными положеніями. Эти посылки или основоположенія доказательствъ бытія Божія намъ извѣстны. Онтологическое доказательство исходитъ изъ того положенія, что необходимымъ понятіямъ нашего мышленія должна соотвѣтствовать дѣйствительность; слѣдовательно, и необходимому понятію нашего разума о Богѣ должно соотвѣтствовать его реальное бытіе. Космологическое,—что цѣпь взаимно условливающихъ другъ друга причинъ не можетъ

простираться въ безконечность; слѣдовательно, должна быть признана причина первая и безусловная. Телеологическое,— что въ мірѣ есть порядокъ, цѣлесообразность, красота; слѣдовательно, должна быть высочайшая, разумная причина міра. Психологическое исходитъ изъ факта существованія въ насъ апріорной идеи о Богѣ и единственно возможное объясненіе этого факта находитъ въ признаніи бытія Существа высочайшаго. Историческое основывается на положеніи: въ чемъ согласны всѣ и всегда, то мы должны признавать несомнѣнною истиною; слѣдовательно, такое же значеніе должно имѣть и всеобщее убѣжденіе людей въ бытіи Божіемъ. Нравственное утверждаетъ, что въ насъ есть прирожденный нравственный законъ и что въ мірѣ нѣтъ нормальнаго соотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, отсюда вытекаетъ необходимость признать бытіе верховнаго Законодателя и Мздовоздаятеля. Но расматривая эти положенія, которыя должны служить основаніемъ для вывода истины бытія Божія, можемъ ли мы сказать, что они имѣютъ безусловную принудительную силу для мышленія, представляютъ собою нѣчто въ родѣ аксіомъ, никакое сомнѣніе въ которыхъ невозможно? Очевидно, нѣтъ. На ряду съ этими основоположеніями стоятъ другія имъ противоположныя и до сихъ поръ отстаиваютъ свое право существованія въ философскомъ мірѣ. Такъ, ученіе о соотвѣтствіи нашего мышленія бытію и объективномъ значеніи необходимыхъ понятій и идей нашего разума, встрѣчаетъ сильнѣйшее противодѣйствіе въ субъективномъ идеализмѣ, признающемъ за этими понятіями и идеями одно лишь формальное значеніе въ области нашего познанія. Основаніе космологическаго аргумента,—немыслимость безконечнаго преемства причинъ, теряетъ свое значеніе съ точки зрѣнія критической философіи Канта. Цѣлесообразность міра отвергается въ эмпирической философіи и та же самая природа, которая для однихъ мыслителей представляетъ очевидныя доказательства премудрости и благости Творца, для другихъ въ своихъ, кажущихся неразумными, явленіяхъ подаетъ поводъ къ возраженіямъ не только противъ этихъ свойствъ, но противъ самаго существованія Виновника міра. Всеобщность религіи — фактъ далеко не единогласно признаваемый философами, не говоря уже о признаніи всеобщаго согласія

людей за критерій истины. То же должно сказать и о прирожденности идей о Богѣ и нравственности и о несоотвѣтствіи на землѣ между нравственною дѣятельностію и счастіемъ.

Что всѣ эти, противорѣчащія основоположеніямъ доказательствъ бытія Божія, воззрѣнія оказываются несостоятельными при ближайшемъ ихъ разсмотрѣніи, это, конечно, справедливо и несостоятельность большей части ихъ указана нами въ изложеніи этихъ доказательствъ. Но во всякомъ случаѣ для общей оцѣнки разсматриваемыхъ нами доказательствъ здѣсь важно для насъ то, что основоположенія ихъ не имѣютъ того значенія, какое было бы желательно для чисто раціональнаго доказательства, какъ вывода изъ положеній вполнѣ несомнѣнныхъ.

Но, можетъ-быть, не имѣя достовѣрности абсолютной, они имѣютъ достовѣрность относительную въ томъ смыслѣ, что представляютъ собою положенія сравнительно болѣе и тверже обоснованныя, чѣмъ выводимая изъ нихъ истина. Но и этого сказать нельзя. Здѣсь обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что тѣ самыя положенія, которыми доказывается истина бытія Божія, въ свою очередь могутъ (и были иногда) доказываемы истиною бытія Божія, какъ болѣе несомнѣнною и твердою. Такъ напр. убѣжденіе въ истинности нашего мышленія и его законовъ служитъ необходимымъ предположеніемъ состоятельности и самыхъ доказательствъ бытія Божія; но въ то же время полное убѣжденіе въ истинѣ нашего мышленія возможно только при предположеніи истины бытія Божія. Такъ напр. Декартъ истину нашего мышленія доказывалъ тѣмъ, что Богъ не могъ дать намъ законовъ познанія обманчивыхъ и ведущихъ къ заблужденію. Изъ того, что все въ мірѣ устроено разумно, мы заключаемъ о Богѣ, какъ всесовершенномъ Виновникѣ міра; для объясненія фактовъ кажущейся неразумности и нецѣлесообразности (напр. физическихъ бѣдствій) мы прибѣгаемъ къ идеѣ о Богѣ и заключаемъ, что невозможно, чтобы въ мірѣ, какъ произведеніи премудраго Творца, могло быть что-либо безцѣльное и безсмысленное; слѣдовательно и явленія, кажущіяся намъ неразумными, въ дѣйствительности имѣютъ какую-либо цѣль. Но и независимо отъ этого, равномѣрность и равноправность передъ судомъ разума доказываемой истины (бытіе Божіе) и доказывающихъ

ее положеній видна уже изъ того, что возраженія, которыя могутъ быть выставлены противъ нея, нисколько не сильнѣе тѣхъ возраженій, какія могутъ быть выставлены противъ каждаго изъ основоположеній доказательствъ бытія Божія. Можно даже сказать болѣе, что доказываемая истина въ этомъ отношеніи имѣетъ даже преимущество предъ ними. Такъ напр. можно приводить довольно сильные аргументы противъ соотвѣтствія нашего мышленія дѣйствительности, противъ цѣлесообразности міра, противъ всеобщности религіи и пр.; но что касается до истины бытія Божія самой по себѣ, то даже Кантъ, не признававшій значенія за доказательствами бытія Божія, призналъ за несомнѣнное, что и противоположнаго положенія, т.-е. небытія Божества, доказать нельзя.

Изъ всего доселѣ сказаннаго нами слѣдуетъ, что если къ доказательствамъ бытія Божія прилагать строго логическую мѣрку апріорно-раціональнаго доказательства, то они не выдерживаютъ критики, такъ какъ въ нихъ, съ одной стороны, истина, выводимая въ заключеніи, предполагается въ посылкахъ, съ другой—самыя посылки не имѣютъ той аксіоматической неоспоримости, какая требуется для полной состоятельности выводимаго изъ нихъ заключенія.

Но въ такомъ случаѣ, если строго раціональныя доказательства бытія Божія невозможны, то не должны ли мы остановиться на второмъ изъ указанныхъ нами способовъ доказательства существованія какого-либо объекта,—способѣ, который мы назвали эмпирическимъ? Если доказательство бытія Божія возможно, то оно возможно только въ томъ же смыслѣ, въ какомъ возможно для насъ вообще убѣжденіе въ существованіи внѣшнихъ предметовъ, въ смыслѣ непосредственнаго ощущенія дѣйствій ихъ на нашъ духъ, сознанія впечатлѣнія, производимаго ими на наши чувства.

Противъ возможности такого рода доказательства по отношенію къ истинѣ бытія Божія обыкновенно возражаютъ, что оно пригодно только для удостовѣренія существованія предметовъ внѣшняго опыта, дѣйствующихъ на наши чувства, безконечное же, какъ учитъ Кантъ, не можетъ быть предметомъ какого бы то ни было опыта или ощущенія для существа конечнаго. Но то, что невозможно для опыта внѣшняго, вполнѣ возможно для опыта внутренняго, если только мы не

станемъ односторонне ограничивать его сознаніемъ собственныхъ психическихъ состояній, но предположимъ въ духѣ человѣческомъ возможность сознанія и непосредственнаго ощущенія воздѣйствій не только внѣшняго, чувственнаго, но и сверхчувственнаго міра.

Доказать несомнѣнную истину этого предположенія составляло задачу нашихъ изслѣдованій о происхожденіи идеи о Богѣ *). Надѣемся, что на основаніи какъ анализа идеи о Богѣ, такъ и всесторонняго критическаго изслѣдованія различныхъ теорій ея происхожденія, мы имѣемъ полное право остановиться на томъ окончательномъ результатѣ, что первоначальное и существенное основаніе нашей увѣренности въ истинѣ бытія Божія заключается въ непосредственномъ ощущеніи нами божественнаго воздѣйствія на насъ, которое такъ же и съ такою же силою убѣдительности удостовѣряетъ для насъ бытіе Божіе, какъ дѣйствіе предметовъ внѣшнихъ на наши чувства — ихъ реальное существованіе. Богъ, скажемъ словами Якоби, непосредственно даетъ ощущать себя и близокъ къ намъ въ нашемъ собственномъ духѣ точно такъ же, какъ природа даетъ ощущать себя и близка къ намъ въ нашемъ собственномъ тѣлѣ. Поэтому мы можемъ дерзнуть на смѣлое слово, что въ Бога мы вѣримъ потому, что *видимъ* Его, хотя, конечно, не тѣлесными очами.

Отсюда видно, что первоначальное и коренное доказательство бытія Божія есть, по существу своему, эмпирическое, основанное на непосредственномъ ощущеніи нами божественнаго воздѣйствія. Какъ первоначальное, оно должно лежать въ основѣ всѣхъ другихъ возможныхъ доказательствъ этой истины и предварять ихъ, — и этимъ объясняется то указанное нами явленіе, что понятіе о Богѣ составляетъ скрытое предположеніе всѣхъ доказательствъ бытія Божія. Какъ эмпирическое, оно обладаетъ особою, непосредственною силою убѣдительности и эта убѣдительность возрастаетъ въ той мѣрѣ, въ какой яснѣе и живѣе становится въ насъ ощущеніе божественнаго, и въ какой мѣрѣ развивается въ насъ богосо-

*) См. изслѣдованіе: „Религія, ея сущность и происхожденіе“ (Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 2. вып. 1. стр. 298 и слѣд.), особенно же статью подъ заглавіемъ „Метафизическій анализъ идеальнаго познанія“ въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за 1888 и 1889 г.

знаніе *). Но въ такомъ случаѣ, какое же значеніе могутъ имѣть всѣ другія доказательства бытія Божія, надъ разработкою которыхъ такъ тщательно трудились философы — теисты? Не должны ли мы, вмѣстѣ съ Якоби, видѣть въ нихъ только доказательства безплодныхъ усилій разума доказать недоказуемую раціонально истину,—усилія, не только не

*) Вотъ почему мы вполнѣ можемъ согласиться съ мыслію, что изъ доказательствъ бытія Божія „самое сильное есть сознаніе въ себѣ дѣйствія Божія, когда человѣкъ ведетъ богоподобную жизнь... Кто сознаетъ въ себѣ дѣйствія Божіи, въ томъ никакія сомнѣнія не поколеблютъ увѣренности, что Богъ есть. Когда человѣкъ, по величію своего духа, стремящагося къ истинному, доброму и прекрасному, обрѣлъ своего Бога, то онъ посредствомъ божественной жизни получаетъ высшую увѣренность въ бытіи Бога,—иначе сказать, пріобрѣтаетъ потребность вѣры въ такое Существо, которое есть высочайшая истина, святость и красота или блаженство. Божественная жизнь, раскрывшаяся въ человѣкѣ, дѣлаетъ для него необходимостію — вѣрить въ Бога, и тогда возводитъ человѣка на степень святой высочайшей увѣренности, когда онъ крѣпко рѣшается и твердо хочетъ такъ мыслить, желать, дѣйствовать, какъ бы непрестанно око Вѣчнаго было свидѣтелемъ всѣхъ его мыслей, желаній и поступковъ... Такая жизнь для духа человѣческаго есть optima demonstratio Dei (наилучшее доказательство бытія Божія). Потому что, кто такъ живетъ, тотъ чрезъ общеніе моего ума, сердца и воли съ высочайшею истиною, святостію и высочайшимъ благомъ своего духа, непрестанно становится ближе, знакомѣе, такъ сказать, съ нимъ. А это сближеніе, это опытное взаимодѣйствіе, это, съ одной стороны, привлеченіе силы Божіей, съ другой — подаяніе ея, съ одной стороны, вопросъ, съ другой—отвѣтъ, съ одной—исканіе, съ другой—удовлетвореніе, это сближеніе съ Богомъ сдѣлаетъ рѣшительно невозможнымъ всякое сомнѣніе въ бытіи Его. Какъ чувственный человѣкъ не можетъ сомнѣваться въ бытіи воздуха, который онъ безпрестанно вдыхаетъ; такъ и духовный человѣкъ не можетъ усомниться въ бытіи Бога, когда изъ него почерпаетъ высшую жизнь свою. Чрезъ непрестанное возвышеніе къ Богу и оживленіе Имъ человѣкъ получаетъ столько свѣта, жизни, твердости во всѣхъ своихъ поступкахъ, столько господства надъ собою, что онъ осязательно чувствуетъ бытіе Подателя всѣхъ благъ... Для него открывается Богъ необходимо, несомнѣнно существующимъ благомъ, какъ виновникъ и податель истиннаго познанія, какъ высочайшая святость и правда и мздовоздатель святости и, наконецъ, какъ высочайшее блаженство и въ себѣ самомъ и для всѣхъ сотворенныхъ существъ. Итакъ, наилучшій путь увѣренности въ бытіи Божіемъ можетъ заключаться въ этихъ немногихъ словахъ: живи такъ, какъ бы ты жилъ предъ очами Божіими, и ты не усомнишься, что есть Богъ; содѣлай себя образомъ Божества,—и ты будешь видѣть въ образѣ Первообразъ". (Лекціи по умозрительному богословію. Проф. Протоіерея Ѳ. А. Голубинскаго, 1868, стр. 79—83).

приносящія пользы для этой истины, но самою слабостью своею компрометирующія ее, угрожающія опасностью поколебать вѣру въ нее у тѣхъ лицъ, которыя въ разумѣ ищутъ опоры своимъ убѣжденіямъ, считаютъ истиною только то, что можетъ быть раціонально доказано?

Но такое заключеніе было бы поспѣшнымъ и несогласнымъ съ дѣйствительнымъ характеромъ того самаго, основаннаго на ощущеніи воздѣйствія Божества на нашъ духъ, доказательства, которое мы назвали эмпирическимъ.

Прежде всего, всякаго рода эмпирическое доказательство для состоятельности необходимо требуетъ, чтобы ощущеніе воздѣйствія на насъ внѣшняго объекта было живо и ясно и обладало достаточною принудительною силою, чтобы мы могли быть несомнѣнно увѣрены, что такой-то предметъ дѣйствительно существуетъ. Такъ, напримѣръ, если нашъ глазъ видитъ какой-либо предметъ смутно, тускло и въ неясныхъ очеркахъ, то и наше эмпирическое познаніе о немъ окажется очень слабымъ и недостаточнымъ и можетъ дойти даже до сомнѣнія въ его существованіи. Раждается вопросъ: не можетъ ли быть подобнаго случая и съ тѣмъ ощущеніемъ сверхчувственнаго бытія, которое лежитъ въ основѣ эмпирическаго доказательства бытія Божія? Что подобный случай, дѣйствительно, имѣетъ мѣсто, это до очевидности подтверждается фактическою неясностію богосознанія у большей части людей. Иначе, не возможны были бы ни сомнѣнія въ истинѣ бытія Божія и отрицаніе ея, ни вопросы о томъ, существуютъ ли у тѣхъ или другихъ племенъ рода человѣческаго слѣды религіозной идеи, ни самыя попытки доказать бытіе Божіе; ибо кому могло бы придти на мысль доказать то, что само собою очевидно?

Не станемъ входить здѣсь въ разъясненіе вопроса, отъ чего могла произойти такая неясность ощущенія сверхчувственнаго. Но разъ мы признали ее какъ фактъ, мы признали, вмѣстѣ съ тѣмъ, и недостаточность эмпирическаго доказательства бытія Божія. Такого рода недостаточность обнаруживается прежде всего въ томъ, что оно не можетъ имѣть

всеобщей, одинаково обязательной для всѣхъ принудительной силы. Степени богосознанія въ человѣкѣ, зависящія отъ субъективныхъ условій его умственной, преимущественно же, религіозной жизни, чрезвычайно разнообразны; поэтому и доказательство, о которомъ мы говоримъ, можетъ имѣть чрезвычайно разнообразное значеніе, судя по различію субъективныхъ состояній человѣка. Тогда какъ для одного, въ которомъ едва теплится слабая искра богосознанія, оно нисколько не предотвращаетъ сомнѣній въ истинѣ бытія Божія и даже рѣшимости отрицать его, для другаго съ сильно развитымъ нравственнымъ и религіознымъ чувствомъ оно является самымъ убѣдительнымъ и неопровержимымъ доказательствомъ бытія Божія*). Но такой недостатокъ эмпирическаго доказательства бытія Божія естественно ведетъ къ мысли о необходимости восполненія его изъ другаго источника познанія кромѣ опыта; такимъ источникомъ и служитъ для насъ разумъ. Въ чемъ же могутъ состоять здѣсь услуги разума? Такъ какъ главный недостатокъ непосредственнаго ощущенія бытія Божія состоитъ въ недостаточной его ясности, живости и отсюда—живой непосредственной убѣдительности, то первое, чего мы въ правѣ ожидать здѣсь, есть *разъясненіе* болѣе или менѣе смутной для большинства людей идеи о Богѣ. Но разъясненіе первоначальныхъ элементовъ нашего познанія — представленій и идей есть существенная задача разума. Разумъ часто опредѣляютъ какъ способность *понятій,* въ отличіе отъ способностей представленія и идеальнаго созерцанія; но понять, что такое предметъ есть, что̀ иное значитъ, какъ не представить его въ ясныхъ и опредѣленныхъ чертахъ? Если же по отношенію къ истинѣ бытія Божія мы, очевидно, имѣемъ нужду въ разъясненіи ея, то отсюда

---

*) Поэтому относительно „самаго сильнаго опытнаго доказательства“ бытія Божія, основаннаго на сознаніи въ себѣ дѣйствія Божія, профессоръ Ѳ. А. Голубинскій справедливо замѣчаетъ: это доказательство по дѣйствительности своей не есть всеобщее; но по тому предназначенію, чтобы всѣ люди вели богоподобную жизнь, оно есть всеобщее. Назначеніе всѣхъ—выражать въ себѣ совершенства высочайшаго Существа, одушевляться силою Его, непрестанно съ полною готовностію исполнять Его волю,—такое предназначеніе всеобще. Но въ дѣйствительности этотъ доводъ можно заимствовать отъ примѣра только немногихъ избранныхъ; а онъ-то сильнѣе другихъ увѣряетъ въ бытіи Божіемъ. „Умозрит. Богословіе“. М. 1868. 79.

сама собою вытекаетъ и необходимость раціональнаго обоснованія ея. Въ какой мѣрѣ эта цѣль дѣйствительно достигается разумомъ— отвѣтомъ служатъ изложенныя нами доказательства бытія Божія. Во всякомъ случаѣ, мы должны признать за ними ту несомнѣнную заслугу, что *понятіе* о Богѣ, которое составляетъ общій результатъ всѣхъ ихъ, по своей ясности, отчетливости и правильности превосходитъ тѣ смутныя и неясныя представленія о сверхчувственномъ, въ формѣ которыхъ является намъ идея о Богѣ у большинства людей. Противоположное воззрѣніе на раціональныя доказательства бытія Божія, умаляющее, даже уничтожающее всякое ихъ значеніе въ сравненіи съ эмпирическимъ, какъ единственно возможнымъ и достовѣрнымъ (что мы видѣли у Якоби), можетъ основываться только на смѣшеніи нормальнаго или идеальнаго способа убѣжденія въ бытіи Божіемъ съ дѣйствительнымъ. Если бы то непосредственное ощущеніе Божества, которое должно составлять идеальную принадлежность нашего духа, одинаково предназначеннаго къ познанію не только міра чувственнаго, но и сверхчувственнаго, мы имѣли въ формѣ живаго и яснаго *созерцанія* Божества, не возмущеннаго никакою субъективною примѣсью, то ни въ какихъ доказательствахъ бытія Божія для насъ не было бы нужды. Но пока этого нѣтъ, они сохраняютъ полное значеніе, какъ способы разъясненія истины бытія Божія и сообщенія чрезъ то бо̀льшей силы и убѣдительности нашему первоначальному, непосредственому убѣжденію въ ней.

Другой недостатокъ эмпирическаго доказательства бытія Божія, который вызываетъ необходимость дополненія его раціональными, состоитъ въ томъ, что будучи вполнѣ твердымъ и надежнымъ основаніемъ вѣры въ Бога для достаточно интенсивнаго и живаго религіознаго чувства, оно, по самому характеру своему, не удовлетворяетъ запросамъ высшаго, философскаго знанія. Въ сущности оно основывается на непосредственномъ убѣжденіи въ истинѣ бытія Божія. Но задача философіи въ томъ и состоитъ, что нашъ разумъ, неудовлетворяясь непосредственными убѣжденіями, старается критически изслѣдовать ихъ и затѣмъ раціонально обосновать

(доказать) эти убѣжденія, составляющія исходныя начала не только религіозной вѣры, но и всего нашего познанія. О необходимости такого раціональнаго обоснованія истины бытія Божія мы уже имѣли случай говорить. Дѣйствительно, отвергать такое обоснованіе, въ виду ли то особенной важности этой истины или обереганія святыни вѣры отъ разлагающаго анализа знанія, значитъ, не только отрицать права философіи на изслѣдованіе одного изъ важнѣйшихъ ея вопросовъ, но и наводить тѣнь сомнѣнія на самую эту истину. Въ самомъ дѣлѣ, если для одного отрицаніе возможности раціональныхъ доказательствъ бытія Божія будетъ говорить только о слабости и несостоятельности разума въ области религіозной вѣры, то для другаго не будетъ ли служить оно знакомъ безсилія самой вѣры и косвеннымъ признаніемъ ея несостоятельности передъ судомъ разума? Доказательства бытія Божія— то же, что раціональныя основанія вѣры въ Бога. Слѣдовательно, признаніе, что бытіе Божіе не можетъ быть раціонально доказано, не равносильно ли будетъ признанію, что въ разумѣ нѣтъ никакихъ основаній религіозной вѣры, что она, поэтому, не можетъ быть оправдана съ точки зрѣнія разума?

Въ нашемъ изслѣдованіи о доказательствахъ бытія Божія мы, надѣемся, достаточно доказали несостоятельность такого предположенія. Мы видѣли, что истина бытія Божія есть не только истина непосредственнаго убѣжденія и религіозной вѣры, но и истина, удовлетворяющая требованіямъ философскаго знанія. Но въ такомъ случаѣ, какъ согласить этотъ выводъ съ тѣмъ, въ существѣ раздѣляемымъ и нами мнѣніемъ, что для этой истины невозможно строго раціональное, апріорное доказательство? Не обезсиливаемъ ли мы этимъ значеніе изложенныхъ нами доказательствъ, такъ какъ отсюда, повидимому, слѣдуетъ, что эти доказательства суть не строго философскія, а какого-то другаго типа, что̀ и имѣютъ въ виду нѣкоторые философы, называя ихъ не строго научными, популярными?

Очевидно, весь вопросъ здѣсь въ томъ, что̀ именно называется научнымъ, философскимъ, раціональнымъ доказательствомъ? Кантъ и слѣдующіе за нимъ здѣсь философы подъ именемъ такого доказательства разумѣютъ единственно выводъ

извѣстной истины изъ a priori даннаго положенія безъ всякой помощи опыта и независимо отъ него. Образцы подобнаго рода доказательствъ даетъ намъ математика, а примѣненіе такого способа доказательства, впрочемъ, неудачное, находимъ въ философіи Спинозы. Предъявляя требованіе такого рода доказательствъ къ философіи, Кантъ, какъ извѣстно, думалъ разрушить и обратить въ ничто всю такъ-называемую метафизику, такъ какъ всѣ положенія ея съ этой точки зрѣнія оказались недоказанными, несостоятельными; истина бытія Божія подверглась той же участи. Мнѣніе Канта о нерацiональномъ, нефилософскомъ характерѣ доказательствъ бытія Божія тѣмъ казалось опаснѣе для нихъ, что въ сущности онъ стоялъ здѣсь на одной точкѣ зрѣнія съ ихъ защитниками. Въ прежней, до-кантовской метафизикѣ смотрѣли на эти доказательства, какъ на чисто раціональныя и при всемъ различіи сужденій относительно каждаго изъ нихъ въ отдѣльности, была господствующею мысль, что бытіе Божіе можно доказать въ томъ смыслѣ, что можно вывести его a priori изъ чистыхъ понятій разсудка *). Но какъ скоро Кантъ открылъ, что понимаемыя такъ доказательства бытія Божія не имѣютъ силы, такъ какъ въ нихъ въ посылкахъ уже предполагается доказываемая истина, то это открытіе показалось смертнымъ приговоромъ противъ всякаго подобнаго рода доказательствъ. Но вопросъ въ томъ, вѣрна ли самая мысль, будто истинно научнымъ, раціональнымъ, философскимъ доказательствомъ можетъ-быть только апріорный выводъ одной истины изъ другой.

Эту мысль нельзя признать вѣрною даже въ томъ случаѣ, если станемъ смотрѣть на дѣло съ чисто формальной, логической точки зрѣнія. Логика, какъ извѣстно, различаетъ два главные типа раціональныхъ доказательствъ, прямое и косвенное (аналогическое, argumentum ad impossibile, ad absurdum). Сущность втораго рода доказательства состоитъ въ указаніи ложности, немыслимости положенія, противорѣчащаго данному

*) Отсюда преувеличеніе значенія онтологическаго доказательства, какъ вполнѣ будто бы апріорнаго; отсюда возраженіе Канта противъ телеологическаго доказательства, что оно есть собственно эмпирическое и индуктивное, и потому нефилософское.

тезису. Какъ та, такъ и другая форма доказательства, по мнѣнію многихъ логиковъ, имѣютъ одинаковую доказательную силу, такъ какъ отрицаніе отрицанія даннаго положенія въ сущности есть то же, что его утвержденіе. Поэтому, истина, надлежащимъ образомъ доказанная путемъ косвеннымъ, справедливо считается истиною вполнѣ раціонально доказанною. Отсюда, еслибы доказательства бытія Божія по своему логическому типу дѣйствительно были косвенными доказательствами, достигающими только опроверженія мнѣній, противорѣчащихъ этой истинѣ, какъ думаютъ нѣкоторые *), то и въ такомъ случаѣ это не лишило бы ихъ философскаго значенія.

Но и независимо отъ формы, самое содержаніе доказательствъ въ области философскаго знанія показываетъ, что они не могутъ быть названы апріорными въ безусловномъ смыслѣ. Апріорное доказательство есть логическій выводъ слѣдствія изъ даннаго положенія; чтобы этотъ выводъ имѣлъ

---

*) Такъ Дробишъ (Neue Darstellung der Logik. 1863 153) считаетъ косвеннымъ даже онтологическое доказательство, которое издавно считалось прямымъ. Анзельмъ, говоритъ онъ, опредѣляетъ Бога какъ id, quo maius cogitari non potest и утверждаетъ, что вслѣдствіе этого опредѣленія Богъ не можетъ быть однимъ только представленіемъ (in solo intellectu esse), но вмѣстѣ и дѣйствительно долженъ существовать (in re esse). Потому что, такъ заключаетъ онъ, *если мы допустимъ противное*—что Богъ есть только простое представленіе. то можно будетъ мыслить нѣчто такое, что есть не только представленіе, но вмѣстѣ и дѣйствительно существуетъ (est in intellectu et in re); но такое слѣдствіе находится въ противорѣчіи съ опредѣленіемъ Бога. Намъ нѣтъ здѣсь нужды входить въ разсмотрѣніе доказательствъ бытія Божія съ формально-логической точки зрѣнія, съ цѣлью опредѣлить, къ какому типу, прямыхъ или косвенныхъ, принадлежитъ каждое изъ нихъ. Если даже допустимъ послѣднее и согласимся съ мнѣніемъ тѣхъ логиковъ, которые (какъ Дробишъ) считаютъ непрямой, точно также какъ и чисто индуктивный способъ доказательства, имѣющимъ меньшую силу доказательности (vis probandi), чѣмъ дедуктивный (152), то это обстоятельство не можетъ однакоже лишать ихъ *научнаго* значенія и цѣнности, такъ какъ по своему характеру онѣ, во всякомъ случаѣ, будутъ не ниже тѣхъ доказательствъ, на которыхъ утверждается все научное значеніе основаннаго всецѣло на индукціи естествознанія, которое въ наше время многими считается единственно достовѣрнымъ научнымъ знаніемъ. Впрочемъ, по сознанію самого Дробиша, даже въ геометріи, которая считается типомъ дедуктивной науки, встрѣчается *множество* косвенныхъ доказательствъ (153), что нисколько не препятствуетъ полной научной достовѣрности этой науки.

доказательную силу, необходимо, чтобы то положеніе, изъ котораго онъ слѣдуетъ, было вполнѣ достовѣрнымъ. Но оно можетъ быть достовѣрнымъ лишь въ томъ случаѣ, если будетъ доказано или, что тоже, выведено изъ какого-либо другаго достовѣрнаго положенія; это послѣднее, чтобы имѣть характеръ достовѣрности, опять должно быть доказаннымъ и такъ далѣе до безконечности. Но такъ какъ это невозможно, то самая достовѣрность апріорныхъ выводовъ необходимо предполагаетъ, что въ нашемъ разумѣ существуютъ необходимыя, невыводимыя уже изъ другихъ и потому ненуждающіяся въ дедуктивномъ доказательствѣ положенія (аксіомы, основоположенія или принципы знанія). Итакъ, апріорное доказательство въ сущности есть ничто иное какъ логическій выводъ или раскрытіе содержанія, заключающагося въ непосредственно данныхъ, первоначальныхъ истинахъ нашего познанія.

Но философія, какъ извѣстно, есть наука, представляющая не только выводы изъ данныхъ принциповъ, но и наука о самыхъ этихъ принципахъ, о тѣхъ основоположеніяхъ, которыя другими науками предполагаются какъ сами по себѣ извѣстныя и очевидныя. Въ отличіе отъ другихъ наукъ она требуетъ, чтобы самые принципы знанія были не только открыты и установлены, но и раціонально обоснованы, т-е. доказаны, и въ этомъ обоснованіи состоитъ ея характеристическая, существенная задача.

Но здѣсь, повидимому, насъ встрѣчаетъ неразрѣшимое затрудненіе. Основныя понятія знанія суть недоказуемыя и по самому понятію своему, какъ основныя, невыводимыя изъ другихъ истинъ. Но въ то же время самая идея философіи требуетъ, чтобы онѣ были раціонально обоснованными, т.-е. доказанными истинами; иначе онѣ будутъ мнѣніями, принятыми на вѣру и по предположенію.

Это затрудненіе, дѣйствительно, неразрѣшимо, если подъ именемъ раціональнаго, философскаго доказательства мы будемъ разумѣть только апріорный выводъ одной истины изъ другой. Ибо какимъ образомъ и откуда мы могли бы выводить истины первоначальныя и служащія основаніемъ всякихъ выводовъ?

Но оно легко устраняется, если подъ именемъ доказательства первоначальныхъ истинъ будемъ разумѣть не прямой

выводъ ихъ изъ какихъ-либо другихъ истинъ, но раціональное раскрытіе и разъясненіе ихъ содержанія. Первоначальныя истины даны въ нашемъ сознаніи не въ формѣ отчетливыхъ и ясно опредѣленныхъ логическихъ понятій, но въ формѣ непосредственныхъ, часто неясныхъ убѣжденій и вѣрованій. Разъяснить эти истины, указать на ихъ подлинно принципіальный характеръ, т.-е. на ихъ всеобщность, необходимость и невыводимость изъ опыта (апріорность) и составляетъ задачу философскаго ихъ обоснованія. Такое обоснованіе достигается различными путями; прежде всего, путемъ косвеннаго доказательства, — указанія, что, отвергая ту или другую изъ этихъ истинъ, мы приходимъ къ завѣдомо ложнымъ и нелѣпымъ выводамъ; затѣмъ, указаніемъ существенной связи данной истины съ другими несомнѣнными истинами и вѣрностію теоретическихъ и практическихъ результатовъ, изъ нея вытекающихъ и объясняющихъ различные факты знанія и жизни, наконецъ, согласіемъ ея и выводовъ изъ нея съ данными опыта и наблюденія и съ результатами наукъ положительныхъ. Приложеніе всѣхъ этихъ способовъ доказательства мы и дѣйствительно видимъ при философскомъ обоснованіи такихъ первоначальныхъ и коренныхъ истинъ нашего знанія, каковы напр. бытіе нашего *я*, существованіе внѣшняго міра, достовѣрность нашего познанія и пр.

Точно также возможно и раціональное обоснованіе или доказательство и непосредственнаго убѣжденія нашего въ бытіи Божіемъ. Истина бытія Божія принадлежитъ къ числу первоначальныхъ и невыводимыхъ ни изъ какихъ другихъ истинъ основоположеній нашего знанія. Въ силу такого своего характера, она и составляетъ, какъ мы видѣли, предположеніе всѣхъ доказательствъ ея. Но это не можетъ служить препятствіемъ, чтобы она въ тоже время не могла быть и раціонально доказана, при помощи тѣхъ самыхъ пріемовъ мысли, какими доказываются въ философіи и другія основныя истины познанія. Напротивъ, отрицая возможность раціонально обосновать истину бытія Божія въ силу того, что она основана на первоначальномъ непосредственномъ убѣжденіи, мы должны на томъ же основаніи отвергнуть и состоятельность обоснованія и всѣхъ другихъ коренныхъ истинъ нашего знанія—отвергнуть возможность самой философіи, какъ науки о

принципахъ знанія по преимуществу, ибо и всѣ прочія основоположенія знанія имѣютъ свое глубочайшее основаніе также въ непосредственномъ сознаніи; но они могутъ быть доказываемы и дѣйствительно доказываются въ философіи, путемъ совершенно аналогичнымъ съ тѣмъ, какимъ идетъ нашъ разумъ въ доказательствахъ бытія Божія.

Отсюда само собою слѣдуетъ и существенное значеніе этихъ доказательствъ въ области философскаго знанія. Если истина бытія Божія принадлежитъ къ числу коренныхъ и первоначальныхъ истинъ нашего знанія, если главная задача философіи состоитъ въ обоснованіи этихъ истинъ, если такое обоснованіе по пути нами указанному возможно, то никакая вполнѣ понимающая свою задачу философія не можетъ уклониться отъ раціональнаго изслѣдованія этой истины. Поэтому мы должны признать вполнѣ несостоятельнымъ то мнѣніе нѣкоторыхъ философовъ, будто доказательства бытія Божія могутъ имѣть только популярное или религіозное, но не научное или строго философское значеніе. Совершенно наоборотъ; этого рода доказательства не имѣютъ почти никакого значенія для обыкновеннаго сознанія, которое въ истинѣ бытія Божія увѣрено независимо отъ всякихъ доказательствъ и прежде ихъ. Для непосредственнаго же религіознаго чувства самая мысль доказывать бытіе Божіе кажется чѣмъ-то въ высшей степени страннымъ, своего рода соблазномъ вѣры. Вѣрующій въ самой своей вѣрѣ находитъ непосредственное, эмпирическое доказательство бытія Божія, болѣе и болѣе усиливающееся по мѣрѣ развитія въ немъ богосознанія, при помощи нравственно-религіозной жизни. Но въ области той науки, которая тѣмъ и отличается отъ всѣхъ другихъ наукъ, что, не довѣряя всякаго рода непосредственнымъ убѣжденіямъ, какъ бы они живы и сильны ни были, ищетъ для нихъ раціональныхъ основаній, эти доказательства должны имѣть существенную важность и значеніе. Но входя въ область философіи, какъ изслѣдованіе одного изъ важнѣйшихъ основоположеній знанія, доказательства бытія Божія не лишены значенія и въ области самой религіи, какъ скоро мы не ограничиваемся непосредственною вѣрою и усвоеніемъ истинъ богооткровенной религіи, но въ силу присущаго человѣку стремленія не только вѣрить, но и знать, желаемъ раскрыть

и уяснить при свѣтѣ разума коренныя истины нашей вѣры. Такое желаніе не противорѣчитъ существу вѣры, но для человѣка, при извѣстной степени его умственнаго развитія и образованія, составляетъ даже нѣкотораго рода нравственную обязанность. Ибо, заключимъ наше изслѣдованіе словами мыслителя, получившаго столь дромкую извѣстность въ исторіи доказательствъ бытія Божія, „было бы признакомъ ума лѣниваго (ignavae rationis), по утвержденіи въ вѣрѣ не желать знать того, во что вѣримъ“ *).

*) Анзельмъ Кентерберійскій. Въ другомъ мѣстѣ онъ выражаетъ ту же мысль слѣдующимъ образомъ: sicut rectus ordo exigit ut profunde Christianae fidei credamus priusque eam praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide non studemus quod credimus intelligere (Cur Deus homo? 1. 2.).

ВАЖНѢЙШІЯ ПОГРѢШНОСТИ ВО II ТОМѢ.

	Напечатано.	*Должно быть.*
Во 2 вып.		
Стр. 14:	признанія	непризнанія
» 23:	за сто лѣтъ	за четыреста лѣтъ
» 147:	древнѣйшемъ	дальнѣйшемъ
» 161:	хотя и эти	хотя эти
» 191:	и	тогда и
» 276:	признакъ	составляющей признакъ
Въ 3 вып.		
Стр. 95:	въ процессѣ, который	въ процессѣ общечеловѣческаго развитія въ данный моментъ, процессѣ, который
» 109—	прим.: Cicero	Ср. Cicero
» 165:	цѣли	цѣны
» 331:	заключаетъ о причинѣ	заключаетъ объ его объективной истинѣ, психологическое спрашиваетъ о причинѣ
» 332:	дѣйствіе можетъ сообщить	дѣйствіе можетъ извлечь свою реальность, если не изъ причины, и какъ причина, можетъ сообщить
» 382:	астрономныхъ	астральныхъ
» 391:	Гезіодъ	Гегель
» 499:	моего	своего

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР