СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ТОМЪ ТРЕТІЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО КОСМОЛОГІИ И РАЦІОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГІИ.

ВЫПУСКЪ ТРЕТІЙ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

2-я типографія
А. И. Снегиревой въ Сергіевомъ Посадѣ, Московск. губ.
1894.

СОЧИНЕНІЯ В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА,

ДОКТОРА БОГОСЛОВІЯ,

ПРОФЕССОРА ФИЛОСОФІИ ВЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

ТОМЪ ТРЕТІЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО КОСМОЛОГІИ И РАЦІОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГІИ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

Сергіевъ Посадъ.
1894.



Печатать дозволяется. Ноября 26 дня, 1894 г.

Ректоръ Мос. Дух. Акад. Архимандритъ Антоній.

СОДЕРЖАНІЕ.

		Стран.
1.	Отъ издателей.	
2.	Телеологическая идея и матеріализмъ.	1— 97
3.	Телеологическое значеніе природы.	98—137
4.	Безсмертіе души	138—280
5.	Энциклопедическій словарь, составленный русскими учеными и литераторами. Спб. Томы I—V, 1861—1862. (Критическая статья).	281—335
6.	Указатель ко всѣмъ тремъ томамъ сочиненій В. Д. Кудрявцева-Платонова.	337—342

ОТЪ ИЗДАТЕЛЕЙ.

Издаваемымъ третьимъ выпускомъ третьяго тома сочиненій Виктора Димитріевича Кудрявцева—Платонова собственно заканчивается ихъ изданіе, предпринятое Братствомъ Преподобнаго Сергія. Издатели не считаютъ, однако, свое дѣло вполнѣ сдѣланнымъ и намѣрены чрезъ нѣкоторое время издать еще дополнительный томъ. Въ трехъ уже изданныхъ томахъ помѣщены всѣ напечатанныя самимъ В. Д. изслѣдованія и статьи по философіи. Въ дополнительный томъ войдутъ (въ цѣломъ видѣ или частями) сочиненія его, оставшіяся въ рукописяхъ, а равно сочиненія напечатанныя, но не помѣщенныя въ изданныхъ уже трехъ томахъ, какъ не относящіяся къ философіи.

Такъ какъ содержаніе отдѣльныхъ изслѣдованій и статей въ оглавленіяхъ представлено лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, то къ издаваемому третьему выпуску третьяго тома приложенъ краткій указатель собственныхъ именъ, соединенный иногда съ указателемъ предметнымъ.

ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ

И МАТЕРІАЛИЗМЪ*).

„О чемъ шумитъ сосновый лѣсъ?
Какія въ немъ сокрыты думы?
Ужель въ его холодномъ царствѣ
Затаена живая мысль“?...

Кольцовъ.

Если бы поэтъ захотѣлъ обратиться съ подобнымъ вопросомъ къ современному, окрашенному матеріалистическимъ оттѣнкомъ, естествознанію, то, конечно, сейчасъ же получилъ бы отрицательный отвѣтъ, еслибы только серьезная наука удостоила отвѣтомъ вопросъ поэта. Какая можетъ быть мысль въ царствѣ природы, гдѣ все идетъ по вѣчно неизмѣннымъ законамъ, гдѣ нѣтъ ни сознанія, ни разума, ни воли, гдѣ слѣпо дѣйствуютъ необходимые физическіе и химическіе агенты? Самый вопросъ подобнаго рода не есть серьезный вопросъ науки, но мечта поэтической, все олицетворяющей и все оживляющей фантазіи. Если не только поэзія, но и наука искала нѣкогда, въ періодъ несовершенства естествознанія, разумныхъ мыслей и разумныхъ цѣлей въ природѣ, говорила о какихъ-то конечныхъ причинахъ, то это отъ того, что она не вполнѣ еще отрѣшилась тогда отъ теологическихъ и матефизическихъ предразсудковъ. Ничего подобнаго въ дѣйствительности въ природѣ нѣтъ, и влагать въ природу мысли, цѣли

*) Эта статья напечатана была въ „Православномъ Обозрѣніи“ за 1878 годъ.

значитъ допускать своего рода олицетворенія, извинительныя поэту, но не естествоиспытателю.

Но иначе относится къ подобному вопросу религіозное сознаніе и общій здравый смыслъ человѣка.

Что съ самыхъ древнихъ временъ мысль о разумности природы, стройности и цѣлесообразности ея предметовъ и явленій была глубокимъ, хотя не всегда ясно и разумно сознаннымъ, убѣжденіемъ, доказательствомъ тому служатъ самые факты обоготворенія различныхъ предметовъ и явленій природы въ политеистическихъ религіяхъ. Человѣкъ потому и смѣшивалъ эти предметы и явленія съ божественнымъ началомъ, что видѣлъ въ нихъ совершенство и иначе не могъ объяснить себѣ этого явленія въ нихъ, какъ приписавъ имъ тотъ же разумъ, туже живую душу, которая находилась и въ немъ самомъ. Конечно, онъ скоро замѣчалъ, что очаровавшее его въ томъ или другомъ предметѣ природы совершенство вовсе не есть абсолютное или божественное и переходилъ, поэтому, отъ одного предмета къ другому въ неудовлетворенномъ религіозномъ стремленіи къ высочайшему совершенству. Но, тѣмъ не менѣе, и лишая предметы природы божественныхъ качествъ, онъ не переставалъ видѣть въ нихъ творенія, достойныя своего виновника. Могутъ ли быть лишенными совершенства произведенія всесовершеннаго существа? Могутъ ли быть неразумными произведенія высочайшаго разума? Могутъ ли существовать безъ смысла и цѣли произведенія Создателя, о всемъ промышляющаго и все направляющаго ко благу?

Но, и независимо отъ религіи, мысль о разумности природы, о цѣлесообразности ея отдѣльныхъ предметовъ всегда предносилась уму человѣка и служила часто мотивомъ въ его изслѣдованіи природы. Человѣкъ не только любилъ узнавать, гдѣ и какіе существуютъ предметы природы, но и допытываться, для чего тотъ или другой предметъ существуетъ такъ или иначе, какъ онъ устроенъ, чтобы произвести то или другое дѣйствіе? При этихъ вопросахъ онъ исходилъ изъ того убѣжденія, что предметы природы существуютъ не случайно и безъ смысла, но для какой-нибудь разумной цѣли, и доискиваться этой цѣли было одною изъ интереснѣйшихъ задачъ для человѣческаго ума, обращеннаго къ природѣ. Конечно, при этомъ онъ встрѣчалъ много, и часто очень обыкновенныхъ,

предметовъ, цѣли которыхъ онъ никакъ понять не могъ; объясненія цѣли другихъ были очень мелочны и поверхностны; но, тѣмъ не менѣе, несмотря на частныя неудачи, ни общее убѣжденіе въ разумности природы, ни частныя попытки ближе объяснить, въ чемъ именно состоитъ эта разумность въ отдѣльныхъ предметахъ, никогда не исчезали и не исчезаютъ въ области обыкновеннаго мышленія. Такимъ образомъ телеологическое воззрѣніе на природу, убѣжденіе, что въ природѣ вообще и въ отдѣльныхъ ея сферахъ есть цѣли, къ которымъ она стремится, что эти цѣли достигаются, равно какъ и попытка проникнуть эти цѣли и средства ихъ осуществленія, есть естественная и неискоренимая потребность человѣческаго ума во всѣ времена. Даже можно сказать, что такое воззрѣніе не менѣе, какъ и эстетическое чувство, служитъ главнымъ источникомъ того наслажденія, которое доставляетъ природа человѣку, какъ образованному, такъ и необразованному, и по которому она кажется намъ такъ привлекательною. Безъ этого она, особенно въ тѣхъ частныхъ случаяхъ, гдѣ не представляетъ рѣзкой и бросающейся въ глаза красоты, казалась бы намъ неинтересною, скучною, не говоримъ уже—неспособною къ возбужденію религіознаго чувства.

Итакъ въ рѣшеніи вопроса о цѣлесообразности природы расходятся матеріалистическое естествознаніе нашего времени, съ одной стороны, религіозное сознаніе и общій смыслъ человѣка, съ другой. На чьей же сторонѣ истина? Повидимому, всего лучше обратиться за рѣшеніемъ этого спорнаго вопроса о разумности или неразумности природы къ самой наукѣ разума—философіи и избрать ее судьею въ этомъ дѣлѣ, которое всего ближе ея касается. Но и здѣсь мы не встрѣтимъ желаемаго единогласія мнѣній. Телеологическое воззрѣніе на природу встрѣчаетъ столько же защитниковъ, сколько и антагонистовъ въ исторіи философіи и, что всего важнѣе, въ рядахъ оспоривающихъ эту идею стоятъ не только матеріалисты, но и философы противоположнаго направленія.

Въ философіи вопросъ о цѣлесообразности природы возникаетъ довольно поздно. Въ до-сократовской философіи мысль человѣка главнымъ образомъ была занята вопросомъ о происхожденіи природы. Сократъ первый обратилъ вниманіе на качественныя свойства ея; но его изслѣдованія въ этой об-

ласти имѣютъ не самостоятельное значеніе; онъ глубоко убѣжденъ въ разумности и цѣлесообразности природы и указываетъ на многія явленія ея, особенно въ строеніи человѣческаго организма, но съ тою только цѣлію, чтобы доказать бытіе премудраго Творца и Его промыслъ. Съ той же точки зрѣнія смотритъ на цѣлесообразныя явленія и Платонъ. Первый и истинный основатель философскаго ученія о цѣли природы есть Аристотель. Въ своемъ глубокомысленномъ изслѣдованіи о понятіи причины, онъ впервые различилъ различные виды причинъ, именно: матеріальныя, формальныя, дѣйствующія и конечныя. Послѣдняго рода причинамъ онъ даетъ главное значеніе въ объясненіи происхожденія и устройства природы. Конечная причина есть первоначальная, ибо она заключается въ мысли, а мышленіе есть начало всего, какъ въ искусственныхъ, такъ и естественныхъ произведеніяхъ. Аристотель высказываетъ не разъ основное телеологическое положеніе: природа ничего не производитъ понапрасну *). Вся природа есть стройная система цѣлей, гдѣ низшее подчинено высшему и служитъ для осуществленія высшаго; человѣкъ же есть наивысшая цѣль природы, есть вмѣстѣ и центральное соединеніе различныхъ ступеней развитія, по которымъ проходитъ природа; цѣль природы—создать человѣка. Всѣ прочія ея созданія суть не болѣе какъ постепенныя, болѣе или менѣе удачныя, попытки достигнуть этого вѣнца творенія. Послѣ Аристотеля въ древней философіи съ особенною любовью занимались изслѣдованіями о цѣлесообразности природы стоики. По ихъ ученію, вся природа представляетъ систему цѣлей, въ которой низшее предназначено для высшаго. Каждое существо, говоритъ Хризиппъ, сотворено для другаго, растенія для животныхъ, животныя для человѣка, а человѣкъ для того, чтобы разсматривать вѣчный порядокъ вселенной и подражать ему. Цѣлесообразнѣе устройства міра ничего нельзя и придумать, такъ что міръ можно разсматривать какъ общее большое государство для боговъ и людей **). Противниками телеологическаго воззрѣнія на природу были, какъ и слѣдовало ожидать, матеріалисты. Лукрецій впервые въ своей поэмѣ выставилъ

*) De coel. 1, 4: *ὁ Θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*; 11, 8: *οὐδὲν ὡς ἔτυχεν ποιεῖ ἡ φυσις*. Тоже: De gener. anim. 11, 6; De part. anim. 4, 10; Phys. II, 8.

**) Cicero. De natura deorum. 11. c. 12, ib. c. 16.

противъ этого воззрѣнія возраженія, которыя повторяются и въ наше время *).

Схоластическая философія, вѣрная началамъ Аристотеля, приняла какъ несомнѣнное и его положеніе о цѣлесообразности природы, тѣмъ болѣе, что ученіе его здѣсь вполнѣ могло быть соглашено съ христіанскимъ взглядомъ на природу, какъ на прекрасное, хотя и поврежденное отчасти вліяніемъ нравственнаго зла чрезъ паденіе человѣка, произведеніе премудраго Творца. Но частію недостатокъ положительныхъ познаній о природѣ, частію отсутствіе самостоятельнаго, строго философскаго воззрѣнія на сущность и понятіе цѣлесообразности, были причиною тѣхъ поверхностныхъ и легкомысленныхъ сужденій о цѣляхъ различныхъ частныхъ предметовъ природы, которыя, будучи несостоятельными съ философской точки зрѣнія, въ тоже время служили тормазомъ для естественныхъ наукъ. Вопросы о томъ, для чего существуетъ тотъ или другой предметъ природы, отвлекали мысль отъ положительнаго изученія ея законовъ и явленій, а поверхностное рѣшеніе ихъ столько же было безплодно для философіи, сколько и для естествознанія. Вотъ почему оба родоначальника новой философіи—Баконъ и Декартъ одинаково враждебно отнеслись къ телеологическому изученію природы, хотя ни тотъ ни другой не отвергалъ идеи цѣли вообще и дѣйствительности разумнаго устройства міра. Интересъ возстановленія естественныхъ наукъ, униженныхъ схоластикою, былъ главнымъ мотивомъ полемики Бакона противъ ученія о конечныхъ причинахъ. „Конечныя причины, говоритъ онъ, обыкновенно изслѣдовали въ физикѣ, а не въ метафизикѣ; но этотъ превратный порядокъ имѣлъ очень худыя послѣдствія и особенно надѣлалъ много вреда въ физикѣ, потому что методъ конечныхъ причинъ изгналъ въ ней и уничтожилъ изслѣдованіе причинъ естественныхъ. Поэтому натуральная философія Демокрита и другихъ мыслителей, устранявшихъ Бога и духъ въ образованіи вещей, изъяснявшихъ міровой порядокъ изъ игры силъ природы (которую они называли судьбою или случаемъ) и причины отдѣльныхъ явленій выводившихъ изъ матеріальной необходимости, не примѣшивая

*) De nat. rer. IV, v. 832 sqq.

сюда цѣлей,—эта натуральная философія, по отношенію къ физикѣ, была гораздо вѣрнѣе и проницательнѣе теорій Платона и Аристотеля. Изслѣдованіе цѣлей (въ наукахъ естественныхъ) также безплодно, какъ весталка, посвященная богамъ". Но это изгнаніе конечныхъ причинъ изъ области естествознанія, по мнѣнію Бакона, вовсе не говоритъ противъ ихъ реальности, но только противъ мѣста, какое они занимали дотолѣ въ области наукъ; мѣсто ихъ изслѣдованія не въ физикѣ, а въ метафизикѣ. Цѣлесообразная точка зрѣнія не исключаетъ физической; напротивъ, онѣ хорошо мирятся одна съ другою. Что въ одномъ отношеніи представляется дѣйствіемъ слѣпыхъ, механическихъ силъ, то въ другомъ отношеніи можетъ представляться полезнымъ и цѣлесообразнымъ; „физика показываетъ намъ законы природы, метафизика ихъ цѣли" *).

Эти и подобныя, не разъ высказываемыя въ сочиненіяхъ Бакона, ясныя мысли о значеніи телеологическихъ изслѣдованій, повидимому, не даютъ намъ никакого права относить его къ числу отрицателей идеи цѣли, еслибы по какому-то странному недоразумѣнію новѣйшіе противники ея не злоупотребляли въ свою пользу авторитетомъ этого родоначальника новой науки. Но имѣя въ виду то, что Баконъ, сильно настаивая на изученіи причинъ естественныхъ и предлагая методъ и способы и опыты такого изученія, нигдѣ не занимается изслѣдованіемъ причинъ конечныхъ, хотя и отводитъ имъ почетное мѣсто въ области наукъ, легко можно было бы его послѣдователямъ подумать, что только сдержанность и уваженіе къ общепринятому мнѣнію помѣшали ему откровенно высказать свою мысль о совершенной несостоятельности конечныхъ причинъ. Теоретическое признаніе ихъ значенія, при полной невнимательности къ нимъ въ дальнѣйшихъ философскихъ изслѣдованіяхъ, незамѣтно перешло у его послѣдователей сначала въ забвеніе и устраненіе телеологическихъ изслѣдованій, а затѣмъ въ совершенное отрицаніе какого бы то ни было ихъ значенія. Въ этомъ только отношеніи философія Бакона можетъ быть названа враждебною понятію о цѣлесообразности,—именно по тому неблагопріятному взгляду на

*) Nov. Org. Aph. 48. De augm. scient. Lib. 3.

это понятіе, который подъ вліяніемъ его философіи образовался у естествоиспытателей. Впрочемъ должно замѣтить, что такой неблагопріятный взглядъ былъ далеко не всеобщимъ даже въ средѣ Англійскихъ натуралистовъ и философовъ, воспитавшихся подъ вліяніемъ философіи Бакона. Самъ знаменитый Ньютонъ, не смотря на то, что сфера его изслѣдованій въ области природы была совершенно чужда телеологіи, признавалъ полную ея законность и важность въ дѣлѣ познанія природы. „Главный предметъ натуральной философіи, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, чтобы выводить заключенія о феноменахъ, не вымышляя гипотезъ, чтобы восходить отъ дѣйствій къ причинамъ, пока не придемъ къ первой причинѣ всѣхъ вещей, которая, достовѣрно, не есть механическая. Натуральная философія не только должна изъяснить механизмъ міра, но особенно разрѣшить такіе вопросы: откуда происходитъ то, что природа ничего не производитъ понапрасну и откуда рождается этотъ порядокъ и эта красота, которую мы замѣчаемъ во вселенной? Какъ дѣлается, что тѣла животныхъ устроены съ такимъ искусствомъ, и для какой цѣли расположены такъ, а не иначе, ихъ извѣстныя части? Глазъ образованъ ли безъ знанія оптики и ухо безъ знанія акустики“? *) Можетъ быть вліянію Ньютона, великаго авторитета для Англійскихъ ученыхъ, обязаны мы тѣмъ, что въ Англіи издавна и до сихъ поръ, несмотря на неблагопріятное повидимому вліяніе эмпирической философіи Бакона и его послѣдователей, появляется болѣе чѣмъ гдѣ-нибудь сочиненій, разсматривающихъ явленія природы съ телеологической точки зрѣнія.

Интересъ оживленія и усовершенствованія естественныхъ наукъ былъ главнымъ мотивомъ враждебнаго отношенія къ телеологическому изученію природы у Бакона. Другой родоначальникъ новой философіи—Декартъ еще съ большею рѣзкостію вооружается противъ телеологическихъ изслѣдованій, но по другой причинѣ. „Мы не останавливаемся, говоритъ онъ въ началахъ своей философіи, на изслѣдованіи цѣлей, которыя Богъ предположилъ въ твореніи міра, и мы совершенно исключаемъ изъ нашей философіи изслѣдованія конеч-

*) Optique, quest. 28. Barni, Examen de la critique de la jugement. Par. 1850 p. 250.

ныхъ причинъ потому, что мы не должны такъ много думать о себѣ, чтобы вѣрить, будто Богъ хотѣлъ сдѣлать насъ участниками въ своихъ совѣтахъ". И въ другомъ мѣстѣ: „весь этотъ рядъ причинъ, которыя имѣютъ обыкновеніе извлекать изъ цѣли, не имѣетъ никакого приложенія къ предметамъ физическимъ и естественнымъ, потому что мнѣ кажется, что мы не можемъ безъ безразсудной дерзости изыскивать и стараться открывать непроницаемыя цѣли Божества" *).

Изъ остальныхъ знаменитыхъ мыслителей докантовскаго періода, Спиноза и Лейбницъ держались совершенно противоположнаго взгляда на значеніе телеологическихъ изслѣдованій. Спиноза находилъ, что идея цѣлесообразнаго дѣйствованія рѣшительно несовмѣстна съ понятіемъ о Существѣ абсолютномъ, въ которомъ не можетъ имѣть мѣста различіе между намѣреніемъ и исполненіемъ, планомъ или цѣлью и ея осуществленіемъ, потому что всѣ дѣйствія такого Существа слѣдуютъ по закону абсолютной необходимости. „Отъ необходимости природы божественной, говоритъ онъ, должна проистекать безконечность вещей безконечно разнообразныхъ, то есть, все то, что можетъ заключаться въ божественномъ разумѣ". Представленіе о конечныхъ причинахъ, по мнѣнію Спинозы, есть чистый вымыселъ, которымъ прикрывается незнаніе дѣйствительныхъ причинъ и необходимой связи явленій. „Природа," говоритъ онъ, не предполагаетъ никакихъ цѣлей въ своихъ произведеніяхъ; всѣ конечныя причины не что иное какъ

*) Princ. 28. Medit. 4. § 5. Взглядъ Декарта на конечныя причины не остался безъ вліянія на Французскихъ натуралистовъ, даже тѣхъ изъ нихъ, которые по своему направленію были далеки отъ матеріализма. „Не по конечнымъ причинамъ, говоритъ Бюффонъ, мы должны судить о произведеніяхъ природы. Мы не должны приписывать ей такихъ близорукихъ видовъ, заставлять ее дѣйствовать по моральнымъ приличіямъ, но должны изслѣдовать, какъ она дѣйствуетъ на самомъ дѣлѣ; чтобы познать ее, мы должны имѣть въ виду всѣ физическія отношенія, которыя представляетъ намъ безконечное разнообразіе ея произведеній". „Сдѣлалъ ли насъ Богъ Своими повѣренными, говоритъ извѣстный натуралистъ Жофруа Сенъ-Илеръ, поручилъ ли Онъ намъ говорить за Него? Вмѣсто того, чтобы наблюдать то, что Богъ сдѣлалъ, осмѣливаются мечтать о томъ, что Онъ хотѣлъ сдѣлать. Утверждаютъ напр. не то, что животное летаетъ потому, что имѣетъ крылья, лазаетъ, потому, что имѣетъ острые когти, но напротивъ, что оно имѣетъ крылья потому, что организовано для летанія, когти потому, что организовано для лазанья". Barni: lib. cit. 232.

чистый вымыселъ, созданный воображеніемъ людей... Когда наши противники разсматриваютъ экономію человѣческаго тѣла, то они впадаютъ въ глупое изумленіе, и такъ какъ они не знаютъ причинъ столь чудеснаго произведенія, то заключаютъ, что здѣсь дѣйствуютъ не механическіе законы, но божественное и сверхъестественное искусство, которое образовало это произведеніе и расположило его части такъ, что онѣ не вредятъ себѣ взаимно *).

Совершенно другаго мнѣнія о конечныхъ причинахъ Лейбницъ. „Я льщу себя надеждою, говоритъ онъ, что проникнулъ гармонію разумныхъ царствъ природы и вижу, что обѣ стороны (то есть, метафизика, которая допускаетъ конечныя причины, и физика, которая основывается на одномъ опытѣ) имѣютъ равное основаніе, пока не сталкиваются между собою, что все дѣлается механически и метафизически въ одно и то же время въ явленіяхъ природы и что источникъ механики заключается въ метафизикѣ. Не легко открыть эту тайну, потому что мало людей, которые даютъ себѣ трудъ соединить оба эти рода изученія природы“. Лейбницъ думаетъ, что коренныя и первоначальныя причины механическихъ естественныхъ явленій не могутъ быть объяснены путемъ опыта, но что первоначальное основаніе законовъ природы заключается въ разумной и цѣлесообразной волѣ Творца. „Удивительно, говоритъ онъ, что черезъ простое разсмотрѣніе дѣйствующихъ причинъ или матеріи нельзя пріискать никакихъ основаній для открытыхъ въ наше время законовъ движенія, часть которыхъ открыта мною самимъ. Я нашелъ, что при этомъ должно обратиться къ конечнымъ причинамъ, и что эти законы не зависятъ отъ начала необходимости, какъ логическія, ариѳметическія и геометрическія истины, но отъ начала приспособленности (Angemessenheit), то есть, отъ мудраго выбора. И это есть одно изъ сильнѣйшихъ и очевиднѣйшихъ доказательствъ для тѣхъ, кто изслѣдуетъ эти предметы“!... „Я соглашаюсь, говоритъ онъ еще, что частныя дѣйствія природы могутъ и должны быть изъясняемы механически, не забывая при томъ ихъ цѣлей и удивительныхъ употребленій, какія умѣло извлечь изъ нихъ Провидѣніе; но общіе законы (на-

*) Ethica, 1. prop. 36, cor. 6.

чала) физики и даже механики зависятъ отъ дѣйствій высочайшаго разума и не могутъ быть объяснены, если не будемъ имѣть ихъ въ виду“ *).

Но не смотря на то, что еще до Канта многіе авторитетные голоса философовъ были противъ телеологическихъ изслѣдованій, предыдущее столѣтіе было цвѣтущимъ временемъ для подобнаго рода изслѣдованій. Исходя изъ той признаваемой несомнѣнною мысли, что природа ничего не производитъ понапрасну, старались отыскать назначеніе чуть не каждаго волоска на кожѣ животныхъ, каждаго волоконца въ листкѣ растенія. Популярныя телеологическія сочиненія вмѣстѣ съ нравственными составляли ту часть философіи, въ которой общество принимало особенное участіе. Любимыми предметами философствованія было величайшее и малѣйшее въ мірѣ, міръ телескопа и микроскопа, которые явили новыя, неизвѣстныя дотолѣ, чудеса природы. Прежній простой міръ какъ бы распался на различные частные міры; явились отдѣльныя телеологическія обозрѣнія различныхъ частей природы подъ названіемъ: Астротеологія (Дергама), Иліотеологія (Лессера), Бронтотеологія (Альвардта), Литеотеологія (Лессера), Фито-тестацео-инсекто-теологія и проч. Особенною извѣстностію въ числѣ ихъ пользовалась и отличалась дѣйствительными достоинствами естественная телеологія Палея, который собралъ, умножилъ и дополнилъ новыми фактами то, что было сдѣлано до него, и который представляетъ компендіумъ свѣдѣній въ этой области философіи **).

Кантъ въ своей критической философіи отнесся къ идеѣ цѣли также, какъ и ко всѣмъ прочимъ теоретическимъ идеямъ нашего ума. О ней можно сказать почти то же самое, что и о прочихъ идеяхъ: мы не знаемъ и не можемъ по условіямъ нашей познавательной способности знать, есть ли дѣйствительно въ природѣ цѣли или нѣтъ, совершается ли все въ ней только по законамъ механическимъ или, кромѣ того, въ ней

*) Princ. de la nat. et de la gr. §. 11. 10. Theodic. P. 11. §. 345, 350.

**) Важнѣйшія изъ телеологическихъ сочиненій прошлаго столѣтія указаны у Фортлаге, въ его: Darstellung und Kritik der Beweise fürs Daseyn Gottes. 1840. 215. 216. Очень полное перечисленіе сочиненій телеологическаго содержанія находится также въ статьѣ прот. Ѳ. А. Голубинскаго: „О конечныхъ причинахъ“, въ Прибавл. къ Твор. Св. Отцевъ за 1847 г.

имѣетъ мѣсто причинность телеологическая. Одинаково нельзя доказать какъ того, что въ природѣ есть цѣли, такъ и того, что въ ней ихъ нѣтъ. Но, не имѣя объективной истины, телеологическій взглядъ имѣетъ необходимость субъективную. Онъ коренится въ существенныхъ субъективныхъ требованіяхъ нашего ума, какъ одинъ изъ способовъ разсмотрѣнія природы. На этомъ требованіи основывается не только телеологическій взглядъ на природу въ строгомъ значеніи этого слова, но и способность эстетическаго сужденія о ней.

Идеалистическая философія, развившаяся изъ началъ Кантовой критики чистаго разума, по самому своему принципу не могла допустить идеи цѣли, по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы ее понимаемъ обыкновенно—въ смыслѣ сознательнаго, предшествующаго исполненію намѣренія или мысли. Повидимому, формула этой философіи, высказанная Гегелемъ: все разумное дѣйствительно и все дѣйствительное разумно, прямо вела къ мысли о строгой разумности, слѣдовательно, и цѣлесообразности въ жизни природы. Самые опыты систематическаго построенія природы, какъ одного изъ фазисовъ въ развитіи абсолютной идеи, должны бы были предполагать телеологическое воззрѣніе, такъ какъ всякая жизнь, всякій разумный процессъ не мыслимъ безъ цѣли, къ осуществленію которой онъ долженъ стремиться. Но, съ другой стороны, основное ученіе идеалистическаго пантеизма о безсознательности и безличности абсолютнаго исключаетъ идею цѣли въ его развитіи; цѣль предполагаетъ сознательную мысль и волю. Какъ скоро такая сознательная мысль отрицается въ абсолютномъ, всѣ проявленія его въ сферѣ природы должны носить характеръ слѣпой, безотчетной необходимости. Такимъ образомъ идеализму, повидимому, предстояла неизбѣжная дилемма,—или отвергнуть всякую разумность въ процессѣ природы или, допуская ее, признать сознательно-разумное, абсолютное начало бытія; но идеализмъ не могъ сдѣлать ни того ни другаго, не ставъ въ противорѣчіе съ своими принципами. Поэтому и понятіе цѣли не выходитъ у него изъ туманной сферы какой-то разумно-безсознательной необходимости въ развитіи абсолютнаго.

Въ рѣшительное, явно-враждебное отношеніе къ телеологическому воззрѣнію на природу сталъ современный матеріа-

лизмъ въ лицѣ своихъ представителей: Бюхнера, Фогта, Молешота и др., хотя и не высказалъ ничего такого противъ этого воззрѣнія, что не было бы сказано прежде. Мы передадимъ важнѣйшія возраженія его противъ идеи цѣли въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь замѣтимъ только, что едва ли не главною скрытою причиною вражды противъ телеологическаго воззрѣнія на природу, которое вовсе не составляетъ чего-либо несовмѣстимаго съ требованіями естествознанія, служитъ опасеніе тѣхъ разрушительныхъ для матеріализма выводовъ, которые неизбѣжно возникнутъ, какъ скоро будетъ допущена въ мірѣ какая-либо другая причинность, кромѣ механически необходимой связи явленій, а такая причинность неизбѣжно приведетъ къ признанію нематеріальнаго начала для объясненія явленій міра *). На телеологическомъ воззрѣніи на природу основывается одно изъ важнѣйшихъ, такъ называемое телеологическое доказательство бытія Божія. Хотя это доказательство и недостаточно одно само по себѣ и чтобы привести насъ къ понятію о Богѣ, какъ Существѣ абсолютно совершенномъ и отдѣльномъ отъ міра, но, тѣмъ не менѣе, оно вполнѣ достаточно для ниспроверженія матеріалистическаго міросозерцанія. Понятно, поэтому, что опасеніе, какъ бы съ понятіемъ разумности въ мірѣ не внести понятія о духовномъ началѣ, какъ единственномъ источникѣ разумности, заставляетъ матеріализмъ съ особенною враждою относиться къ понятію цѣли. Эта вражда направлена не столько противъ идеи цѣли, сколько противъ высочайшей идеи религіи и философіи.

Сейчасъ сказаннаго нами, надѣемся, достаточно, чтобы показать важность вопроса о цѣлесообразности природы не только для философіи, но и для религіи. Мы постараемся безпристрастно указать и оцѣнить тѣ возраженія противъ телеологическаго воззрѣнія на природу, которыя выставляетъ со-

*) Этого не скрываютъ и сами матеріалисты: „Кто во всѣхъ движеніяхъ естественныхъ тѣлъ, говоритъ Молешотъ, видитъ только средства достигнуть извѣстныхъ цѣлей, тотъ совершенно послѣдовательно приходитъ къ понятію личности, которая для извѣстной цѣли сообщила веществу его свойства. Эта личность будетъ опредѣлять и цѣль. Но съ опредѣленіемъ цѣли, которое исходитъ отъ личности, избирающей средства, исчезаетъ изъ природы законъ необходимости“. Kreislauf des Lebens. 1863. 342. Опасенія подобнаго вывода и служили для Молешота однимъ изъ побужденій отвергнуть идею цѣлесообразности!

временный матеріализмъ, не оставивъ, впрочемъ, безъ вниманія и тѣхъ, кои высказываются мыслителями противоположныхъ ему направленій, такъ какъ и эти возраженія матеріализмъ, часто непослѣдовательно, обращаетъ въ свою пользу, несмотря на то, что они исходятъ изъ совершенно другихъ побужденій и основаны на другомъ міросозерцаніи. Но для того, чтобы вполнѣ понять смыслъ и значеніе этихъ возраженій, мы должны предварительно представить тѣ положительныя основанія, которыя имѣетъ философія для утвержденія истины цѣлесообразности природы и противъ которыхъ направлены самыя возраженія. Для этой цѣли намъ достаточно имѣть въ виду только общій ходъ мысли и главные моменты въ доказательствѣ телеологической идеи, не входя въ полное и подробное изложеніе фактовъ естествознанія, служащихъ эмпирическимъ подтвержденіемъ этой идеи. Подробное изложеніе требовало бы спеціальнаго обширнаго труда, далеко выходящаго за предѣлы журнальной статьи *). Точно также, по-

*) Иностранная литература богата прекрасными популярными сочиненіями, имѣющими своею задачею представить цѣлесообразный строй міра и отдѣльныхъ областей природы, какъ доказательство премудрости и благости Творца; но нельзя сказать, чтобы и въ ней не чувствовалось недостатка въ спеціальномъ, истинно философскомъ сочиненіи, въ которомъ бы сгруппированы были всѣ данныя естественныхъ наукъ, нужныя для эмпирическаго обоснованія ученія о цѣлесообразности міра, въ которомъ бы мы нашли полную и стройную картину вселенной при свѣтѣ телеологической идеи. Въ популярныхъ сочиненіяхъ эмпирическій матеріалъ и описательный элементъ часто подавляютъ философскую мысль; эта мысль является только какъ скудное дополненіе къ имѣющимъ интересъ самимъ по себѣ, но часто не относящимся прямо къ дѣлу, свѣдѣніямъ изъ различныхъ областей естествознанія. Въ сочиненіяхъ философскихъ, гдѣ говорится о цѣлесообразности природы, естественно-научные факты, конечно, не могутъ быть собраны вполнѣ и приводятся большею частію отрывочно, въ видѣ примѣровъ. Для читателей, которымъ недоступна иностранная литература, укажемъ на слѣдующія оригинальныя и переводныя сочиненія на русскомъ языкѣ. О конечныхъ причинахъ: письмо 1. протоіерея Ѳ. А. Голубинскаго; письма 2—8. Д. Левитскаго,—въ Прибавленіяхъ къ изданію Твореній Св. Отцевъ за 1847, 1851, 1852 и 1854 гг. Въ „Душеполезномъ Чтеніи“ рядъ статей профессора Д. Ѳ. Голубинскаго подъ заглавіемъ: Христіанскія размышленія объ устройствѣ земли. Въ томъ же журналѣ и того же автора статьи: Осенняя пора (1866); Замерзаніе воды (1868); О различіи климатовъ (1869); О воздушной влагѣ: роса, облака, дождь и снѣгъ (1870 — 1872); О замерзаніи воды въ связи съ ученіемъ о конечныхъ причинахъ противъ Тиндаля (1875). Богъ въ природѣ

ставляя своею задачею оправдать и защитить телеологическое воззрѣніе на природу, мы не коснемся положительнаго рѣшенія вопроса о томъ, въ чемъ состоитъ дѣйствительная цѣль бытія природы; рѣшеніе этого вопроса, имѣющаго самостоятельное значеніе и интересъ, возможно будетъ только тогда, когда предварительно будетъ установлена истина самаго понятія о цѣлесообразности природы.

I.

Въ философіи издавна, со временъ Аристотеля и по его примѣру, различаютъ два рода причинъ явленій и произведеній природы, причины *дѣйствующія* и *конечныя* (causae efficientes et finales), и примѣнительно къ этому различенію, ученіе о цѣлесообразности и разумности природы часто называютъ ученіемъ о конечныхъ причинахъ, въ отличіе отъ чисто-эмпирическаго изслѣдованія природы, которое будетъ такимъ образомъ, въ противоположность первому, ученіемъ о причинахъ дѣйствующихъ. Чтобы понять смыслъ этого часто употребляемаго названія и вмѣстѣ съ тѣмъ сущность вопроса о цѣлесообразности природы, объяснимъ сначала различіе между причинами дѣйствующими и конечными, а чтобы сдѣлать такое объясненіе болѣе наглядымъ, прибѣгнемъ къ простому примѣру. Я двигаю рукою для какой-нибудь цѣли,— беру, напримѣръ, какую-нибудь вещь. Намѣреніе мое взять эту вещь—цѣль, которую я имѣю въ виду достигнуть моимъ движеніемъ, это, очевидно, главная причина движенія моей руки; это причина такъ-называемая *конечная;* конецъ или результатъ моего дѣйствія здѣсь есть въ то же время и причина, которая заставила меня двинуть рукою. Но, очевидно, также, что одного моего намѣренія недостаточно, чтобы взять предметъ; для этого нужна самая рука, какъ необходимое средство для приведенія моего желанія въ дѣйствіе; нужны всѣ органическія условія въ извѣстномъ сочетаніи мускуловъ,

---

или единство міросданія — Гартвига. М. 1866. Богъ и природа—Ульрици. Казань. 1867. стр. 284 – 322. Логическія изслѣдованія Трендеденбурга. М. 1868, часть 2-я, гл. IX: цѣль. Сущность міроваго процесса или философія безсознательнаго. Э. Гартмана. М. 1873. Часть 1-я. стр. 86—121.

нервовъ руки и всего моего тѣла, чтобы я могъ достигнуть своей цѣли. Кромѣ моего психическаго намѣренія нужны матеріальныя условія для его осуществленія, эти условія суть внѣшняя причина моего дѣйствія; безъ нихъ оно не могло бы и состояться; эта причина называется *дѣйствующею*, чрезъ которую мое намѣреніе, моя мысль такъ сказать дѣйствуетъ для достиженія предположенной цѣли. Такимъ образомъ въ простомъ движеніи руки для достиженія предположенной цѣли мы видимъ въ одно и то же время проявленіе той и другой причины: конечной и дѣйствующей. Еще примѣръ: художникъ или ремесленникъ создаетъ какое-нибудь искусственное произведеніе, напр. картину, часы, машину. Какія причины этого произведенія? Желаніе произвести его, сопровождаемое предварительнымъ представленіемъ въ умѣ плана задуманнаго произведенія и средствъ, какими оно можетъ быть приведено въ исполненіе,—это причина конечная. Рука, которою работаетъ художникъ, инструменты, какими пользуется, матеріалъ, надъ которымъ работаетъ,—это причины матеріальныя, дѣйствующія. Отсюда видно, что причина конечная или цѣль есть, какъ выражается Кантъ, не что иное, какъ прежде представленное дѣйствіе (vorgestellte Wirkung), представленіе котораго есть вмѣстѣ и основаніе, которое опредѣляетъ дѣйствующія причины къ его произведенію. Цѣль, поэтому, есть не только результатъ дѣйствія, но вмѣстѣ и опредѣляющій моментъ, дѣйствительная причина его; отсюда и названіе: конечная (цѣлевая) причина.

Что разумныя, человѣческія дѣйствія условливаются двумя указанными нами родами причинъ, это очевидно. Что касается до насъ самихъ, то въ этомъ убѣждаетъ насъ непосредственное сознаніе. По отношенію къ другимъ людямъ и къ произведеніямъ человѣческой дѣятельности, мы достовѣрно заключаемъ о томъ, съ цѣлью или безъ цѣли что-нибудь сдѣлано, не только по общему предположенію цѣлесообразности въ дѣйствіяхъ существъ, подобныхъ намъ, но и по несомнѣнному признаку цѣлесообразнаго дѣйствованія, — его разумности, приспособленности для чего-нибудь. Мы сейчасъ видимъ напр., что домъ, часы, машина произведены для извѣстной цѣли и что эта цѣль была причиною, побудившею къ произведенію этихъ предметовъ. Вообще, дѣйствованіе по цѣлямъ,

съ цѣлью, мы считаемъ самою существенною принадлежностію существа разумно-сознательнаго.

Что касается до природы внѣшней, то на первый взглядъ представляется, что такое различіе причинъ дѣйствующихъ и конечныхъ, составляющее характеристическій признакъ міра разумно-человѣческаго, здѣсь не можетъ быть допущено уже по тому одному, что съ понятіемъ цѣлесообразнаго дѣйствованія неразрывно соединяется мысль о сознательности, намѣренности этого дѣйствованія, слѣдовательно, о разумности причины, его производящей. Но природѣ и ея дѣйствующимъ силамъ мы не можемъ приписать сознательности. Кромѣ того, въ самой большей части случаевъ мы видимъ, что въ природѣ связь причинъ и явленій носитъ характеръ строгой необходимости; одно явленіе производитъ другое неизбѣжно, сообразно законамъ природы, связь между ними есть механическая или дѣйствующая (nexus effectivus), а не конечная или цѣлесообразная (finalis).

Но, съ другой стороны, всматриваясь въ предметы природы внимательнѣе, мы не можемъ не замѣтить въ числѣ ихъ множества такихъ, которые представляютъ поразительное сходство съ цѣлесообразными произведеніями разумной человѣческой мысли и воли. Это сходство состоитъ въ томъ, что въ нихъ, также какъ въ искусственныхъ произведеніяхъ человѣка, только въ высшей степени, мы замѣчаемъ разумную приспособленность различныхъ средствъ для достиженія опредѣленной цѣли,—приспособленность, которая невольно заставляетъ предполагать разумную, предварительную мысль, какъ причину такихъ цѣлесообразныхъ произведеній природы.

Такого рода произведенія природы, въ которыхъ съ наибольшею ясностію выражается разумное устройство, суть существа органическія. Обратимъ ли вниманіе на отдѣльные части въ организмахъ, или на взаимное отношеніе этихъ частей къ цѣлому, или на отношеніе отдѣльныхъ органическихъ индивидуумовъ и породъ между собою, вездѣ найдемъ очевидные признаки того, что органическія существа не суть простые аггрегаты случайно скомбинировавшейся матеріи, но въ высшей степени цѣлесообразно устроенныя произведенія, обязанныя своимъ происхожденіемъ разумной причинѣ.

Разсматривая какой угодно организмъ, мы прежде всего

замѣчаемъ, что отдѣльныя части его или органы удивительно приспособлены каждый къ достиженію той цѣли, для которой служитъ органъ въ общей экономіи жизни даннаго индивидуума. Возьмемъ напр. глазъ. Разсматривая его строеніе, мы ясно видимъ, что все въ немъ точно направлено и приспособлено для опредѣленной цѣли—произведенія зрѣнія. Въ глазную впадину отдѣляется нервъ, одинъ изъ всѣхъ другихъ нервовъ одаренный силою ощущенія свѣта и цвѣтовъ. Свѣтъ отвнѣ и нервъ извнутри соотвѣтствуютъ одинъ другому; нервъ оказывается приспособленнымъ, произведеннымъ для свѣта. Но между тѣмъ свѣтъ только неопредѣленно сверкалъ и меркалъ бы въ глазѣ, еслибы ощущающій нервъ одинъ только и составлялъ зрѣніе. Со всѣхъ сторонъ падали бы тогда расходящіеся лучи на всѣ пункты сѣтчатой плевы, въ видѣ которой заканчивается зрительный нервъ и взаимно смѣшивались бы; никакого опредѣленнаго образа не могло бы произойти. Но природа гораздо предусмотрительнѣе; пукъ конусообразно расходящихся лучей отъ извѣстной точки предмета преломляется въ извѣстной точкѣ сѣтчатой плевы. Выпуклая роговая оболочка, собирающій лучи глазной хрусталикъ, прозрачныя стекловидныя тѣла совершаютъ превращеніе лучей внутри глаза такъ, что внѣшніе пункты опять являются какъ раздѣльные пункты и такимъ образомъ изъ разсѣевающихся лучей свѣта возникаютъ образы или отображенія внѣшнихъ предметовъ въ зрительномъ нервѣ. Такъ формамъ поверхностей и цвѣтовымъ оттѣнкамъ предметовъ соотвѣтствуютъ собирающія лучи среды глаза, а способности преломленія — надлежащая глубина глазнаго яблока. Теперь въ уменьшенномъ масштабѣ рисуется въ рамкѣ глаза образъ внѣшняго міра. Цвѣта и формы вещей, съ одной стороны, вещество и строеніе средъ глаза, съ другой, соотвѣтствуютъ одно другому.

Когда свѣтовые лучи достигаютъ сѣтчатой оболочки, чтобы начертать на ней образъ предмета, то различное отдаленіе предметовъ требуетъ различнаго преломленія лучей. И здѣсь къ внѣшнимъ разстояніямъ приспособлено такое свойство глаза, что чрезъ внутреннее свое измѣненіе, вѣроятно, чрезъ производимую мускульною силою большую или меньшую выпуклость или сжатость хрусталика, оно ближе или дальше

преломляетъ лучи. Разстояніямъ пространства такимъ образомъ соотвѣтствуетъ удобоподвижность внутреннихъ средъ глаза.

Повидимому, зрительный аппаратъ достигаетъ своей цѣли, — начертываетъ изображеніе внѣшняго предмета; но онъ еще не предохраняетъ отъ различныхъ случайныхъ невѣрностей отраженія предмета на зрительномъ нервѣ. Еслибы окружающія зрительный первъ стѣнки глаза были бѣлыя или цвѣтныя, то онѣ отражали бы лучи и мѣшали ясности изображенія; но для устраненія этого существуетъ черный пигментъ, поглощающій лишній свѣтъ. Сферическій хрусталикъ, еслибы весь былъ употребленъ на принятіе отраженнаго предмета, на своихъ краяхъ отклонялъ бы лучи и кругъ разсѣянія свѣта, смѣшивалъ бы начертанный срединными частями образъ; но вотъ подвижная, радужная оболочка прикрываетъ края хрусталика и препятствуетъ аберраціи свѣта. Самый хрусталикъ, преломляя лучи, разсѣевалъ бы цвѣта и снова мѣшалъ бы ясности изображенія; но собирающія среды глаза съ неравною силою преломленія, съ неравною выпуклостію и съ неодинаковыми химическими свойствами, такъ уравнены относительно другъ друга, что глазъ въ соединяющей дали становится ахроматическимъ. Такимъ образомъ предусмотрѣны даже возможныя ошибки зрительнаго аппарата.

Во всемъ этомъ нельзя не видѣть, что природа, устраивая глазъ, имѣла въ виду опредѣленную цѣль, именно: процессъ зрѣнія и различныя его потребности. Что глазъ не случайно образовался въ томъ видѣ, какой онъ имѣетъ, въ слѣдствіе сочетанія извѣстныхъ химическихъ и физическихъ дѣятелей природы, видно уже изъ того, что строеніе его предшествовало его употребленію въ экономіи организма. Глазъ заготовляется еще въ нѣдрахъ утробной жизни для принятія какъ будто предполагаемаго кѣмъ-то будущаго дѣйствія свѣта. Онъ образуется въ отовсюду заключенной для міра мастерской природы, но образуется такъ, что въ свое время будетъ соотвѣтствовать свѣту, который еще далекъ отъ него, будетъ соотвѣтствовать и различнымъ измѣняющимся цвѣтамъ, которыя свѣтъ производитъ на землѣ въ столкновеніи съ темными тѣлами Свѣтъ и глазъ существуютъ независимо другъ отъ друга и не имѣютъ вліянія на образованіе одинъ другаго. Но какая-то

тайная сила еще въ утробѣ матери устрояетъ глаза, имѣя въ виду различныя видоизмѣненія свѣта; она какъ будто знаетъ законы оптики еще прежде, чѣмъ опытъ укажетъ необходимость такого или иного примѣненія къ нимъ зрительнаго аппарата. Возможное отклоненіе свѣта и предусмотрительная діафрагма зрачка, возможное отсвѣчиваніе лучей и расчитанный на предупрежденіе его черный пигментъ, возможное разсѣяніе цвѣтовъ и какъ-бы предугадывающее его ахроматическое устройство глаза,—все это показываетъ разумно-предусмотрѣнное соотвѣтствіе свѣта и органа зрѣнія. Очевидно, что здѣсь при устройствѣ глаза у зародыша, въ утробѣ матери, *впередъ* уже предусмотрѣно дѣйствіе, какое долженъ имѣть этотъ органъ при данныхъ условіяхъ, т.-е. зрѣніе, и это предусмотрѣнное дѣйствіе или *цѣль* служило, конечно, причиною его произведенія.

Что сказано нами о зрѣніи, то относится и ко всѣмъ прочимъ органамъ чувствъ, ко всѣмъ частямъ организма. Аппаратъ слуха явно приспособленъ для принятія и различенія звуковъ, желудокъ для перевариванія пищи, легкія для дыханія, ноги для хожденія и т. п.; и все это устроено тогда, когда нѣтъ еще ни звука, ни принятія пищи ртомъ, ни движенія, ни хожденія,—слѣд., для будущаго, для предположенной цѣли; эта цѣль и служила для природы причиною образованія различныхъ органовъ и аппаратовъ. Здѣсь въ неразумномъ повидимому и безсознательномъ царствѣ органической жизни мы замѣчаемъ такой же образъ дѣйствованія, какой приписываемъ свободно-разумному человѣку, какъ его лучшее, характеристическое достояніе. Человѣкъ, создавая какое нибудь художественное произведеніе, сперва задумываетъ планъ этого произведенія, а потомъ выполняетъ его, такъ что планъ или мысль предшествуетъ дѣлу и служитъ его конечною причиною и цѣлью, которую онъ старается осуществить: такъ и природа еще въ зародышѣ сѣмени растенія намѣчаетъ уже планъ будущаго организма, имѣя въ виду еще не существующія тогда условія жизни, заготовляетъ аппараты для органическихъ отправленій, которыя начнутся въ послѣдствіи. Если теперь подобное заготовленіе средствъ для будущихъ дѣйствій, орудій и матеріаловъ для предполагаемыхъ цѣлей служитъ признакомъ разумнаго дѣйствованія и если, сверхъ того, тѣмъ

разумнѣйшимъ мы считаемъ это дѣйствованіе, чѣмъ вѣрнѣе прибраны и устроены орудія, нужныя для достиженія извѣстной цѣли: то мы должны признать въ дѣйствіяхъ природы разумность, не только не меньшую нашей разумности, но далеко ее превышающую. Сравнивая извѣстный органическій аппаратъ, напр. органъ зрѣнія, слуха, систему дыхательныхъ, пищеварительныхъ органовъ съ ихъ назначеніемъ, находимъ, что они какъ нельзя лучше и вѣрнѣе приспособлены къ этому назначенію, такъ что еслибы человѣку при всемъ его умѣ, развитомъ наукою, указали цѣли, какія имѣетъ въ виду природа, напр. зрѣніе, слышаніе, пищевареніе, дыханіе и заставили бы самого придумать аппараты для наилучшаго достиженія этихъ цѣлей, то онъ, конечно, не могъ бы сдѣлать ничего лучшаго, чѣмъ то, что сдѣлала природа. Устраиваемые нами независимо отъ образцевъ природы нѣкоторые искусственные аппараты для извѣстныхъ цѣлей, сходныхъ съ органическими цѣлями природы, напр.: зрительныя трубы, микроскопы, очки, камеръ-обскуры, стереоскопы, изобрѣтенные послѣ тысячелѣтнихъ трудовъ науки, въ сущности, по своимъ основнымъ законамъ сходятся съ зрительнымъ аппаратомъ природы, съ тѣмъ лишь различіемъ, что въ различныхъ оптическихъ инструментахъ мы по частямъ въ извѣстномъ направленіи достигаемъ въ усиленномъ размѣрѣ тѣхъ качествъ, которыя въ равномѣрности соединены въ зрительномъ органѣ человѣка. Точно также, въ сочетаніи костей, мускуловъ, связокъ мы находимъ такое искусное приложеніе законовъ механики для произведенія въ возможно маломъ пространствѣ и съ возможно малыми средствами наибольшей силы дѣйствія, что самый глубокомысленный механикъ не найдетъ ничего лучшаго, чѣмъ бы могъ замѣнить или поправить механическій аппаратъ природы. Не въ правѣ ли мы изъ этихъ и тому подобныхъ явленій заключать, что если устройство инструментовъ и машинъ предполагаетъ умъ и знаніе законовъ природы, то и устройство органическихъ аппаратовъ природы не можетъ быть дѣломъ однихъ слѣпо дѣйствующихъ физическихъ силъ, но предполагаетъ разумно и цѣлесообразно дѣйствующую причину. „Глазъ, скажемъ словами Ньютона, образованъ ли безъ знанія оптики и ухо безъ знанія акустики?“

Но какъ ни цѣлесообразно устроены различные органиче-

скіе аппараты, сравнивая ихъ между собою въ ихъ взаимномъ отношеніи, мы скоро замѣчаемъ, что дѣйствія, ими производимыя, не составляютъ отдѣльныхъ цѣлей природы, что каждый изъ нихъ немыслимъ безъ связи со всѣми другими аппаратами и частями организма. Разсматривая животный или растительный организмъ, мы видимъ въ немъ индивидуальное цѣлое, составленное изъ различныхъ частей или органовъ, и въ связи этихъ органовъ и въ отношеніи ихъ къ цѣлому замѣчаемъ особаго рода связь, отличную отъ механической. Эта связь такого рода, что одинъ органъ условливается другимъ, а всѣ въ совокупности имѣютъ цѣлью образованіе и поддержаніе жизни даннаго организма. Организмъ — это цѣлое, въ которомъ связываются и отъ котораго зависятъ различныя части его такимъ образомъ, что мы не можемъ понять ихъ иначе, какъ въ отношеніи къ самому цѣлому. Такъ напр. можемъ ли мы представить себѣ существованіе въ природѣ рукъ, глазъ, головы, костей безъ организма, которому они принадлежатъ? Очевидно, эти части не могутъ быть поняты и невозможны иначе какъ въ соотношеніи ихъ съ цѣлымъ. Такимъ образомъ, организмъ есть цѣль, ради которой существуютъ его члены,—цѣль, которую, очевидно, и имѣла въ виду природа при ихъ произведеніи. Здѣсь опять нельзя не замѣтить такихъ же свойствъ, какъ и въ произведеніяхъ человѣка, напр. часахъ. Часы,—это цѣлое, отъ котораго зависятъ различныя части часоваго механизма: колеса, стрѣлки, пружины и т. п. Всѣ эти части могутъ быть поняты не иначе, какъ въ ихъ отношеніи къ цѣлому; цѣль, ради которой сдѣланы эти части, которая имѣлась въ виду при ихъ произведеніи, есть цѣлое—часы.

Взаимная цѣлесообразная связь всѣхъ органовъ въ цѣлости организма для сохраненія жизни индивидуума такъ ясна, что на основаніи безчисленныхъ наблюденій можетъ быть признано аксіомою то положеніе, что въ органическихъ существахъ нѣтъ ни одного органа, который существовалъ бы безъ какой нибудь цѣли, что въ этихъ существахъ природа ничего не производитъ понапрасну. „Каждое живое существо, говоритъ Кювье, образуетъ цѣлое, единую и заключенную въ себѣ систему, въ которой всѣ части взаимно одна другой соотвѣтствуютъ и чрезъ разнообразное взаимодѣйствіе способ-

ствуютъ къ осуществленію одной цѣли. Ни одна изъ этихъ частей не можетъ быть измѣнена безъ измѣненія остальныхъ и слѣдовательно каждая часть, взятая отдѣльно сама по себѣ, уже указываетъ на другія и заставляетъ ихъ предугадывать. Когда поэтому внутренности какого либо животнаго такъ организованы, что онѣ могутъ переваривать мясо и притомъ только сырое, то и челюсти его устроены необходимо особеннымъ образомъ для пожиранія, его когти для схватыванія и растерзыванія, его зубы для разрыванія жесткаго мяса, вся система движеній для преслѣдованія, его чувственные органы для усмотрѣнія издали своей добычи. Въ самомъ мозгу его долженъ находиться необходимый инстинктъ хитрости, кровожадности, особеннаго искусства неожиданно бросаться на свои жертвы... Чтобы такое животное могло уносить свою добычу, ему необходима особенная сила мускуловъ шеи и головы; это предполагаетъ особенную форму позвонковъ, откуда берутъ начало эти мускулы, и задней части головы, гдѣ они соединяются. Зубы, чтобы быть способными разрывать мясо, должны быть острыми; корень ихъ долженъ быть тѣмъ тверже, чѣмъ тверже кости, которыя нужно раздроблять, что опять вліяетъ на развитіе частей, служащихъ къ движенію челюстей. Чтобы когти могли схватывать добычу, нужна извѣстная подвижность пальцевъ, извѣстная крѣпость когтей и опредѣляемая этимъ особенная форма всей ступни, извѣстное распредѣленіе ножныхъ мускуловъ, особенная форма самыхъ костей... Предположите теперь животное травоядное, — и вся совокупность этихъ условій измѣнится. Зубы, когти, желудокъ, органы движенія, органы чувствъ и самые инстинкты примутъ новыя формы и эти формы будутъ всегда пропорціональны между собою и находиться въ строгомъ соотношеніи одна съ другою. Представьте опять животное, которое должно жить и на землѣ и въ водѣ; опять всѣ формы его органовъ измѣнятся соотвѣтственно условіямъ его жизни и будутъ находиться въ тѣсной связи. Начало, которое господствуетъ въ образованіи организмовъ, есть начало соотношенія формъ,— начало, посредствомъ котораго каждая часть животнаго можетъ быть указана другою и всѣ одною какою-либо. Очевидно, что въ машинѣ столь сложной и столь единой какъ та, которая составляетъ тѣло животнаго, всѣ части необхо-

димо должны быть расположены одна для другой и всѣ вмѣстѣ своимъ сочетаніемъ образовать *существо*, единичную систему. Ни одна изъ этихъ частей не можетъ перемѣнить своей формы безъ того, чтобы и всѣ прочія не измѣнили также необходимо свою форму. Итакъ, отъ формы одной части можно заключать къ формамъ всѣхъ другихъ; отъ формы, напр. зубовъ можно заключать и заключать съ достовѣрностію къ формамъ ногъ, челюстей, желудка, внутренностей.... Когда дана одна часть животнаго какъ начало, то при основательномъ познаніи животной экономіи можно представить и цѣлое животное“ *).

Вотъ отзывъ великаго естествоиспытателя о цѣлесообразномъ устройствѣ организмовъ, отзывъ, справедливость котораго тѣмъ менѣе подвержена сомнѣнію, что начало цѣлесообразности или, какъ онъ называетъ его, начало соотношенія формъ, служило для него плодотворнымъ началомъ для цѣлой науки — палеонтологіи, которой онъ былъ геніальнымъ творцемъ. Въ глубинахъ земли сохранились скудные остатки костей, отпечатки органовъ, принадлежавшихъ неизвѣстнымъ намъ теперь породамъ животныхъ, далекихъ отъ насъ эпохъ. Основываясь на томъ началѣ, что всѣ органы и части организма необходимо предполагаютъ одна другую, Кювье предпринялъ смѣлую задачу возстановить археологическій міръ организмовъ въ разнообразіи его родовъ и видовъ и выполнилъ ее самымъ блестящимъ образомъ. По одной сохранявшейся кости онъ заключалъ объ устройствѣ всего организма, узнавалъ цѣлое животное и возсоздавалъ для науки цѣлые роды ихъ по нѣсколькимъ обломкамъ скелета. Какъ ни смѣлъ и оригиналенъ подобный методъ, но успѣхъ его показываетъ вѣрность того принципа, который былъ положенъ въ его основаніе,— принципа цѣлесообразнаго строенія организмовъ, по которому всѣ части ихъ стройно связаны и приспособлены къ даннымъ условіямъ жизни извѣстного существа.

Такое ясное обнаруженіе гармоніи и разумной связи въ частяхъ и органахъ индивидуумовъ растительнаго и животнаго царства показываетъ, что причина, которая произвела ихъ, отлична отъ причинъ чисто механическихъ, что при устройствѣ ихъ имѣлась въ виду намѣченная цѣль и эта цѣль

*) Cuvier, Discours sur les rèvol. du globe. Paris, 1850. p. 63. 64.

была конечною причиною ихъ образованія. Какъ въ самомъ дѣлѣ понять, чтобы причины чисто механическія могли произвести цѣлое, въ которомъ каждая часть можетъ быть понята не иначе, какъ въ отношеніи къ цѣлому, то-есть, гдѣ всѣ части зависятъ отъ самой идеи цѣлаго? Это тоже, еслибы мы захотѣли приписывать чисто механическимъ, слѣпо дѣйствующимъ причинамъ произведеніе часовъ или машины. Но если мы не можемъ не видѣть разумной намѣренности въ устройствѣ послѣднихъ, то встрѣчая въ природѣ произведенія аналогическія съ ними по взаимной связи частей и отношенію ихъ къ цѣлому, мы должны признать такую же аналогію и въ причинѣ ихъ произведеній. Сходныя дѣйствія заставляютъ предполагать сходныя причины.

Та цѣлесообразность въ строеніи организмовъ, о которой мы говоримъ, обыкновенно называется *внутреннею*, потому что здѣсь цѣлью извѣстнаго строенія органовъ служитъ самый органическій субъектъ, сохраненіе его жизни, а не что либо внѣ его. Она состоитъ въ томъ, что каждая часть организма вполнѣ содѣйствуетъ другой для поддержанія жизни цѣлаго, что всѣ части такъ правильно и вѣрно разсчитаны одна для другой, что результатомъ ихъ стройнаго соотношенія является органическая жизнь извѣстнаго существа, при чемъ каждый отдѣльный органъ съ своей стороны также цѣлесообразно устроенъ относительно своего спеціальнаго дѣйствія. Поэтому въ организмѣ всѣ части являются вмѣстѣ и цѣлями и средствами взаимно содѣйствующими себѣ въ своихъ отправленіяхъ и служащими вмѣстѣ съ тѣмъ цѣлому.

Но, кромѣ цѣлесообразности внутренней, можетъ быть еще цѣлесообразность *внѣшняя*, когда извѣстный предметъ служитъ средствомъ для достиженія какой-либо цѣли, внѣ его находящейся. Предметъ можетъ быть цѣлесообразно устроенъ, но не самъ для себя, а чтобы послужить средствомъ для произведенія какого-либо дѣйствія или другаго предмета. Напр. инструментъ для извѣстной работы можетъ быть устроенъ очень хорошо, но онъ имѣетъ цѣль не самъ по себѣ, но внѣ себя; онъ устроенъ только для того дѣйствія, которое совершается при его помощи. Теперь раждается вопросъ: нѣтъ ли въ природѣ, кромѣ цѣлесообразности внутренней, представляемой разумнымъ строеніемъ организмовъ, и цѣлесообразности

внѣшней, по которой органическія существа находились бы въ тѣсномъ взаимномъ отношеніи, одно служа цѣлью существованія другаго? Нельзя ли предположить, что каждое органическое существо, будучи цѣлью само для себя и въ этомъ отношеніи самостоятельнымъ цѣлымъ, въ тоже время существуетъ и для какой-либо внѣ его лежащей цѣли, словомъ, что отдѣльные индивидуумы также тѣсно и стройно связаны между собою въ цѣлостность органическаго царства, какъ отдѣльныя части и органы въ цѣлостность организма?

Прожде всего, если обратимъ вниманіе на отдѣльные организмы въ предѣлахъ одного и того же рода, то замѣтимъ, что каждый организмъ кромѣ органовъ, необходимо нужныхъ для его индивидуальнаго существованія, имѣетъ другіе органы, которые для такого существованія вовсе не нужны и цѣль которыхъ по этому должна быть не внутренняя, а внѣшняя. Таковы органы произведенія себѣ подобныхъ и первоначальнаго сохраненія и поддержанія ихъ жизни, условливающіе вмѣстѣ съ тѣмъ различіе половъ въ царствахъ растительномъ и животномъ. Кромѣ этихъ органовъ, природа ясно указала на ту же *внѣшнюю* цѣль существованія индивидуумовъ въ двухъ могущественныхъ инстинктахъ, ясно выражающихся покрайней мѣрѣ въ высшихъ сферахъ органическаго царства. Это 1) инстинктъ чувственной любви и взаимнаго влеченія половъ, противуположный инстинкту личнаго самосохраненія и эгоизма, и своею силою побѣждающій всѣ препятствія, которыя могли бы быть поставлены послѣднимъ. За тѣмъ 2) инстинктъ родительской, преимущественно материнской любви, торжествующій надъ инстинктомъ себялюбія. На низшихъ же ступеняхъ органической жизни, у низшихъ породъ животныхъ, особенно же въ царствѣ растительномъ, то продолженіе и сохраненіе породы, которое у высшихъ организмовъ достигается указанными нами инстинктами, природа вѣрно и предусмотрительно обезпечила чрезвычайною плодовитостію организмовъ и безконечно разнообразными, но всегда удивительно разумными средствами распространенія и сохраненія сѣмянъ и зародышей. Такимъ образомъ распространеніе и продолженіе природы есть несомнѣнная *внѣшняя* цѣль, какую имѣла въ виду природа при произведеніи организмовъ.

Сравнивая теперь не отдѣльные только организмы въ пре-

дѣлахъ одного и того же рода, но цѣлые роды органическихъ существъ, мы опять открываемъ между ними слѣды строгой цѣлесообразной связи, по которой одинъ родъ не можетъ существовать безъ другаго и которая незримыми нитями соединяетъ безконечное разнообразіе родовъ и видовъ въ одно стройное цѣлое.

Прежде всего эта связь выступаетъ на видъ въ отношеніи растительнаго царства къ животному. Животные организмы, очевидно, не могутъ существовать безъ растительныхъ; растенія служатъ пищею для животныхъ травоядныхъ непосредственно, для прочихъ—посредствомъ питанія тѣхъ организмовъ, которые служатъ пищею для другихъ. Такимъ образомъ растительное царство кромѣ внутренней имѣетъ и внѣшнюю цѣль, служитъ средствомъ для существованія царства животнаго. Но и въ свою очередь царство животное во многихъ случаяхъ служитъ цѣлямъ жизни растительной. Извѣстно, что оплодотвореніе многихъ растеній возможно не иначе, какъ посредствомъ насѣкомыхъ; кромѣ того животныя травоядныя служатъ для поддержанія равновѣсія между различными породами растительнаго царства, не допуская преобладанія извѣстныхъ растеній, которыя по своей плодовитости, еслибы не истреблялись животными, заглушили бы остальныя. Тѣ же самыя цѣлесообразныя отношенія мы находимъ и между отдѣльными породами каждаго изъ царствъ, растительнаго и животнаго. Ни цѣли, ни предѣлы нашей статьи не позволяютъ намъ входить въ фактическія подробности изложенія этихъ удивительныхъ взаимоотношеній, которыми условливается существованіе и равновѣсіе между различными родами живыхъ существъ, вообще вся гармонія органическаго царства природы. Но мы должны признать какъ результатъ внимательнаго и безпристрастнаго наблюденія надъ природою то положеніе, что между различными родами организмовъ существуетъ такая же цѣлесообразная связь, какая имѣетъ мѣсто между различными органами того организма, такъ что все царство животныхъ существъ представляетъ стройную систему, гдѣ всѣ части имѣютъ свое необходимое и законное мѣсто и служатъ для осуществленія этой системы. Поэтому и тотъ, кто первый назвалъ различные отдѣлы природы *царствами*, сознательно или случайно высказалъ вѣрную мысль, что эти

отдѣлы, ближайшимъ образомъ растительный и животный, представляютъ не количественный только аггрегатъ извѣстныхъ существъ, сходныхъ по извѣстнымъ внѣшнимъ признакамъ, но благоустроенное цѣлое, по стройному взаимоотношенію, подчиненію и сподчиненію своихъ существъ представляющее нѣкоторую аналогію съ благоустроеннымъ обществомъ, созданнымъ человѣческою, разумною мыслію и волею.

Переходя отъ царства существъ органическихъ къ природѣ неорганической, мы повидимому переносимся въ совершенно другую область, гдѣ безусловно властвуютъ одни только механическіе и химическіе законы. Мы не видимъ здѣсь ничего подобнаго той внутренней цѣлесообразности, которая всего яснѣе поражаетъ насъ въ устройствѣ органическихъ индивидуумовъ, потому что въ тѣлахъ и предметахъ неорганическихъ мы видимъ только *части* безразличныя одна къ другой, а не *органы* условливающіе другъ друга и существованіе цѣлаго. Камень напр. останется камнемъ по своему составу, хотя бы мы разбили его на тысячу кусковъ; организмъ, съ разъединеніемъ взаимно связанныхъ органовъ, перестанетъ быть организмомъ.

Но, тѣмъ не менѣе, разсматривая неорганическій міръ, не въ раздробленности его отдѣльныхъ предметовъ, но въ взаимоотношеніи его явленій, мы и здѣсь найдемъ ясные слѣды того же цѣлесообразнаго и разумнаго устройства. Такъ, одинъ напр. законъ тяготѣнія господствуетъ надъ всѣми явленіями движенія въ нашей солнечной системѣ, но чтобъ этотъ законъ произвелъ правильныя явленія стройнаго теченія небесныхъ тѣлъ, нужно было особенное сочетаніе обстоятельствъ и первоначальное опредѣленное строеніе этихъ тѣлъ, безъ чего, несмотря на дѣйствіе этого закона, никогда звѣздный и планетный міръ не представляли бы той гармоніи, какую мы видимъ *). Вообще, во взаимномъ распредѣленіи, въ стройномъ движеніи небесныхъ тѣлъ, безпристрастный наблюдатель не можетъ не видѣть строгой разумности, порядка и правильности. Предъ этою мудростію въ строеніи неба благоговѣлъ Ньютонъ, когда снималъ шляпу при каждомъ произнесеніи имени Божія и предъ нею же благоговѣетъ дикарь, прекло-

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

няющій колѣна предъ блестящими свѣтилами. Строгая правильность въ движеніи ихъ заставляетъ Халдейскихъ маговъ и многихъ Греческихъ философовъ признавать ихъ одушевленными, божественными существами. Та же стройность и гармонія, которой дивится астрономъ въ движеніи большихъ небесныхъ тѣлъ, открывается намъ и въ строеніи той песчинки въ ряду мірозданія, которая составляетъ обитаемую нами планету. И здѣсь, взаимодѣйствіе различныхъ химическихъ, механическихъ, физическихъ законовъ, дѣйствующихъ, повидимому, съ строгою естественною необходимостію, производитъ однакожъ въ результатѣ цѣлое стройное, приспособленное какъ для поддержанія существованія самой планеты, такъ и для существъ живыхъ, на ней обитающихъ.

Многочисленные и ясные слѣды цѣлесообразнаго устройства во всѣхъ царствахъ природы, преимущественно же въ органическомъ, служатъ эмпирическимъ основаніемъ для заключенія о цѣлесообразности и разумности всей природы. Правда, на ряду съ явленіями цѣлесообразными мы замѣчаемъ много такихъ, которыхъ цѣли и значенія открыть не можемъ; правда и то, что многое въ природѣ кажется не только безразличнымъ по отношенію къ цѣли, но и прямо противорѣчащимъ ей, нарушающимъ гармонію природы. Эти явленія, не устраняя явленій очевидно цѣлесообразныхъ, повидимому, не даютъ намъ права обобщать понятіе цѣлесообразности и распространять его отъ явленій извѣстныхъ не только на неизвѣстныя намъ, но даже и на тѣ, кои на первый взглядъ противорѣчатъ идеѣ цѣли. Повидимому, мы имѣемъ логическое право только на то заключеніе, что есть въ природѣ многіе предметы, устроенные цѣлесообразно и есть многіе, въ которыхъ такого свойства мы не замѣчаемъ. Но на такомъ скромномъ умозаключеніи никакъ не хочетъ остановиться нашъ разсудокъ. Какъ защитники цѣлесообразности, такъ и противники ея одинаково стремятся расширить свой выводъ изъ замѣчаемыхъ ими явленій природы на всю природу; первые на основаніи замѣчаемыхъ ими фактовъ разумности въ природѣ утверждаютъ, что не только наблюдаемые ими предметы, но и *все* въ природѣ устроено цѣлесообразно; послѣдніе на основаніи фактовъ противоположнаго свойства безусловно отвергаютъ всякаго рода цѣлесообразность. Дѣйствительно, тѣ и другіе

правы въ томъ отношеніи, что разумъ нашъ не терпитъ дуализма во взглядѣ на природу; онъ не можетъ признать въ ней господства двухъ противоположныхъ началъ — разумности и неразумности, случайности и цѣлесообразности. Онъ невольно склоняется къ признанію одного изъ нихъ за исключеніемъ другаго.

Итакъ, теперь вопросъ въ томъ: имѣемъ ли мы право обобщать наше заключеніе и приписывать замѣчаемое нами въ очень многихъ предметахъ свойство цѣлесообразности всѣмъ предметамъ, говорить, что вся природа устроена разумно?

По правиламъ индукціи, конечно, это зависитъ отъ количества и качества (или значенія) тѣхъ извѣстныхъ фактовъ, отъ которыхъ мы думаемъ заключать къ неизвѣстнымъ. Наше обобщеніе, очевидно, было бы слишкомъ смѣлымъ и невѣроятнымъ, еслибы мы отъ незначительнаго количества данныхъ заключили бы къ очень значительному числу неизвѣстныхъ, или еслибы факты, на которыхъ мы основываемся, не имѣли достовѣрности. Что касается, прежде всего, до количества фактовъ по отношенію къ міру органическому, то, очевидно, здѣсь защитники цѣлесообразности находятся въ очень выгодномъ положеніи. Физіологія и сравнительная анатомія достигли такихъ успѣховъ, что объяснили значеніе въ жизненной экономіи почти всѣхъ важнѣйшихъ органовъ и органическихъ аппаратовъ, такъ что на долю антагонистовъ идеи разумности природы остается лишь немного исключительныхъ, мелочныхъ и случайныхъ явленій, цѣлесообразнаго значенія которыхъ въ жизненной экономіи указать нельзя. Противъ очевидныхъ и неоспоримыхъ фактовъ цѣлесообразнаго значенія всѣхъ частей организма они могутъ выставить только подобныя напр. мелочныя возраженія: а для чего существуетъ у мужчины борода, у павлина—такой роскошный хвостъ, у оленя — повидимому только мѣшающіе ему вѣтвистые рога? Очевидно, еслибы мы даже признали подобныя незначительныя явленія не только такими, цѣль которыхъ намъ неизвѣстна, но даже прямо безсмысленными и случайными, то и въ такомъ случаѣ общее понятіе цѣлесообразности въ органическомъ царствѣ не было бы нарушено; эти факты составляли бы только ничтожныя и неважныя исключенія изъ общаго правила.

Повидимому, въ менѣе благопріятномъ положеніи находится защитникъ цѣлесообразности по отношенію къ природѣ неорганической. Здѣсь на ряду съ явленіями, которые говорятъ въ его пользу, онъ больше чѣмъ въ царствѣ органическомъ встрѣчаетъ такихъ явленій, которыя, повидимому, противятся телеологическому изъясненію. Царству органическихъ существъ, занимающихъ лишь поверхность земнаго шара, противостоятъ здѣсь огромныя массы неорганическихъ тѣлъ и предметовъ, гдѣ повидимому властвуютъ безгранично необходимые физико-механическіе законы. Но и здѣсь нашъ взоръ поражается только внѣшнею громадностію и количествомъ массъ; въ дѣйствительности же органическій міръ, несмотря на свой малый, такъ сказать, объемъ въ сравненіи съ громадными массами неорганическихъ предметовъ, безконечно превышаетъ ихъ разнообразіемъ и значеніемъ своихъ произведеній. Тогда какъ мы насчитываемъ десятки тысячъ родовъ и видовъ растеній и животныхъ, безчисленное множество отдѣльныхъ индивидуумовъ, изъ которыхъ каждый, несмотря на родовыя типическія черты, имѣетъ и свои особенности, мы сравнительно находимъ очень немного разностей предметовъ неорганическихъ, напр. земель, металловъ, солей и пр. На томъ же самомъ пространствѣ, гдѣ живутъ сотни и тысячи различныхъ породъ растеній и животныхъ, мы встрѣчаемъ огромныя, однородныя массы вещества или небольшія только видоизмѣненія его; сравните напр. массу океана и тысячи разнородныхъ обитателей его. Отсюда видно, что если обращать вниманіе на количество данныхъ, при заключеніи отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, то мы имѣемъ право заключать отъ цѣлесообразности царства органическаго къ царству неорганическому даже и въ такомъ случаѣ, еслибы послѣднее не представляло никакихъ слѣдовъ ея, чего однакоже на самомъ дѣлѣ нѣтъ.

Столь же мало имѣетъ силы противъ обобщенія идеи цѣлесообразности и то возраженіе, которое выставлено Кантомъ и основано на сравненіи малой части извѣстнаго намъ міра съ огромною остальною, намъ неизвѣстною. Мы не имѣемъ права, по его мнѣнію, отъ ничтожной извѣстной намъ части вселенной, какова земля и отчасти видимыя нами ближайшія свѣтила, заключать ко всей необъятной вселенной и говорить,

что если здѣсь что-либо устроено цѣлесообразно или нѣтъ, то и вся вселенная устроена также. Очевидно, это возраженіе относится столько же къ защитникамъ, какъ и къ противникамъ цѣлесообразности и не дозволяетъ ни тѣмъ, ни другимъ высказывать общаго заключенія о качественномъ свойствѣ міра. Но здѣсь ошибка въ томъ, что Кантъ, обращая вниманіе на количество фактовъ, упускаетъ изъ виду другой, не менѣе важный моментъ индуктивнаго умозаключенія, ихъ качество или значеніе. Еслибы требованіе Канта мы принимали законнымъ и для составленія общаго заключенія почитали всегда нужнымъ полное познаніе всѣхъ частныхъ явленій, то мы разомъ уничтожили бы достовѣрность всѣхъ эмпирическихъ познаній. Основываясь на предположеніи единства законовъ природы мы постоянно, съ полною увѣренностію въ достовѣрности нашихъ выводовъ, заключаемъ отъ незначительнаго по количеству числа фактовъ, но имѣющихъ требуемое логикою значеніе, къ огромному числу неизвѣстныхъ. Астрономъ, на основанія законовъ тяготѣнія, которыя 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-нибудь его заключеніе поспѣшнымъ и неосновательнымъ потому, что оно идетъ отъ количественно слишкомъ малаго къ слишкомъ большому? Физикъ производитъ наблюденіе надъ законами равновѣсія и давленія воздуха въ небольшомъ стекляномъ 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 здѣсь отъ ничтожной части къ цѣлому? Естествоиспытатель, изучивъ внутреннее строеніе одного насѣкомаго, увѣренъ, что милліоны другихъ насѣкомыхъ того же рода устроены также: ужели его заключеніе сомнительно? Поэтому, и что касается до цѣлесообразности, то мы имѣемъ полное право переносить это понятіе, какъ скоро достовѣрность его доказана относительно извѣстной намъ части вселенной, къ остальнымъ неизвѣстнымъ.

Конечно, такого рода умозаключеніе не будетъ имѣть абсолютной логической несомнѣнности, но только извѣстную сте-

пень вѣроятности. Заключеніе о всеобщей цѣлесообразности на основаніи явленій ея, нами наблюдаемыхъ, принадлежитъ къ разряду индуктивныхъ заключеній отъ частнаго къ общему и потому съ формально-логической стороны не имѣетъ характера безусловной несомнѣнности, которая можетъ принадлежать только дедуктивнымъ заключеніямъ. Такой характеръ могла бы имѣть только полная индукція, то-есть такая, гдѣ всѣ безъ исключенія частныя явленія, составляющія основаніе для вывода, были вполнѣ изучены и извѣстны. Но полная индукція возможна только въ очень рѣдкихъ случаяхъ; между тѣмъ степень вѣроятности и въ неполныхъ умозаключеніяхъ этого рода можетъ быть такъ велика, что самою тонкою чертою отдѣляется отъ несомнѣнности. Доказательство тому въ наукахъ опытныхъ; основанные на наблюденіяхъ ихъ выводы мы признаемъ вполнѣ достовѣрными, а между тѣмъ всѣ они почти основаны на заключеніи отъ извѣстнаго числа явленій ко всему ихъ кругу. Такимъ образомъ, если мы и назовемъ заключеніе о всеобщей цѣлесообразности природы на основаніи частныхъ наблюденій только въ высшей степени вѣроятнымъ, то оно нисколько не потеряетъ отъ того своей убѣдительной силы для нашего ума. Такого рода вѣроятность, какъ справедливо замѣчаетъ Гербартъ, имѣетъ даже для нашего убѣжденія преимущество предъ демонстративною вѣрностію. „Кто имѣетъ сколько-нибудь вѣрное понятіе о свойствѣ того, что мы называемъ человѣческимъ познаніемъ, тотъ знаетъ, что вообще большая вѣроятность сильнѣе и полезнѣе, чѣмъ даже строгое знаніе. Противъ каждаго знанія могутъ быть подняты сомнѣнія, которыя однакожъ въ жизни не уважаются. Самое строгое доказательство, какъ скоро оно слишкомъ продолжительно для того, чтобъ его можно было спокойно обнять однимъ взглядомъ, даетъ *намъ* только вѣроятность, потому что мы легко можемъ имѣть подозрѣніе, что гдѣ-нибудь въ цѣпи умозаключеній незамѣтно вкралась ошибка“ *).

Наблюденіе надъ природою несомнѣнно убѣждаетъ насъ въ цѣлесообразности очень многихъ ея предметовъ и явленій. Количество наблюдаемыхъ фактовъ и ихъ значеніе, какъ мы сейчасъ видѣли, даетъ намъ право обобщать наше наблюде-

*) Metaph. 1, § 107.

ніе и распространять понятіе о цѣлесообразности на всю природу. Но еслибы, несмотря на всю законность такого обобщенія, слишкомъ требовательнаго философа все-таки смущала бы мысль объ эмпирически только вѣроятномъ характерѣ нашего убѣжденія въ цѣлесообразности природы, какъ бы ни была значительна эта вѣроятность, то мы можемъ указать и на другую область чисто раціональныхъ понятій, гдѣ это убѣжденіе находитъ также свое оправданіе. Переходя изъ области опыта и вѣроятныхъ умозаключеній въ сферу чистыхъ понятій нашего разума, мы найдемъ и здѣсь полное подтвержденіе тѣхъ выводовъ, на которые даетъ уже намъ право наблюденіе надъ природою. Мы встрѣчаемъ среди этихъ понятій апріорическое, не проистекающее изъ опыта, но предшествующее ему, понятіе цѣли и необходимо прилагаемъ его ко всѣмъ предметамъ безъ исключенія. Еще не зная, *какъ* устроенъ предметъ, мы спрашиваемъ, *для чего* онъ существуетъ, какая его цѣль, назначеніе? Мы прилагаемъ этотъ вопросъ ко всѣмъ предметамъ точно также и съ такою же необходимостію, 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 понапрасну, 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 только тѣми предметами, гдѣ эта цѣль наглядно высказывается, напр. существами органическими; мы распространяемъ неизбѣжно этотъ вопросъ на всѣ предметы природы, доискиваемся и допытываемся цѣли и тамъ, гдѣ она не видна съ перваго раза. Подъ тайнымъ вліяніемъ этого идущаго изъ глубины нашего ума вопроса возбуждается большая часть нашей любознательности по отно-

шенію къ природѣ и искоренить этого вопроса мы не въ силахъ.

Что же означаетъ этотъ неотступный вопросъ *для чего*, съ которымъ мы обращаемся къ природѣ? Составляетъ ли онъ колоссальное, ничѣмъ необъяснимое заблужденіе человѣческаго ума, какъ полагаютъ матеріалисты? Но было бы крайнимъ легкомысліемъ такъ отнестись къ вопросу, который имѣетъ всеобщее и необходимое значеніе. Самая всеобщность понятія цѣли показываетъ, что телеологическій взглядъ на природу коренится въ существенныхъ требованіяхъ нашего ума. А если такъ, то было бы величайшею несообразностію думать, чтобы такое требованіе было чѣмъ-либо обманчивымъ, чтобы какая-то невѣдомая сила постоянно возбуждала въ нашемъ умѣ вопросъ о цѣляхъ, чтобы постоянно обличать этотъ вопросъ въ нелѣпости отрицательнымъ отвѣтомъ на него, чтобы мы по какой-то роковой необходимости осуждены были постоянно спрашивать при столкновеніи съ предметами природы: *для чего* такой-то предметъ существуетъ, чтобы постоянно получать одинъ и тотъ же отвѣтъ: *ни для чего*.

Всего естественнѣе и сообразнѣе съ свойствами разума думать, что потому мы и ищемъ цѣли и назначенія въ предметахъ природы, что они имѣютъ эту цѣль, что мы предлагаемъ вопросъ: *для чего* потому, что имѣемъ право надѣяться на положительный отвѣтъ, что общая идея цѣлесообразности, которая предносится нашему уму, имѣетъ не мечтательное, а реальноо значеніе.

Полное подтвержденіе этаго вывода объ объективности идеи цѣли мы представимъ въ послѣдствіи, когда будемъ говорить объ ученіи Канта объ этой идеѣ. Но и сказаннаго нами достаточно, чтобы видѣть, что наше убѣжденіе во всеобщей цѣлесообразности природы основывается не на однихъ только наблюденіяхъ, но и на коренномъ требованіи ума—искать и предполагать повсюду разумность. Отъ этого требованія мы отказаться не можемъ, не поколебавъ вѣры въ значеніе и достовѣрность нашей познавательной способности.

Такимъ образомъ до признанія всеобщей цѣлесообразности природы мы доходимъ двумя путями. Съ одной стороны, опытъ показываетъ намъ факты дѣйствительной цѣлесообразности, и эти факты такъ значительны, что даютъ основаніе къ выс-

шей степени вѣроятному заключенію о цѣлесообразномъ устройствѣ всего міра. Съ другой, разумъ a priori говоритъ намъ, что въ мірѣ ничего не существуетъ по напрасну, точно также какъ a priori говоритъ намъ, что нѣтъ дѣйствія безъ причины, — и уваженіе къ правамъ разума заставляетъ насъ признать эту истину.

Основанная на опытѣ и теоріи мысль о цѣлесообразности міра получаетъ окончательное подтвержденіе съ признаніемъ высочайшаго и всесовершеннаго Творца вселенной. Какъ скоро виновникомъ міра признается Существо всесовершенное, то естественнымъ выводомъ изъ этого признанія долженъ быть тотъ, что и сотворенное имъ должно быть столько совершенно, сколько то возможно при условіяхъ ограниченности бытія происшедшаго, дозволяющей ему быть не абсолютно, но только относительно совершеннымъ. Этотъ выводъ такъ ясенъ, что для признающихъ бытіе личнаго и свободнаго Творца міра о немъ и распространяться болѣе не было бы нужды, еслибы иногда не встрѣчалось такой непослѣдовательности и смутности мышленія, по которой нѣкоторые считаютъ возможнымъ согласить отрицаніе цѣлесообразности, столь настойчиво требуемое современнымъ матеріализмомъ, съ признаніемъ творенія міра совершеннымъ Творцемъ. Возможность такого соглашенія они находятъ въ различеніи понятій разумности и цѣлесообразности. Что міръ и его предметы, особенно органическіе, устроены въ высшей степени разумно и прекрасно, — это, говорятъ, неоспоримая истина. Эту истину позволяетъ признать намъ и самое матеріалистическое естествознаніе, не разъ упоминая въ сочиненіяхъ своихъ послѣдователей объ этой разумности природы и съ неподдѣльнымъ паѳосомъ часто изображая стройность, величіе и красоту ея. Но разумность можетъ вовсе и не предполагать цѣлесообразности. Предметъ можетъ быть прекрасенъ, строенъ, но не имѣть никакого опредѣленнаго назначенія. Художникъ можетъ производить такого рода предметы, напр. эстетическія произведенія, непосредственно, по вдохновенію, не предполагая себѣ a priori ихъ плановъ, не имѣя въ виду никакихъ цѣлей, кромѣ удовлетворенія потребности свободнаго творчества. Также точно можно представить себѣ и твореніе міра высочайшимъ Художникомъ—Богомъ. Въ твореніи міра Онъ пре-

слѣдовалъ не какія-либо опредѣленныя цѣли, но удовлетворялъ, если можно такъ выразиться, своей внутренней потребности творчества. Такимъ образомъ отрицаніе конечныхъ причинъ нисколько не ведетъ еще къ отрицанію разумности и красоты міра, тѣмъ болѣе его Виновника.

На это нужно прежде всего замѣтить, что еслибы даже сравненіе творческой дѣятельности Божества съ эстетическимъ творчествомъ и было вѣрно, то и въ такомъ случаѣ оно не исключало бы цѣлесообразности. Эстетическое творчество не есть что-либо совершенно необдуманное, безсознательное и безцѣльное. Уже давно брошено то мистическое понятіе о художественномъ вдохновеніи, по которому думали, что поэтъ или художникъ можетъ производить прекрасныя произведенія, ничему не учась, ничего не думая и не обдумывая впередъ, однимъ актомъ какой-то невѣдомой, подымающейся изъ глубины души силы, называемой вдохновеніемъ. Эстетическое вдохновеніе такъ же мало заключаетъ въ себѣ непосредственности, какъ и такъ называемое непосредственное философское созерцаніе Шеллинга и Гегеля. Актъ художественнаго творчества необходимо предполагаетъ и предшествующую идею создаваемаго произведенія и умственный процессъ ея постепеннаго разъясненія и планъ или мысль самаго будущаго произведенія, хотя въ основныхъ его чертахъ. Поэтому и въ развитіи природы, еслибы даже оно было непосредственнымъ выраженіемъ творческой потребности Виновника міра, мы должны бы предположить основныя идеи или цѣли, которыя потомъ постепенно осуществлялись бы въ ходѣ міровой жизни.

Но на самомъ дѣлѣ, мы никакъ не можемъ смотрѣть ни на природу только съ эстетической точки зрѣнія, ни на божественное творчество, только какъ на выраженіе безцѣльной потребности творить. Въ природѣ мы ясно отличаемъ отъ предметовъ и явленій, имѣющихъ эстетическій характеръ стройности и красоты, предметы, вовсе не имѣющіе этого характера, но, тѣмъ не менѣе, очевидно цѣлесообразно устроенные. Лягушка, паукъ, ящерица, крокодилъ напр. очень полезно и цѣлесообразно устроены, но они вовсе не прекрасны. Очевидно поэтому, что разумность природы мы не должны понимать въ смыслѣ разумности только эстетической; имѣя въ виду лишь послѣднюю, мы самую большую часть природы должны

будемъ признать вовсе несоотвѣтствующею идеѣ разумности. Что касается до Творца міра, то ограничивать его творческую дѣятельность эстетическою и въ этомъ лишь смыслѣ разумною производительностію—совершенно несогласно съ понятіемъ о Немъ, какъ Существѣ абсолютно-совершенномъ. Даже въ произведеніяхъ человѣческаго искусства мы считаемъ тѣ произведенія болѣе совершенными, гдѣ вмѣстѣ съ прекраснымъ и изящнымъ образомъ соединяется какая-либо глубокая мысль или идея. Безцѣльная игра прихотливой фантазіи, будетъ ли она выражаться въ словахъ, звукахъ, краскахъ или представленіяхъ, можетъ возбуждать въ насъ иногда пріятное ощущеніе, но не можетъ равняться съ высокими произведеніями искусства, гдѣ въ изящныхъ формахъ выражается высокая мысль. Но и самая художественная дѣятельность въ сферѣ бытія духовно-ограниченнаго не есть наивысшая и самая совершенная; если не выше, то во всякомъ случаѣ не ниже ея, стоитъ дѣятельность мысли и разума, выраженіемъ которой служатъ произведенія, если и не изящныя, то разумно цѣлесообразныя. Многосложная машина, искусный снарядъ и инструментъ, устроенные для опредѣленной практической цѣли, служатъ не меньшимъ выраженіемъ силы человѣческаго духа, какъ и изящная картина. Но высшимъ идеаломъ совершеннаго произведенія мы считаемъ такое, въ которомъ полезное и цѣлесообразное соединяется съ прекраснымъ; если же этотъ идеалъ недостижимъ, то мы готовы часто предпочесть полезное прекрасному и поставить его выше послѣдняго. Простой и неизящный инструментъ гораздо выше, чѣмъ замысловато устроенная игрушка. То, что мы сказали объ относительномъ совершенствѣ произведеній ограниченнаго ума, можетъ имѣть приложеніе и къ дѣятельности Существа всесовершеннаго. Дѣятельность Его была бы очень несовершенною и недостойною Его, еслибы ограничивалась произведеніемъ предметовъ, конечно, запечатлѣнныхъ характеромъ разумности и красоты, но совершенно безполезныхъ и безцѣльныхъ, еслибы во всемъ твореніи выражалась только игра разнообразной дѣятельности, а не какіе-либо высокіе планы и цѣли! Такимъ образомъ самое понятіе о Творцѣ предполагаетъ не просто разумную въ эстетическомъ смыслѣ, но цѣлесообразно-разумную дѣятельность,—предполагаетъ цѣле-

сообразность въ устройствѣ природы. И мы дѣйствительно видѣли, что въ предметахъ природы эстетическая сторона, гдѣ она замѣчается, нигдѣ не есть что-либо существенное и главное, къ чему сводится все другое, но второстепенная. Эта сторона, конечно, нигдѣ не упускается изъ виду и всѣ предметы природы прекрасны въ той мѣрѣ, въ какой можно быть имъ такими безъ вреда для достиженія ихъ главнаго назначенія,—и въ этомъ можно видѣть также высочайшую мудрость ихъ Творца, но нигдѣ красотѣ не жертвуется существеннымъ назначеніемъ предмета. Природу мы должны понимать по преимуществу цѣлесообразною, а затѣмъ уже прекрасною. Только такое понятіе о ней соотвѣтствуетъ мысли о совершенномъ Создателѣ ея.

II.

Въ предыдущемъ нашемъ изслѣдованіи мы старались представить основанія, какія имѣетъ философія къ признанію цѣлесообразнаго устройства міра. Эти основанія двухъ родовъ: эмпирическія и раціональныя. Съ одной стороны, наблюденіе надъ предметами и явленіями, преимущественно въ царствѣ органическомъ, представляетъ намъ факты очевидной цѣлесообразности, и эти факты такъ значительны и многочисленны, что даютъ право обобщать наше заключеніе и съ большею вѣроятностію заключать о цѣлесообразномъ строѣ всей вселенной. Съ другой, теоретическая идея цѣли, коренящаяся въ нашемъ умѣ, влечетъ насъ необходимо къ телеологическому воззрѣнію на природу, и требованіе этой идеи находитъ свое полное подтвержденіе въ мысли о Существѣ высочайшемъ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра.

Соотвѣтственно этимъ двумъ основаніямъ телеологическаго воззрѣнія и возраженія современнаго матеріализма направлены или противъ значенія фактическихъ доказательствъ цѣлесообразности міра или противъ объективнаго значенія самой идеи цѣли и права приложенія ея къ объясненію природы; они носятъ на себѣ или по преимуществу эмпирическій или раціональный характеръ. Остановимъ наше вниманіе на тѣхъ и другихъ.

Заключеніе отъ замѣчаемыхъ нами цѣлесообразныхъ явленій въ природѣ ко всему строю міра принадлежитъ, очевидно, къ числу индуктивныхъ умозаключеній. Но коренное свойство этого рода умозаключеній то, что въ нихъ, въ самой большей части случаевъ, берутся во вниманіе не всѣ, но только нѣкоторые факты даннаго ряда явленій и на основаніи этихъ нѣкоторыхъ извѣстныхъ фактовъ нашъ разумъ заключаетъ ко всѣмъ остальнымъ. Итакъ, самый характеръ эмпирическаго умозаключенія о цѣлесообразности міра даетъ основаніе и удобство къ многочисленнымъ возраженіямъ противъ его состоятельности. За областью извѣстныхъ и обслѣдованныхъ фактовъ, служащихъ основаніемъ для общаго вывода, лежитъ область фактовъ неизвѣстныхъ и не обслѣдованныхъ,—и этато область служитъ для матеріализма неисчерпаемымъ, повидимому, источникомъ возраженій противъ телеологическаго воззрѣнія. Фактамъ дознанной цѣли въ явленіяхъ природы противники этаго воззрѣнія стараются противопоставить факты противоположнаго свойства и тѣмъ выставить противъ индуктивнаго умозаключенія такія инстанціи, которыя уничтожили бы всю его силу.

Не только въ природѣ неорганической, говорятъ намъ, но и въ самомъ органическомъ царствѣ, на которое особенно любятъ указывать какъ на спеціальное царство цѣлесообразности, мы встрѣчаемъ много предметовъ, которые не представляютъ никакихъ слѣдовъ ея и совершенно опровергаютъ ту мысль, будто природа ничего не производитъ понапрасну, но всегда дѣйствуетъ разумно и для какой-нибудь цѣли. Для какой, напримѣръ, цѣли создала природа у человѣка бороду, длинные волоса на головѣ, крючковатые ногти на рукахъ? Что эти произведенія природы не имѣютъ никакой цѣли, яснѣе всего человѣкъ доказываетъ тѣмъ, что уничтожаетъ, обрѣзываетъ ихъ, какъ нѣчто совершенно лишнее. Для чего, опять, даны оленю совершенно безполезные для него тяжелые, вѣтвистые рога, павлину его хвостъ и т. под.? Такого рода примѣровъ, когда природа производитъ нѣчто ненужное и безцѣльное, мы можемъ набрать очень много, какъ въ животномъ, такъ и растительномъ царствѣ. Не показываютъ ли эти факты, что здѣсь дѣйствовала вовсе не какая-либо разумная сила, но необходимые законы природы, вовсе не заботящіеся о достоин-

ствѣ своихъ произведеній? Въ природѣ неорганической опять мы находимъ множество предметовъ, разумной необходимости существованія которыхъ никакъ представить не можемъ; существуютъ ли они или нѣтъ, природа нисколько неизмѣнится и не пострадаетъ. Будетъ ли напр. существовать въ природѣ золото, алмазъ, графитъ, колчеданъ или нѣтъ, все равно, и разумнаго значенія этихъ продуктовъ въ общей предполагаемой экономіи природы мы открыть не можемъ; они просто— произведенія необходимо дѣйствующихъ химическихъ и физическихъ ея законовъ и никакой мысли или цѣли въ ихъ существованіи нѣтъ *).

Нѣтъ спора, что случаевъ, подобныхъ сейчасъ указаннымъ нами, когда явленія и предметы природы, повидимому, не представляютъ никакой разумной цѣли, матеріализмъ можетъ собрать много. Но масса фактовъ не свидѣтельствуетъ еще о ихъ дѣйствительной силѣ и значеніи для опроверженія идеи цѣлесообразности; напротивъ логическая сила всѣхъ подобныхъ возраженій, основанныхъ на кажущемся отсутствіи цѣли, очень невелика. Очевидно, что частные случаи, гдѣ мы не замѣчаемъ цѣлесообразности (а только частные случаи и выставляютъ антагонисты телеѳлогической идеи), ничего не могутъ говорить противъ существованія этой цѣлесообразности въ тѣхъ многочисленныхъ случаяхъ, гдѣ она дѣйствительно замѣчается; она остается во всей своей силѣ. Еслибы приведенные выше факты и дѣйствительно показывали отсутствіе цѣли, то, принимая во вниманіе явленія противоположнаго свойства, логически правильно можно бы сдѣлать только такое заключеніе: есть въ природѣ явленія, которыя показываютъ цѣлесообразность, и есть такія, гдѣ ея нѣтъ. Дальнѣйшимъ выводомъ изъ этого заключенія могла бы быть только такая мысль, что сила, цѣлесообразно производящая предметы и явленія природы, въ своихъ дѣйствіяхъ ограниченна и не безусловно совершенна и разумна, но что, кромѣ цѣлесообразнаго, она можетъ производить иногда и нѣчто неразумное. Но эта мысль, очевидно, не есть что-либо чуждое и разрушительное для идеи цѣлесообразности и вполнѣ раздѣляется многими защитниками этой идеи.

Но этого мало. Самые факты, указываемые намъ какъ при-

*) M. Littré. Revue des deux mondes. Avr. 1846 г. Ср. также L. Büchner, Kraft und Stoff. 1864 г. 99. 100.

мѣры отсутствія цѣли, во многихъ случаяхъ вовсе не имѣютъ того значенія, какое придаютъ имъ. Ничто не даетъ намъ права отъ неизвѣстности цѣли, отъ невозможности открыть ее, заключать объ ея отсутствіи. Тѣмъ болѣе мы не имѣемъ права дѣлать такое заключеніе въ томъ кругу явленій, гдѣ случаи неизвѣстности цѣли не болѣе какъ частныя исключенія въ ряду многочисленныхъ явленій противоположнаго свойства,— мы разумѣемъ природу органическую. Здѣсь основное правило эмпирическаго метода состоитъ въ томъ, чтобы мы отъ большаго числа извѣстныхъ явленій заключали къ немногимъ неизвѣстнымъ, а не на оборотъ. Мы можемъ напр. не знать, для чего оленю даны рога, мужчинѣ борода и т. п., но отъ нашего незнанія не можемъ заключать къ совершенному отсутствію цѣли; напротивъ, видя, что всѣ органы и части въ организмѣ устроены цѣлесообразно, въ правѣ предполагать, что и такіе, повидимому, ничтожные органическіе придатки также должны имѣть какое-нибудь значеніе въ жизненной экономіи, хотя оно намъ и неизвѣстно. И мы знаемъ, что исторія естественныхъ наукъ часто фактически оправдывала вѣрность подобнаго рода предположеній о цѣлесообразности неизвѣстныхъ по своему значенію органическихъ отправленій, на основаніи общаго закона, что природа ничего не производитъ понапрасну, когда съ теченіемъ времени наука дѣйствительно открывала значеніе того, что прежде казалось не имѣющимъ никакого значенія. И въ настоящее время наука не осмѣливается отвергать цѣлесообразное значеніе нѣкоторыхъ частей въ организмѣ только потому, что опредѣлить съ точностію такое значеніе пока не можетъ. Напр. назначеніе селезенки и до сихъ поръ составляетъ предметъ спора между физіологами, но никто не думаетъ отвергать ея важнаго значенія въ организмѣ, важнаго потому уже, что болѣзненное разстройство этого органа сопровождается разстройствомъ всего организма. Мы не знаемъ опять достовѣрно назначенія нѣкоторыхъ косточекъ и мускуловъ въ организмѣ; но было бы слишкомъ легкомысленно считать ихъ поэтому безполезными и не пытаться открыть такое назначеніе. Чѣмъ менѣе имѣютъ значенія въ общей жизни организма нѣкоторыя части его, напр. волоса, ногти и т. под. тѣмъ, конечно, менѣе значительна и цѣль ихъ, тѣмъ труднѣе найти ее,—но тѣмъ не менѣе она существуетъ.

Такимъ образомъ заключеніе отъ явленій, которыхъ цѣль намъ неизвѣстна, къ отрицанію цѣлесообразности міра вообще не имѣетъ логической состоятельности. Но, кромѣ того, нужно замѣтить, что многія изъ подобнаго рода явленій, которыя такъ любятъ приводить антагонисты идеи цѣли, вовсе не имѣютъ такого характера, какой имъ приписываютъ; онѣ только *кажутся* безцѣльными, взятыя отрывочно и съ одностороннимъ ограниченіемъ цѣлесообразной дѣятельности природы,—лишь сохраненіемъ жизни органическаго индивидуума въ данный моментъ.

Но 1) не должно забывать, что цѣль природы состоитъ не въ этомъ только одномъ. Полному развитію организма предшествуетъ его постепенное образованіе. Отъ того природа принуждена создавать нѣкоторые органы и части, которые имѣютъ только посредствующее значеніе, которые, будучи нужны въ свое время для образованія организма, въ послѣдствіи хотя остаются отчасти, но становятся ненужными, какъ бы безцѣльными; точно также природа заблаговременно образуетъ органы, которые, будучи не нужны въ началѣ, устрояются ею въ виду будущихъ органическихъ потребностей. Поэтому, для опредѣленія цѣли частей и органовъ какого-либо индивидуума, не должно брать его in statu quo, въ данный моментъ его жизни и что служитъ тогда къ поддержанію его жизни—то считать цѣлесообразнымъ, а остальное нѣтъ; но нужно имѣть въ виду все продолженіе его жизни. Напр. пуповина, составлявшая существенно необходимый органъ утробной жизни младенца, въ послѣдствіи хотя является ненужною, но оставляетъ послѣ себя соотвѣтственный знакъ на желудкѣ человѣка; этотъ знакъ, конечно, безполезенъ, но нельзя сказать, чтобы въ существованіи его не было никакой цѣли; только эта цѣль достигнута уже въ прошедшемъ. Точно также у зародыша существуютъ различные органическіе аппараты, которые обнаруживаютъ свои отправленія послѣ рожденія человѣка; опять нельзя сказать, что они существуютъ тогда безъ всякой цѣли,—только цѣль ихъ скрывается въ будущемъ. То, что мы замѣтили о жизни органическихъ индивидуумовъ, можно сказать и о жизни цѣлыхъ родовъ ихъ, даже о всей неорганической природѣ. Спрашивая о назначеніи какого-либо предмета, должно разсматривать этотъ предметъ не въ отношеніи

только къ настоящему состоянію того рода или круга предметовъ, къ которому онъ *теперь* принадлежитъ, но въ отношеніи ко всему продолженію ихъ существованія. То, что теперь представляется ненужнымъ или безцѣльнымъ, могло быть нужнымъ когда нибудь. Для сохраненія земнаго шара въ настоящемъ его положеніи, конечно, не предвидится надобности въ существованіи напр. мрамора, колчедана, гранита и т. под., и намъ кажется, что все равно, еслибы эти породы были замѣнены другими, одинаково плотными; но они имѣли значеніе въ образованіи земнаго шара и безъ нихъ онъ не былъ бы тѣмъ, чѣмъ есть. Точно также мы можемъ предполагать, что нѣкоторыя явленія и произведенія природы, которыхъ назначенія теперь мы не знаемъ, имѣютъ свою цѣль въ будущихъ, неизвѣстныхъ еще намъ состояніяхъ земнаго шара или вселенной. Природа не есть разомъ явившееся, законченное и неизмѣнное цѣлое; она имѣетъ свою исторію и идетъ путемъ послѣдовательнаго развитія, циклъ котораго не законченъ. Поэтому въ общей экономіи природы многіе предметы и явленія имѣютъ цѣль и значеніе только временное, приготовительное и второстепенное; ихъ можно сравнить съ подмостками и лѣсами, нужными при постройкѣ зданія, но излишними по его окончаніи или съ подготовительными работами устройства орудій и матеріаловъ въ искусствахъ; всѣ эти подготовительныя работы, орудія и снаряды могутъ быть въ высшей степени разумно и цѣлесообразно устроены; безъ нихъ не могло бы быть выполнено и самое зданіе или произведеніе искусства; но было бы крайнимъ легкомысліемъ, видя результатъ работъ, считать ненужными и безцѣльными тѣ средства, при помощи которыхъ онъ достигнутъ.

2) Кромѣ того, при внимательномъ наблюденіи тѣхъ предметовъ, гдѣ цѣлесообразность устройства представляется очень ясно, напр. въ организмахъ, приходитъ на мысль, что, хотя главная цѣль всѣхъ частей и органовъ есть образованіе, а затѣмъ поддержаніе жизни цѣлаго организма, но есть какъ въ цѣломъ организмѣ, такъ и въ его частяхъ нѣчто такое, что не относится прямо къ этой главной цѣли, а имѣетъ какое-то другое значеніе. Это *нѣчто* постороннее главной цѣли,—сохраненію недѣлимаго, но вмѣстѣ необходимо являющееся повсюду, есть то, что мы называемъ красотою. Такъ

прежде всего въ этомъ отношеніи мы замѣчаемъ противоположность между строеніемъ внѣшнихъ и внутреннихъ частей тѣла. Въ строеніи послѣднихъ все разсчитано съ строгою экономіею только для достиженія извѣстныхъ органическихъ цѣлей, поэтому эти части, которыя природа какъ будто хотѣла скрыть отъ нашего взора, при обнаруженіи ихъ представляются не красивыми, возбуждаютъ инстинктивное чувство отвращенія. Въ строеніи внѣшнихъ частей напротивъ господствуетъ, кромѣ закона строгой цѣлесообразности, еще и законъ симметріи, и для выполненія этого закона сдѣлано многое, что не представляется нужнымъ для одной лишь органической жизни. Такъ въ строеніи нашего тѣла преобладаютъ волнистыя линіи мускуловъ и поверхностей, не нужныя для удобствъ только механическаго движенія, но смягчающія рѣзкость и угловатость механизма. Природа разсчитывала, повидимому, не на то только, чтобы движенія тѣла были удобны для различныхъ цѣлей, но чтобы они были и граціозны; изъ тѣла человѣка и многихъ животныхъ она хотѣла сдѣлать не только машину, но и изящное произведеніе. Въ растеніяхъ природа разсыпала изобиліе очертаній и красокъ въ цвѣтахъ и листьяхъ, повидимому, не существенно нужное для ихъ жизни, но имѣющее въ виду только разнообразіе и красоту. Итакъ, мы имѣемъ право предполагать, что не только поддержаніе жизни органическихъ существъ, но и ихъ изящество было цѣлью природы, въ какой мѣрѣ обѣ эти цѣли могли быть достигнуты, не вредя одна другой, что производительная дѣятельность ея управляется не только идеею пользы, но и красоты. Принимая во вниманіе и эту идею при телеологическомъ изъясненіи природы, мы можетъ быть найдемъ ключъ къ пониманію многихъ явленій, которыя ускользаютъ отъ строго научнаго разъясненія. Можетъ быть кажущіеся ненужными волоса у человѣка, грива у льва, рога у оленя, пестрые цвѣта крыльевъ у бабочекъ, — эти и подобныя, мнимо безполезныя явленія. получатъ свой смыслъ, будучи разсматриваемы съ этой точки зрѣнія.

3) Наконецъ, нужно имѣть и то еще въ виду, что правильное пониманіе и изъясненіе цѣлей въ природѣ предполагаетъ такое обширное познаніе природы въ цѣломъ и частяхъ, при которомъ для насъ совершенно была бы ясна связь всѣхъ предме-

товъ и явленій; только при этомъ условіи мы могли бы съ полною достовѣрностію судить, въ какой мѣрѣ одинъ предметъ нуженъ или не нуженъ для существованія другаго или цѣлаго. Но нельзя не сознаться, что мы далеко еще не достигли такой полноты и точности въ разумѣніи міровой связи предметовъ и явленій; поэтому наше личное воззрѣніе никакъ не можетъ быть признано безусловною мѣрою совершенства или несовершенства, разумности или неразумности въ природѣ. Такъ, даже по отношенію къ отдѣльнымъ органическимъ существамъ, мы иногда слишкомъ мало знаемъ ихъ внутреннюю природу, чтобы съ нашей человѣческой точки зрѣнія судить, что для нихъ нужно или не нужно, полезно или безполезно. Если бы мы могли сознательно поставить себя на ихъ мѣсто, напр. на мѣсто улитки, зоофита, растенія, то могли бы и судить, нужны ли, для чего и въ какой мѣрѣ тѣ ихъ части, члены и органы, которые для насъ кажутся не нужными или не такъ устроенными, какъ нужно. Если бы опять, взявши какой либо предметъ природы, мы доказали, что съумѣемъ устроить его гораздо лучше, имѣя въ виду ту цѣль, для которой онъ существуетъ, то опять имѣли бы нѣкоторое право сказать, что природа дѣйствуетъ, если не совсѣмъ безсмысленно, то, по крайней мѣрѣ, не такъ разумно, какъ слѣдовало бы. Но, очевидно, было бы смѣшнымъ самомнѣніемъ легкомыслія допустить это даже для самаго незначительнаго предмета природы. Очень вѣроятно, что если бы оказалась возможность устроить въ природѣ все такъ, какъ нашему недальновидному воззрѣнію кажется наилучшимъ, то вся природа разрушилась бы и представила самое безпорядочное зрѣлище, мы не передѣлали бы природу къ лучшему, а испортили бы ее и тогда оказалось бы, что мнимая нецѣлесообразность и неразумность нѣкоторыхъ ея предметовъ и явленій только для нашего незнанія казалось такою *).

*) Правда, несмотря на всю очевидность этой мысли, были частныя попытки доказать на основаніи научныхъ данныхъ, что нѣкоторые органы въ человѣческомъ тѣлѣ вовсе не устроены наилучшимъ образомъ для достиженія тѣхъ цѣлей, для которыхъ они произведены природою. Такъ напр. чудесное устройство органа зрѣнія часто служило для защитниковъ цѣлесообразности самымъ наглядным примѣромъ замѣчательнаго соотвѣтствія средствъ цѣлямъ. Но между тѣмъ, ссылаясь на изслѣдованія извѣстнаго физіолога Гельмгольца,

Но противники телеологическаго воззрѣнія не ограничиваются указаніемъ только такихъ предметовъ и явленій въ природѣ, гдѣ незамѣтно никакихъ слѣдовъ разумности ихъ существованія. Положимъ, говорятъ они, что во многихъ случаяхъ кажущееся отсутствіе цѣли зависитъ отъ нашего недостаточнаго познанія природы. Но что вы скажете, если будутъ указаны такія явленія, когда очевидныя цѣли природы явно не достигаются, когда природа производитъ явленія прямо безсмысленныя? Такъ напр. въ организмѣ цѣль природы есть его сохраненіе и поддержаніе жизни. Но что бы мы должны подумать, если бы природа произвела организмъ, который не можетъ поддерживать своей жизни, или часть организма, явно несоотвѣтствующую своему назначенію? А это и бываетъ при рожденіи уродовъ, организмовъ, лишенныхъ какой либо части тѣла или съ неправильно расположенными частями, причиняющими въ послѣдствіи болѣзненное разстройство организма. Какъ объяснить подобныя явленія, если природа въ своихъ произведеніяхъ дѣйствуетъ по разумному, заранѣе предначертанному плану? Не вѣрнѣе ли видѣть здѣсь доказательство того, что въ образованіи органическихъ существъ принимаютъ участіе только слѣпыя механическія силы природы, дѣйствую-

---

вотъ что говоритъ одинъ изъ противниковъ телеологическаго воззрѣнія (M. Laugel): „защитники конечныхъ причинъ, которые приходятъ въ восторгъ отъ приспособленности органовъ къ отправленіямъ ихъ, можетъ быть нѣсколько затруднятся примирить свои теоретическіе взгляды съ фактами, которые только что изложены. Нѣтъ мастера оптическихъ инструментовъ, который бы не сумѣлъ сдѣлать свои приборы гораздо болѣе совершенными, чѣмъ этотъ глазъ, которымъ мы такъ гордимся..... Глазъ, напротивъ, имѣетъ ту замѣчательную особенность, что соединяетъ всѣ извѣстные недостатки этихъ инструментовъ“ (L'optique et les arts. p. 27). Но между тѣмъ у самого же Гельмгольца, на изслѣдованія котораго ссылается авторъ, находится и вполнѣ естественное объясненіе этого кажущагося несовершенства глаза. Дѣло въ томъ, что глазъ нашъ не есть *инструментъ* въ точномъ смыслѣ слова, да и не долженъ быть имъ по своему назначенію. Безъ сомнѣнія, глазъ нашъ можетъ имѣть нѣкоторые недостатки въ сравненіи съ нашими оптическими снарядами, но эти недостатки ни въ чемъ не вредятъ его истинному употребленію, потому что его назначеніе—не производить деликатные опыты, которые мы дѣлаемъ при помощи нашихъ инструментовъ, но просто служить намъ въ практической жизни. Вотъ какъ выражается объ этомъ самъ Гельмгольцъ: „глазъ приспособленъ къ своей цѣли самымъ совершеннымъ образомъ и эта приспособленность открывается даже въ самыхъ его недостаткахъ; разумный человѣкъ

щія неизмѣнно по своимъ законамъ и не заботящіяся о томъ, что они произведутъ *).

Это возраженіе усиливаютъ еще болѣе, умозаключая такимъ образомъ. Если во всѣхъ произведеніяхъ природы есть разумная цѣль и если онѣ являются для осуществленія этой цѣли, какъ конечной причины ихъ бытія, то истинною причиною всѣхъ произведеній природы мы должны представлять себѣ высочайшій разумъ, начертавшій планъ, и волю, приводящую его въ исполненіе. Но, въ такомъ случаѣ, каждая предначертанная цѣль необходимо должна бы исполниться; нѣтъ никакого основанія, почему бы она когда нибудъ и гдѣ нибудь могла бы не исполниться; нѣтъ ничего, что могло бы помѣшать ея осуществленію, ибо высочайшій разумъ свободно дол-

---

не возьметъ бритвы, чтобы расколоть полѣно, точно также всякая безполезная утонченность въ оптическомъ устройствѣ глаза сдѣлала бы этотъ органъ болѣе деликатнымъ и неудобнымъ при его употребленіи". Точно также другой физіологъ (Müller) объясняетъ причину не наилучшаго и не самаго выгоднаго по законамъ механики распредѣленія въ нашемъ тѣлѣ органовъ движенія. „Соображенія высшаго порядка", говоритъ онъ „предписали такое именно расположеніе, какое дано въ нашемъ организмѣ, и не одна красота формъ есть его единственная цѣль. Еслибы натура расположила рычаги всѣхъ членовъ самымъ благопріятнымъ способомъ, то отсюда вышелъ бы тотъ результатъ, что тѣло имѣло бы форму сложную, угловатую, тяжелую и что, несмотря на предосторожности, повидимому, принятыя чтобы утилизировать силу, расходъ ея въ этомъ отношеніи въ сущности былъ бы болѣе значителенъ по причинѣ умноженія препятствій негармоническому соотношенію дѣйствій. P. Janet. Les causes finales. Par. 1876 г.. p. 59. 60.

*) Бюхнеръ (Kraft und Stoff. 1864. p. 96, 101) въ уродствахъ видитъ одинъ изъ важнѣйшихъ фактовъ, говорящихъ противъ цѣлесообразнаго дѣйствованія природы. Въ доказательство неразумности природы, кромѣ рожденія уродовъ, онъ приводитъ еще существованіе дикихъ звѣрей (96, 97) и полчища болѣзней и другихъ физическихъ бѣдствій „которыми природа ежедневно и ежечасно поражаетъ свои созданія" (98, 99). Но мы оставляемъ пока въ сторонѣ подобнаго рода возраженіи, такъ какъ они собственно направлены не противъ мысли о цѣлесообразности, а противъ извѣстнаго пониманія ея,— противъ той мысли, что внѣшнее благосостояніе человѣка есть послѣдняя цѣль природы. Имѣя свою долю значенія какъ возраженія противъ этой мысли, подобнаго рода факты ничего еще не говорятъ противъ самой идеи цѣлесообразности. Самое хищное животное, можетъ быть, очень цѣлесообразно устроено для того образа жизни, какой ведетъ оно. Грозныя бури, разрушительныя землетрясенія, какъ ни гибельны они для человѣка, могутъ имѣть свое разумное значеніе въ общей жизни природы для поддержанія равновѣсія ея силъ.

женъ овладѣвать матеріею для усвоенія ея по своему, для своихъ цѣлей. И такъ самый малѣйшій фактъ невыполненной цѣли въ природѣ (напр. уродство) уже опровергаетъ существованіе и силу этого высочайшаго разума. Защитники телеологическаго воззрѣнія говорятъ иногда, что одного несомнѣнно доказаннаго случая цѣлесообразности достаточно, чтобы подтвердить ту мысль, что въ природѣ дѣйствуютъ не одни механическіе законы; мы говоримъ, что если бы въ природѣ нашелся хотя одинъ случай явнаго противорѣчія разумной цѣли, то его одного вполнѣ достаточно для доказательства того, что въ ней дѣйствуетъ не высочайшая разумная сила, но естественные неразумные законы.

Прежде всего, нельзя не замѣтить, что въ этомъ самомъ возраженіи уже содержится признаніе истины того, что думаютъ опровергнуть, то-есть существованія цѣлей въ природѣ. Когда намъ говорятъ, что природа *иногда* не достигаетъ своихъ цѣлей, производитъ *нѣчто* противное цѣли, то не говорятъ ли этимъ самымъ того, что въ природѣ вообще есть цѣли? Нарушеніе закона было ли бы возможно, еслибы не было закона? Когда выставляютъ частные случаи нецѣлесообразнаго дѣйствія природы, то не признаютъ ли тѣмъ, что вообще природа дѣйствуетъ или должна дѣйствовать цѣлесообразно, а что частные случаи суть не болѣе, какъ частные случаи,—исключенія изъ общаго правила? Когда говорятъ напр., что такой-то человѣкъ въ этомъ случаѣ поступилъ безсмысленно, глупо, то не предполагаютъ ли уже этимъ самымъ, что въ другихъ случаяхъ, въ большей части случаевъ онъ способенъ поступать и поступалъ здравомысленно, что слѣд. у него есть разумъ, при предположеніи котораго только и возможны частныя уклоненія отъ него?

Но оставимъ этотъ одинъ изъ логическихъ промаховъ, въ которыхъ мы ненайдемъ недостатка въ матеріалистическихъ теоріяхъ. Обратимся къ самымъ фактамъ, которые выставляютъ какъ возраженія противъ цѣлесообразности природы. Говорятъ: органическая или производительная сила природы дѣйствуетъ иногда неразумно, напр. въ произведеніи аномалій и уродствъ. Но дѣйствительно ли вина здѣсь на сторонѣ органической силы? Уродливыя напр. произведенія обязаны ли своимъ происхожденіемъ слѣпой дѣятельности этой силы, суть

„игра природы“, какъ ихъ называли иногда? Нѣтъ. Физіологія ясно показываетъ въ самыхъ аномаліяхъ и уродствахъ стремленіе или усиліе природы выразить и создать правильный типъ, но усиліе, воспященное неблагопріятнымъ дѣйствіемъ внѣшнихъ механическихъ силъ и случайныхъ обстоятельствъ. Внѣшній напр. ударъ или давленіе на зародышъ производитъ въ немъ уродство и преждевременное появленіе на свѣтъ мертваго или недоконченнаго организма; виновата ли здѣсь природа, дѣйствовавшая правильно, но стѣсненная въ своемъ ходѣ? Нисколько. Всѣ произведенія ея, недостигшія своей цѣли, зависятъ существеннымъ образомъ отъ того, что дѣйствія органической силы условливаются отвнѣ даннымъ веществомъ, въ которомъ и чрезъ которое природа осуществляетъ свои типы или цѣли. Хотя органическая природа и имѣетъ силу преобразовывать и устраивать вещество сообразно своимъ цѣлямъ, но эта сила есть сила ограниченная, простирающаяся до извѣстныхъ только предѣловъ. Иногда вещество, которое она организуетъ, находится въ такомъ неблагопріятномъ къ ней отношеніи, что она не можетъ совладѣть съ нимъ; оно побѣждаетъ всѣ усилія организующаго начала природы, отъ чего произведеніе ея выходитъ неудачнымъ. Такъ и человѣкъ составляетъ разумный планъ зданія или чертежъ машины; но и зданіе и машина могутъ быть неудачны, если случайно не хватитъ матеріала на ихъ окончаніе или матеріалъ окажется не того свойства, какимъ онъ долженъ быть. Точно также и цѣлесообразное дѣйствованіе природы, будучи ограничено веществомъ и внѣшними случайностями, можетъ иногда быть неудачнымъ.

Лучшимъ подтвержденіемъ того, что органическія разстройства зависятъ отъ случайныхъ, внѣшнихъ обстоятельствъ и что природа въ своихъ образовательныхъ дѣйствіяхъ борется съ ними и по возможности старается ихъ устранить, что ей иногда и удается, —служитъ существованіе въ организмѣ такъ называемой пластической или цѣлительной силы. Природа дала организмамъ силу восполнять до извѣстной мѣры вредъ, причиняемый случайными поврежденіями,—силу, по которой организмъ можетъ самъ собой возстановлять пораненные, даже утраченные члены, заживлять раны, переломы костей, при сильномъ поврежденіи нѣкоторыхъ органовъ хотя отчасти за-

мѣнять ихъ функціи видоизмѣненнымъ дѣйствіемъ другихъ и пр. У человѣка и животныхъ, которыя ближе къ нему по тѣлесному устройству, эта сила не такъ велика и ограничивается большею частію восполненіемъ и возобновленіемъ неважныхъ частей клѣтчатой ткани, ногтей, волосъ. Но у животныхъ низшихъ, напр. водяныхъ саламандръ, раковъ, улитокъ, дождевыхъ червей, полиповъ, она достигаетъ изумительной силы и возобновляетъ цѣлыя важныя части организма *). Размноженіе нѣкоторыхъ животныхъ чрезъ раздробленіе, растеній черезъ прививку и отсаживаніе отводковъ, принадлежитъ къ дѣйствію той же силы. Ибо что дѣлаетъ здѣсь природа, какъ не восполняетъ то, чего недостаетъ для совершенной цѣлости органическаго индивидуума, такъ какъ при болѣе простой организаціи этихъ существъ можетъ быть не такъ много нужно пластической силы, какъ въ болѣе развитыхъ и сильныхъ организмахъ; потому что мы замѣчаемъ, что эта воспроизводительная сила уменьшается въ той мѣрѣ, въ какой органическія существа приближаются къ совершенству развитія. Всего сильнѣе она въ растеніяхъ и въ тѣхъ животныхъ, которыя по простотѣ строенія ближе подходятъ къ растеніямъ; гораздо слабѣе въ тѣхъ, организмъ которыхъ состоитъ изъ различныхъ частей, изъ которыхъ каждая въ свою очередь образуетъ искусственное, сложное тѣло.

Впрочемъ и въ человѣческомъ, наиболѣе развитомъ, организмѣ воспроизводительная сила природы, имѣющая цѣлью сохраненіе организма, даетъ себя довольно ясно чувствовать въ исцѣленіи болѣзненныхъ поврежденій частей и членовъ организма. Это—цѣлительная сила (vis medicatrix) медиковъ, безъ содѣйствія которой мало дѣйствительны и самыя лѣкарства и которая часто одна, безъ содѣйствія лѣкарствъ, исцѣляетъ болѣзни такъ, что средства, ею употребленныя, могутъ составлять примѣръ для подражанія наукѣ. Такъ напр. боль-

*) Блюменбахъ напр. отсѣкалъ у обыкновенной полевой улитки цѣлую голову съ ея четырьмя рожками и она опять выростала по истеченіи шести мѣсяцевъ. У водяной саламандры онъ выкололъ глазъ, выпустилъ всѣ соки и вырѣзалъ даже $^4/_5$ всего глазнаго вещества; по истеченіи шести мѣсяцевъ явился совершенно новый глазъ, съ новою роговою перепонкою и чечевицею, который тѣмъ только отличался отъ прежняго глаза, что былъ почти вдвое меньше. Iacob, Allgem. Relig. 169.

шую часть ядовъ сама природа извергаетъ рвотою; дурные соки, скопляющіеся въ организмѣ, выводитъ вонъ сыпью или нарывами и пр. „Если какая нибудь органическая часть претерпѣваетъ матеріальное поврежденіе, то въ ней вмѣстѣ съ этимъ возвышается и дѣятельность жизненной силы для поправленія испытаннаго поврежденія, если только оно уже не слишкомъ велико. По сей причинѣ къ поврежденной части быстрѣе и больше приливается крови, ибо она составляетъ тогда средство къ возвышенію жизненной дѣятельности. Въ *воспаленіи* напр. мы видимъ эту борьбу между увеличенною жизненною дѣятельностію и стремленіемъ матеріи къ разложенію, явно оказывающему свое дѣйствіе въ воспаленной части". Перевѣсъ силы поврежденія или силы организма опредѣляетъ здѣсь выздоровленіе или разрушеніе пострадавшаго органа *).

Разумность дѣйствій пластической силы, столь ясно говорящая въ пользу цѣлесообразности органической природы и отличія ея отъ механическихъ и химическихъ силъ, дѣйствующихъ также въ организмѣ, естественно не могла не вызвать сильныхъ возраженій со стороны противниковъ телеологическаго воззрѣнія. „Допускать, что органическія поврежденія выправляются намѣренно", говоритъ извѣстный позитивистъ Литтрэ, „значитъ противорѣчить характеру чистаго наблюденія. Нѣсколькихъ словъ достаточно, чтобы доказать это. Благопріятствовало иллюзіи и поддерживало ее до послѣдняго времени то явленіе, что на самомъ дѣлѣ въ больномъ тѣлѣ иногда происходятъ сложныя работы возстановленія поврежденныхъ частей. Кость переломлена; тотчасъ отдѣляется жидкость, мало по малу твердѣетъ и соединяетъ оба отломка, мозговой каналъ пробуравливаетъ вещество новой формаціи и сращеніе окончилось вполнѣ. Но перевернемъ теперь медаль и посмотримъ на другую сторону. Ядовитая змѣя вонзила свое жало въ тѣло; такъ какъ опасность можетъ быть только тогда, когда ядовитое вещество будетъ всосано и войдетъ въ циркуляцію крови, то что слѣдуетъ дѣлать? Нужно остановить распространеніе яда, разрушить ядъ въ пораненой части; поэтому-то мы, имѣя въ своемъ распоряженіи только ограниченныя средства, прижигаемъ рану огнемъ или химически ѣдкимъ со-

*) Физіологія. А. Филомаѳитскаго. 1840, ч. I. 153 и слѣд.

ставомъ. Напротивъ, что дѣлаетъ природа? Она спѣшитъ всосать ядъ точно также, какъ всосала бы и цѣлительное вещество, и тотчасъ возникаютъ страшные припадки, которые оканчиваются смертію. Когда прививается оспа, вмѣсто того, чтобы воспрепятствовать ея распространенію и выдѣлить оспенный ядъ изъ тѣла, природа вводитъ его въ организмъ и, какъ испуганное животное, которое мечется во всѣ стороны на авось, чтобы избѣгнуть кажущагося врага, она волнуется подъ впечатлѣніемъ вреднаго агента, разрушаетъ животную экономію, приводитъ въ разстройство кожу, внутренности, дыхательные органы, мозгъ, отдавая себя въ добычу непріятелю, котораго не должна бы допускать. Опіумъ попадаетъ въ желудокъ; если бы кишки какъ можно скорѣе освободились отъ него, не произошло бы никакого вреда. Но нѣтъ; природа,—эта мнимая хранительница не возбуждаетъ анти-перисталтическаго движенія, не прекращаетъ всасыванія, но позволяетъ проникать яду до самой нервной системы и наркотизмъ возбуждаетъ безполезныя конвульсіи". Въ опасной болѣзни, извѣстной подъ именемъ завитія кишекъ (Ileus), „кишечное ушко завивается; случай могъ бы быть неважнымъ, если бы природа дѣйствовала искусно и осторожно; но то, что она дѣлаетъ, дѣлаетъ еще худшимъ положеніе паціента и отдаетъ его въ жертву жестокимъ страданіямъ. Она завиваетъ сосуды, утолщаетъ оболочки, производитъ клейкія выпотѣнія,—и все это не медлитъ завязать неразрѣшимый узелъ. Въ присутствіи этихъ, столь осязательныхъ, фактовъ нужно было странное предубѣжденіе ума, чтобы оставить въ тѣни цѣлую сторону вопроса и не видѣть вмѣстѣ съ благотворительною и производящую зло натуру" *).

Итакъ, тогда какъ большая часть медиковъ удивляется необыкновеннымъ средствамъ и мудрости цѣлительной силы природы и даже думаетъ, что цѣль всего искуственнаго лѣченія состоитъ въ содѣйствіи лѣченію естественному, которому наука должна подражать и у котораго учиться, г. Литтрэ, напротивъ, обвиняетъ природу въ ея неискуствѣ и учитъ, какъ бы она должна поступать при извѣстныхъ случаяхъ. Какъ бы то ни было, очень важно уже и то, что самъ Литтрэ признаетъ во

*) Littré, Revue des deux mondes. Avr. 1846. См. также: Бюхнера, Kraft und Stoff. 1864 102. 103. Молешотта, Kreislauf des Lebens. 1863. 336.

многихъ случаяхъ очень явное дѣйствіе цѣлительной силы и только старается показать, какъ онъ говоритъ, и обратную сторону медали, представить случаи и неудачнаго ея дѣйствія. Итакъ въ сущности онъ не имѣетъ права обвинять природу въ рѣшительной слѣпотѣ и механизмѣ всѣхъ ея дѣйствій; онъ только доказываетъ этимъ, что цѣлительная сила природы ограничена, что точно также, какъ и самый геніальный врачъ, она не исцѣляетъ всѣхъ болѣзней безъ исключенія и самыми наилучшими способами, но что на ряду съ счастливыми дѣйствіями попадаются и неудачныя. Если врачъ въ извѣстныхъ случаяхъ поступилъ бы умнѣе и иначе, чѣмъ природа, то въ замѣнъ этого можно указать на факты, когда природа производитъ то, чего не можетъ произвести никакое врачебное искусство, напр. сращеніе костей. Итакъ, возраженія, приводимыя Литтрэ, доказываютъ ни болѣе ни менѣе какъ только ограниченность цѣлительной силы природы. Но кто же и думаетъ утверждать противное? Природа, очевидно, ограничена въ исполненіи своихъ плановъ и матеріею, въ которой должна осуществлять ихъ, и механическими законами, съ которыми должна соображаться, и самою своею сущностію. Не всякое вредное вещество, судя по его количеству или по химическимъ свойствамъ, можетъ быть удалено изъ организма, хотя природа иногда ясно стремится къ его удаленію, напр. большей части ядовъ рвотою; но когда пріемъ оказывается очень силенъ, цѣлительная сила по своей ограниченности не можетъ уже ничѣмъ помочь. Кромѣ того, въ организмѣ, не смотря на высшее дѣйствіе господствующей надъ веществомъ силы, продолжается въ тоже время дѣйствіе химическихъ и физическихъ законовъ, измѣнить которыхъ природа не можетъ, напр. явленіе всасыванія различныхъ вредныхъ веществъ, происходящее по физическому закону поднятія жидкостей въ волосныхъ сосудахъ. Наконецъ, сама природа, не смотря на цѣлесообразность своихъ дѣйствій, не есть сила безусловно свободная; она хотя дѣйствуетъ по разумнымъ законамъ, но слѣдуетъ имъ безсознательно и неизмѣнно. Отсюда, и при дѣйствіи этихъ законовъ, но при неблагопріятномъ отношеніи внѣшнихъ условій, можетъ произойти дѣйствіе, вредное для организма, потому что природа не могла предвидѣть этихъ неблагопріятныхъ условій, а потому предотвратить или избѣжать ихъ.

Этого послѣдняго обстоятельства совсѣмъ не хотятъ имѣть въ виду, когда на основаніи предполагаемой разумности природы требуютъ, чтобы эта разумность была непремѣнно безусловною, и говорятъ, что еслибы найденъ былъ хотя одинъ случай, гдѣ она была бы нарушена какимъ нибудь неудачнымъ или безцѣльнымъ произведеніемъ, то этотъ случай одинъ ниспровергъ бы всю теорію цѣлесообразнаго устройства природы; потому что онъ показалъ бы, что не *все* въ природѣ существуетъ для какой нибудь цѣли; но если есть явленія безцѣльныя, то очевидно разумъ, управляющій явленіями природы, не есть абсолютный, но подчиненъ въ своихъ дѣйствіяхъ какимъ-либо законамъ. — Дѣйствительно, еслибы непосредственною причиною каждаго дѣйствія природы, каждаго органическаго произведенія былъ абсолютный разумъ,—иначе, само Божество, то, конечно, и одинъ случай, гдѣ дѣйствія этого разума оказались бы неразумными, служилъ бы рѣшительнымъ возраженіемъ противъ абсолютной мудрости и мощи его. Мы бы не могли придумать причины, почему бы разумная мысль Божества, непосредственно осуществляющаго ее въ органическомъ произведеніи, могла бы не исполниться и исказиться (напр. въ органической аномаліи) и могли бы усомниться, дѣйствительно ли она есть производящее начало органическихъ явленій. Но явленія неудачъ органическихъ образованій и признаки ограниченности силы природы, независимо отъ другихъ фактовъ, именно и показываютъ, что природа органическая есть относительно самостоятельное, хотя первоначально и происшедшее отъ Бога, начало; что въ явленіяхъ природы не дѣйствуетъ творческая сила самаго Божества непосредственно. Но если въ органическихъ образованіяхъ, какъ и въ другихъ случаяхъ цѣлесообразныхъ дѣйствій, производящимъ началомъ является не само Божество непосредственно, но безсознательно разумная живая сила природы, то понятно, что эта сила можетъ быть только ограниченною, и, какъ ограниченная, не можетъ располагать своими произведеніями совершенно свободно и безусловно-разумно, какъ располагала бы ими божественная воля и мысль; что стѣсненная иногда особенною и неожиданною постановкою внѣшнихъ условій, среди которыхъ должна дѣйствовать, она производитъ явленія недоконченныя и неудачныя.

Сказаннаго нами по поводу фактовъ нецѣлесообразныхъ явленій, которые антагонисты идеи цѣли любятъ съ особенною силою перечислять, какъ неотразимыя возраженія противъ этой идеи, достаточно, чтобы оцѣнить логическую ихъ несостоятельность даже въ томъ случаѣ, если предположить, что подобнаго рода факты всегда дѣйствительно имѣютъ тотъ смыслъ, какой придаютъ имъ,—то-есть показываютъ неразумность природы, чего, какъ мы видѣли, во многихъ случаяхъ допустить нельзя. Вообще, приводя подобнаго рода факты, какъ будто намѣренно забываютъ, что въ философскомъ ученіи о цѣлесообразности рѣчь идетъ вовсе не объ *абсолютной*, а только объ *относительной* цѣлесообразности. Подъ разумностію устройства природы разумѣется не абсолютно совершенное ея устройство, не оптимизмъ, противъ котораго факты нецѣлесообразности, конечно, могли бы служить возраженіемъ. Мы не говоримъ здѣсь о томъ, что идея цѣлесообразности, кромѣ понятія ограниченности міра, встрѣчаетъ еще нѣкоторое ограниченіе и въ понятіи такъ называемаго физическаго зла, которое служитъ новою причиною многихъ дѣйствительно ненормальныхъ явленій въ мірѣ физическомъ. Но ни въ какомъ случаѣ, какъ естественныя, такъ и отвнѣ привзошедшія ограниченія цѣлесообразности, не даютъ права отвергать ее тамъ, гдѣ она дѣйствительно встрѣчается и называть природу вообще нецѣлесообразною. Такъ напр. часы и не самымъ наилучшимъ образомъ устроенные, но удовлетворяющіе однако же своему назначенію, мы признаемъ цѣлесообразными. Если бы эти понятія: идеальнаго совершенства и дѣйствительной цѣлесообразности всегда были точно различаемы, то многія возраженія противъ послѣдней сами собою уничтожились бы.

Противники телеологическаго воззрѣнія не могли, хотя смутно, не чувствовать, что одного указанія на факты, повидимому противорѣчащіе идеѣ цѣли, еще недостаточно, чтобы отвергнуть эту идею вполнѣ, уже по тому, что на ряду съ явленіями такого рода все таки оставались факты противоположнаго свойства, кажущейся цѣлесообразности которыхъ они устранить прямо не могли. Итакъ, нужно было доказать, что и этого рода факты не выходятъ изъ области простой, механической законосообразности природы, не требуютъ для

своего объясненія никакого инаго, телеологическаго начала. И, дѣйствительно, они утверждаютъ, что такъ называемыя цѣлесообразныя произведенія природы вполнѣ могутъ быть изъяснены изъ причинъ дѣйствующихъ и естественной необходимости, что только одно наше незнаніе этихъ причинъ служитъ источникомъ той мысли, будто въ этихъ произведеніяхъ природы дѣйствуютъ какія-то иныя, отличныя отъ механическихъ, причины, называемыя конечными.

Все, что въ природѣ ни происходитъ, говорятъ намъ, и какъ оно ни происходитъ, является таковымъ, а не инаковымъ потому, что при данныхъ обстоятельствахъ силы природы необходимо такъ должны были дѣйствовать; поэтому каждое данное дѣйствіе или произведеніе природы есть результатъ слѣпой необходимости, а не плана или причины конечной. То или иное таково, поелику оно такъ произошло, а не потому такъ произошло, что должно быть такимъ по какому то плану или цѣли природы. По этому взгляду то или другое въ природѣ происходитъ не *для того,* чтобы отсюда что нибудь вышло, но только *потому,* что явленіе его необходимо условливается предъидущими причинами. Животное напр. имѣетъ извѣстную организацію не *для того,* чтобы оно такъ или иначе жило и питалось, но *потому* такъ живетъ и питается, что устроено такъ, а не иначе. Птица не *для того* имѣетъ крылья чтобы летать, рыба—плавни чтобы плавать, но *потому* первая летаетъ, что имѣетъ крылья, послѣдняя плаваетъ, что имѣетъ плавни. Если олень имѣетъ длинныя ноги, то не для того чтобы быстро бѣгать, но потому быстро бѣгаетъ, что имѣетъ длинныя ноги *). Итакъ, вообще ни объ одномъ животномъ нельзя сказать, что оно имѣетъ такіе то органы, именно предназначенные для такой то цѣли. Если въ этомъ возраженіи, которое въ большомъ ходу у противниковъ идеи цѣлесообразности природы, и нельзя искать софистической намѣренности, то во всякомъ случаѣ можно видѣть недостатокъ точнаго логическаго разграниченія понятій. Здѣсь представляется, будто одно понятіе: причины дѣйствующей, необходимо должно исключать другое понятіе: причины конечной; предполагается, что если предметъ происходитъ *отъ чего* ни-

*) Büchner. Kraft und Stoff. p. 93.

будь, то онъ уже не можетъ происходить *для чего* нибудь. Предположеніе совершенно невѣрное: понятіе цѣли не исключаетъ понятія причины, и предметъ можетъ происходить отъ чего нибудь и быть въ то же время для чего нибудь. Въ природѣ происхожденіе вещей по необходимымъ естественнымъ законамъ не исключаетъ ихъ цѣлесообразности, точно также какъ въ механикѣ устройство машины для извѣстной цѣли нисколько не исключаетъ господства физическихъ и химическихъ законовъ какъ въ самомъ матеріалѣ машины, такъ и въ способѣ ея дѣйствія. Возражать, что всѣ предметы, поелику происходятъ отъ чего нибудь, не могутъ происходить для чего нибудь; говорить напр. что птица отъ того летаетъ, что имѣетъ крылья, а не для того имѣетъ крылья, чтобы летать, значитъ то же, что утверждать: мастеръ строитъ телѣгу не съ тою цѣлью, чтобы ѣздить, но потому ѣздитъ, что имѣетъ телѣгу. Или: мы заказываемъ платье не съ тою цѣлью, чтобы носить его, но потому носимъ, что имѣемъ его; поэтому ложно, будто мы что нибудь дѣлаемъ съ какою либо цѣлью. Очевидно, такое заключеніе было бы очень страннымъ; каждый очень хорошо понимаетъ, что здѣсь цѣль и причина не уничтожаютъ себя взаимно и что вѣрно и то и другое, — и то напр. что мы заказываемъ платье, чтобы носить его, и потому носимъ, что имѣемъ его. То же самое имѣетъ приложеніе и ко всѣмъ тѣмъ случаямъ, гдѣ мы встрѣчаемъ дѣйствіе по цѣлямъ въ природѣ.

Матеріализмъ могъ бы опровергнуть идею цѣлесообразности не подобною, въ сущности мелочною и лишенною научнаго значенія игрою понятій, но фактическими доказательствами, что дѣйствительно *случайнымъ* существованіемъ извѣстнаго органа въ организмѣ условливается кажущееся цѣлесообразнымъ его употребленіе и что этого употребленія вовсе не имѣла въ виду природа при образованіи этого органа. Но подобнаго рода доказательства рѣшительно невозможны при очевидномъ, гармонически-цѣлесообразномъ соотношеніи между извѣстнымъ органомъ и его употребленіемъ, устраняющимъ всякую мысль о простой случайности. Самымъ наглядным доказательствомъ того, что не органъ, случайно явившійся, вызываетъ извѣстное употребленіе его, но это употребленіе имѣлось уже въ виду при устройствѣ даннаго органа, служитъ уже то одно обсто-

ятельство, что въ природѣ органы и аппараты *заготовляются* прежде, чѣмъ въ нихъ есть надобность, прежде чѣмъ они употребляются; такъ напр. глазъ, со всѣми приспособленіями къ свѣту и къ потребностямъ зрѣнія, заготовляется уже въ нѣдрахъ утробной жизни. Здѣсь, кромѣ многочисленныхъ фактовъ заготовленія органовъ прежде употребленія, можемъ кстати указать и на то еще явленіе, что животныя напр. иногда стараются употреблять извѣстные органы даже прежде чѣмъ ихъ имѣютъ, чѣмъ ясно доказываютъ что они употребляютъ ихъ не потому только что имѣютъ, но потому имѣютъ, что природа уже предназначила, имѣла въ виду для извѣстной цѣли дать извѣстный органъ. Такъ напр. молодой кабанъ, еще прежде чѣмъ у него выросли клыки, уже дѣйствуетъ при защитѣ и нападеніи такъ, какъ будто бы они у него уже есть; молодыя козы, телята, олени бодаются головою еще прежде, чѣмъ у нихъ выросли рога, очевидно, не потому только, что имѣютъ рога, но потому, что природа имѣла въ виду дать имъ это орудіе защиты. Такихъ примѣровъ можно бы представить много.

Еще болѣе яснымъ свидѣтельствомъ противъ мысли о случайномъ происхожденіи цѣлесообразныхъ органическихъ отправленій служитъ то, что при внимательномъ изученіи организмовъ, напр. животныхъ, оказывается, что въ нихъ не одинъ только какой-нибудь членъ или органъ является приспособленнымъ для извѣстнаго употребленія или цѣли, но что многіе члены, цѣлая организація оказывается приспособленною для опредѣленнаго образа жизни. Утка, цапля напр. не потому идутъ въ воду, что случайно получили ноги, снабженныя перепонками или длинныя, но потому, что цѣлая организація ихъ приспособлена къ тому, что не одни ноги, но и шея, клювъ, перья, обильно снабженныя маслянистымъ веществомъ, предохраняющимъ отъ воды, точно также предназначены къ тому, чтобы эти птицы могли жить на водѣ; самый желудокъ ихъ устроенъ такъ, что можетъ переваривать только ту пищу, какою онѣ питаются. Точно также, не потому только орелъ кормится животными, что случайно получилъ очень сильные когти, но потому, что вся его организація и внѣшняя и внутренняя приспособлена къ этому именно роду пищи: его когти соединяются съ соотвѣтствующимъ клювомъ, съ особенною остро-

тою зрѣнія, съ силою и величиною крыльевъ, съ особеннымъ строеніемъ желудка и нервной системы, съ особеннымъ инстинктомъ, что́ все въ совокупности опредѣляетъ образъ его жизни и пищи. Отсюда видно, что нельзя одинъ какой-либо органъ или членъ дѣлать случайнымъ основаніемъ опредѣленнаго образа жизни, но причина его заключается въ цѣломъ организмѣ и притомъ такое цѣлое расположеніе организма должно быть первоначальное, данное, а не возникшее послѣ и мало-по-малу. Поэтому нельзя допустить, чтобы случайная особенность одного какого-либо органа была причиною измѣненія или преобразованія всѣхъ остальныхъ; напр. нельзя представить, чтобы потому что извѣстная птица случайно получила крѣпкіе когти, отъ этого образовались у ней и соотвѣтственно крѣпкій клювъ, острое зрѣніе, сильныя крылья и пр. Напротивъ, всѣ эти органы уже изначала являются существенно связанными между собою, приспособленными одинъ для другаго, словомъ, цѣлесообразно устроенными для даннаго образа жизни и пищи.

Отсюда видно, что матеріализмъ, чтобы фактически опровергнуть телеологическое воззрѣніе, долженъ бы доказать намъ, что не одинъ только какой-либо органъ въ организмѣ, но цѣлый организмъ, во всей стройной совокупности и связи своихъ частей, обязанъ своимъ происхожденіемъ не какому-либо сознательному или безсознательному дѣйствію телеологическаго начала, управляющаго физическими и химическими агентами и направляющаго ихъ къ данной цѣли, но явился лишь вслѣдствіе болѣе или менѣе случайной комбинаціи слѣпыхъ, необходимо дѣйствующихъ, неорганическихъ силъ природы. Отъ этой задачи, конечно, чтобы быть себѣ послѣдовательнымъ, не отказывается матеріализмъ. Въ двухъ теоріяхъ: самопроизвольнаго зарожденія организмовъ изъ неорганическихъ веществъ (generatio spontanea) и послѣдовательнаго превращенія простѣйшихъ органическихъ формъ въ сложнѣйшія, онъ думаетъ находить твердую опору той мысли, что наиболѣе кажущіяся намъ цѣлесообразными произведенія природы—существа органическія—для объясненія своего происхожденія не нуждаются ни въ какомъ новомъ агентѣ, кромѣ обыкновенно дѣйствующихъ въ природѣ физическихъ и химическихъ силъ.

Мы бы слишкомъ уклонились отъ спеціальнаго предмета

нашего изслѣдованія, если бы позволили себѣ входить въ критическій разборъ этихъ теорій съ цѣлью показать ихъ несостоятельность и недостаточность для разрѣшенія проблеммы происхожденія органическихъ существъ *). Для нашей цѣли—утвержденія телеологическаго принципа—достаточно будетъ показать, что даже при положеніи относительной вѣрности этихъ теорій, ни та, ни другая изъ нихъ, не только не исключаютъ рѣшительно телеологическаго начала, но даже необходимо должны допустить его, если только хотятъ объяснить происхожденіе организмовъ сколько-нибудь законосообразно, а не ссылаться въ послѣдней инстанціи на ненаучное и безсмысленное понятіе чистой случайности.

Прежде всего, что касается до теоріи постепеннаго преобразованія простѣйшихъ органическихъ формъ въ сложнѣйшія, блестящимъ представителемъ которой въ наше время служитъ Дарвинъ, то, послѣ внимательнаго и безпристрастнаго чтенія его изслѣдованій, съ рѣшительностію можно сказать, что только по чистому недоразумѣнію можно считать его ученіе враждебнымъ телеологическому воззрѣнію на природу. Независимо отъ достоинствъ или недостатковъ этого ученія самаго по себѣ, для сколько-нибудь философски развитаго читателя изслѣдованій Дарвина легко замѣтить, что у него вездѣ предполагается столь ненавистное матеріализму телеологическое дѣйствіе природы, безсознательное на низшихъ ступеняхъ органическаго царства и постепенно переходящее въ сознательное на высшихъ. Не смотря на его желаніе придавать какъ можно больше значенія вліянію внѣшнихъ физическихъ условій, у него постоянно усвояется животному инстинктивное, часто доходящее до сознательности, стремленіе руководствоваться извѣстными цѣлями. Откуда взялось такое стремленіе, такое умѣнье выбирать и сохранять полезное, отстранять вредное, это, конечно, у Дарвина остается неизвѣстнымъ; но дѣло въ томъ, что чѣмъ выше мы восходимъ по степенямъ органической жизни, тѣмъ болѣе

*) Разборъ этихъ теорій, въ примѣненіи къ вопросу о происхожденіи высшаго изъ органическихъ существъ—человѣка, представленъ нами въ статьѣ: „О происхожденіи рода человѣческаго“ (Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 3. вып. 2. стр. 196. и слѣд.).

вторгаемся въ область его изслѣдованій цѣлая масса понятій, совершенно чуждыхъ матеріализму и предполагающихъ въ природѣ *разумъ*, умѣнье достигать извѣстныхъ цѣлей вѣрными средствами. Кукушка напр., по его теоріи, однажды по чему-нибудь положила свое яйцо въ чужое гнѣздо; замѣтила выгоду, которая произошла отъ этого; стала дѣлать чаще или постоянно; отсюда произошла наслѣдственность такого образа дѣйствія и характеристическая черта кукушки. Пусть такъ; но при этомъ необъяснено, откуда взялась у кукушки способность такъ разсуждать, быть такою умною и притомъ довѣрять свои яица только извѣстнымъ породамъ птицъ? Нѣкоторымъ пчеламъ случилось разъ построить свои соты изъ шестисторонних, соприкасающихся между собою, ячеекъ; они замѣтили при этомъ выгоду сбереженія воска при подобной формѣ ячеекъ, и стали, по крайней мѣрѣ, часть пчелъ строить всегда такъ; затѣмъ, по закону естественнаго подбора, побѣдителями въ борьбѣ за существованіе вышли тѣ пчелы, которыя строили соты такимъ наивыгоднѣйшимъ способомъ; прочія съ теченіемъ времени погибли. Опять предполагается, что пчелы должны были замѣтить и сообразить случайно оказавшуюся выгоду и воспользоваться ею. Какая-нибудь первая птица, случайно залетѣвъ зимою изъ холоднаго климата въ теплый, нашла, что очень удобно и всегда удаляться на зиму изъ холодныхъ странъ въ теплыя; она передала свою привычку по наслѣдству, и вотъ явились породы перелетныхъ птицъ. Но откуда опять явилось у птицы соображеніе и какъ оно передалось потомству? Оставимъ въ сторонѣ частную невѣроятность подобныхъ объясненій; человѣкъ поумнѣе пчелы и птицы, но и онъ не можетъ передавать наслѣдственно привычныхъ ему ремеслъ и познаній. Дѣло въ томъ, что всѣ подобнаго рода объясненія, которыя у Дарвина встрѣчаются постоянно, далеко выходятъ изъ области химическихъ законовъ сродства и физическихъ явленій въ неорганической природѣ; ими необходимо предполагается разумно и по планамъ дѣйствующее начало, какъ бы мы его ни называли *).

---

*) Этотъ телеологическій характеръ теоріи Дарвина ясно замѣчали и ставили ему въ упрекъ его противники, вовсе не принадлежавшіе къ числу защитниковъ конечныхъ причинъ. Такъ напр. извѣстный физіологъ Кёлликеръ

Повидимому, гораздо рѣшительнѣе, чѣмъ теорія Дарвина, идетъ въ разрѣзъ съ ученіемъ о цѣлесообразности природы теорія происхожденія органическихъ существъ, объясняющая ихъ явленіе прямо изъ взаимодѣйствія неорганическихъ силъ природы,—т.-е. самопроизвольнымъ зарожденіемъ. Но при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣло оказывается, что и она, если не хочетъ совершенно отказаться отъ сколько-нибудь разумнаго объясненія происхожденія этихъ существъ, должна допустить телеологическое начало. Намъ говорятъ, что происхожденіе организмовъ есть дѣло силъ природы, которые дѣйствуютъ по опредѣленнымъ законамъ и при извѣстныхъ комбинаціяхъ и обстоятельствахъ должны съ необходимостію производить такіе продукты. Положимъ, что это такъ; положимъ даже, что мы съ полною точностію узнали всѣ эти физическія и химическія условія, долженствующія будто бы необходимо произвести органическое существо. Что же? Ужели вмѣстѣ съ этимъ устраняется всякая цѣль, всякій планъ и разумность и все сводится къ одной простой, неразумной необходимости? Едвали такъ. Пусть органическое существо будетъ продуктомъ механическихъ силъ природы; въ такомъ слу-

---

прямо говоритъ: „касательно *основныхъ убѣжденій* Дарвина должно сказать, что онъ *телеологъ* въ полномъ смыслѣ этого слова. Онъ говоритъ совершенно рѣшительно, что всѣ мелочи въ организмѣ животнаго сотворены для его пользы. Все животное царство онъ подводитъ подъ этотъ взглядъ. Во первыхъ, Дарвинъ не вѣритъ въ общіе законы природы, которые проявляются совершенно одинаково въ совершенно самостоятельныхъ твореніяхъ, и полагаетъ, что единство формъ въ ряду животныхъ (unity of type), ихъ естественное родство и многіе переходныя степени могутъ быть объяснены только при помощи его теоріи постепеннаго развитія этихъ формъ одной изъ другой посредствомъ такъ-называемой генетической связи ихъ. Еслибы всякій видъ произошелъ отдѣльно, то трудно было бы понять эту чудную гармонію". („Отеч. Зап." 1865 г. Статьи Келликера изъ Zeitschr. für wissensch. Zoologie. 1864. стр. 934). Дѣйствительно, въ силу такого телеологическаго характера изслѣдованій Дарвина, выходитъ то, что именно въ его сочиненіяхъ защитники телеологическаго воззрѣнія могутъ найти множество фактовъ, говорящихъ въ ихъ пользу. См. напр. въ его сочиненіи: „О происхожденіи видовъ", отдѣлъ: „Органы повидимому маловажные" (стр. 157—165, перев. Рачинскаго, 1864), гдѣ Дарвинъ указываетъ пользу и необходимость въ жизненной экономіи такихъ органовъ (напр. хвоста у жираффы), на которые противники цѣлесообразности часто указывали, какъ на примѣры того, что природа часто производитъ ненужное и безцѣльное.

чаѣ мы должны будемъ признать величайшую разумность и искусство въ той многосложной, предварительной комбинаціи физическихъ силъ природы, которая сдѣлала возможнымъ появленіе столь искусно устроенныхъ произведеній, каковы организмы. Наше удивленіе только перейдетъ отъ самыхъ органическихъ существъ къ тому болѣе сложному механизму міра, результатомъ котораго явились подобнаго рода существа. Объяснимъ дѣло примѣромъ. Предъ нами лежатъ часы; сложный механизмъ часовъ заставляетъ насъ, конечно, заключить, что это не случайное произведеніе слѣпо дѣйствующихъ силъ природы, но произведеніе человѣческаго искусства, предполагающее замыселъ и цѣль. Устройству часовъ, очевидно, предшествовала разумная мысль сдѣлать инструментъ, пригодный для опредѣленія времени,—и эта мысль признается нами конечною причиною столь цѣлесообразнаго произведенія. Предположимъ теперь, что гдѣ-нибудь, напр. въ Америкѣ, изобрѣли машину, столь удивительную, что она разомъ чисто механически, безъ помощи человѣческихъ рукъ, вырабатываетъ сама собою множество часовъ ежедневно. Повидимому, наше прежнее объясненіе происхожденія часовъ оказалось негоднымъ; часы явились не вслѣдствіе кропотливой работы человѣка, обдумывающаго, какъ сложить и соединить извѣстныя части механизма для опредѣленной цѣли; они произошли механически, сами собою вслѣдствіе искусной комбинаціи силъ природы. Что же? Ужели отъ того они перестали быть цѣлесообразнымъ и разумнымъ произведеніемъ? Нисколько. Отъ произведенія машины—часовъ наше удивленіе къ цѣлесообразному устройству здѣсь переносится на самую машину, которая ихъ произвела, самая эта машина становится для насъ предметомъ величайшаго изумленія и свидѣтельствомъ силы человѣческаго разума и искусства, изобрѣтшихъ ее. То же самое будетъ, если мы допустимъ даже, что цѣлесообразно устроенные организмы суть не болѣе, какъ простые продукты механической комбинаціи силъ природы. Самый механизмъ міра, способный произвести столь искусно устроенныя произведенія, не будетъ ли служить яснѣйшимъ свидѣтельствомъ высочайшей разумности и цѣлесообразности?

Чтобы и при предположеніи происхожденія органическихъ существъ изъ дѣйствія неорганическихъ силъ природы совер-

шенно устранить телеологическую идею, матеріализмъ, чтобы быть послѣдовательнымъ, долженъ сдѣлать еще одинъ и рѣшительный шагъ, — признать происхожденіе этихъ существъ дѣломъ не какой-либо разумной комбинаціи силъ природы, а чистой случайности. И предъ этимъ рѣшительнымъ шагомъ не отступаетъ матеріализмъ. Въ природѣ, говорятъ намъ, возможны безчисленныя, самыя разнообразныя комбинаціи матеріальныхъ частицъ, самыя разнообразныя отношенія и коллизіи физическихъ силъ. Что удивительнаго, если изъ безчисленно возможныхъ комбинацій матеріи и силъ явились и такія, которыя представили собою тѣ предметы, кои мы называемъ цѣлесообразно устроенными организмами,—въ силу такого своего устройства они могли сохраниться, жить и продолжать свою породу? Да и не представляетъ ли намъ природа въ своей исторіи слѣдовъ такихъ безчисленныхъ комбинацій вещества и силъ въ ископаемыхъ растеніяхъ и животныхъ? Эти комбинаціи потому и погибали, что были, какъ мы говоримъ, не цѣлесообразны или, точнѣе сказать, такого рода, что не могли удержаться при данныхъ условіяхъ природы. Но когда изъ безчисленно разнообразныхъ произведеній природы явились случайно и такія, то они сохранились и составили тѣ формы организмовъ, какія мы теперь видимъ.

Не говоримъ о томъ, что ссылаться въ наукѣ на случай и случаемъ объяснять происхожденіе предметовъ, не случайно являющихся, но законосообразно существующихъ, дѣло вовсе не научное. Станемъ на точку зрѣнія матеріализма и допустимъ пожалуй, что организмы суть нѣкоторыя комбинаціи вещества и силъ, удержавшіяся изъ числа безчисленно возможныхъ комбинацій. На первый взглядъ противъ такой абсолютной возможности ничего сказать нельзя; изъ *безчисленно* возможныхъ комбинацій матеріи и силъ, конечно, возможны и такія, которыя мы зовемъ организмами. Но, при сколько-нибудь здравомъ взглядѣ на дѣло, такая абсолютная или отвлеченная возможность оказывается реальною невозможностію. Представимъ напр. кто-нибудь скажетъ, что случайная комбинація матеріи и силъ природы произвела сама собою домъ, книгу, столъ, часы. Съ точки зрѣнія возможности безчисленныхъ комбинацій, тутъ, конечно, нѣтъ ничего рѣшительно невозможнаго; но здравый смыслъ тотчасъ признаетъ такое представ-

леніе очевидною нелѣпостію. Никто не допуститъ малѣйшей возможности, чтобы въ природѣ сами собою явились домъ, книга, часы, несмотря на то, что всѣ физическія и химическія условія для образованія этихъ предметовъ существуютъ въ природѣ и что эти условія могутъ комбинироваться безчисленными способами. Точно также нелѣпо, еще нелѣпѣе допустить, чтобы случайнымъ результатомъ безконечно возможныхъ комбинацій матеріи могли быть организмы, которыхъ устройство и жизнь, конечно, гораздо сложнѣе, чѣмъ устройство дома или стола. Кто признаетъ возможность такихъ случайныхъ комбинацій для организма, тотъ тѣмъ болѣе долженъ допустить возможность случайнаго явленія дома, машины и т. под.; потому что построеніе ихъ гораздо проще, немногосложнѣе, чѣмъ строеніе организма. Такимъ образомъ, несмотря на абсолютную возможность всего, нашъ разсудокъ ясно показываетъ, что есть предметы, случайное происхожденіе которыхъ и на первый взглядъ, безъ всякаго доказательства, представляется невозможнымъ. Изъ того, что вещественныя условія и элементы машины существуютъ въ природѣ, никакъ не слѣдуетъ, чтобы они, случайно скомбинировавшись, могли образовать машину; изъ того, что въ природѣ есть матеріальныя условія органической жизни, нисколько не слѣдуетъ, чтобы организмы возникли изъ случайнаго совпаденія этихъ условій. Допустить это значитъ то же, что допустить, что изъ милліоновъ шариковъ, обозначенныхъ каждый особою цифрою, человѣкъ съ завязанными глазами будетъ постоянно выбирать одинъ и тотъ же, напр. тотъ, на которомъ написано: 1. Абсолютной невозможности тутъ, конечно, нѣтъ; мы можемъ представить, что онъпостоянно будетъ вынимать этотъ шарикъ; но вѣроятность такой случайности по справедливости должна быть названа крайне невѣроятною.

Но природа, говорятъ, не прямо и сразу напала на такую случайную комбинацію, которая оказалась жизнеспособнымъ организмомъ; въ своемъ, измѣряемомъ милліонами вѣковъ, теченіи она пробовала такъ сказать безчисленное множество комбинацій, пока не удалось ей найти настоящую. Опять можемъ сказать: почему же въ своемъ теченіи она нападала на органическія комбинаціи, а ни разу не напала на болѣе простыя сочетанія вещества, въ видѣ напр. стола, бумаги, книги... Ужели это чистая случайность?

Указываютъ на палеонтологическіе растительные и животные организмы, какъ на рядъ этихъ неудачныхъ комбинацій, послѣ которыхъ случайно явились и удачныя *). Но этихъ растеній и животныхъ не безчисленно многое число и являются они не безпорядочно и безсвязно, какъ какіе нибудь выродки или недодѣланные организмы. Напротивъ, наблюденіе показываетъ и въ нихъ законообразность развитія, порядокъ появленія на земномъ шарѣ и цѣлесообразное устройство относительно окружавшей ихъ среды и образа жизни. Еслибы они не были цѣлесообразно, то-есть примѣнительно къ окружающей ихъ средѣ, устроены, то они, очевидно, не могли бы и жить. Такимъ образомъ палеонтологическіе организмы никакъ нельзя назвать безчисленными неудачными комбинаціями, изъ которыхъ случайно оказались удачными и потому устойчивыми только нынѣшніе организмы. Мысль матеріализма о безчисленныхъ неудачныхъ органическихъ комбинаціяхъ, предшествовавшихъ удачнымъ, только тогда могла быть сколько-нибудь вѣроятною, еслибы онъ могъ доказать, что въ природѣ случайно прежде появлялись отдѣльные безчисленныхъ видовъ члены и части организмовъ, въ видѣ напр. отдѣльныхъ рукъ, ногъ, перьевъ, костей и пр., но что потомъ какъ-то случилось всему этому соединиться вмѣстѣ и образовать организмъ. Предположеніе нелѣпое; а между тѣмъ допускающіе безчисленныя случайныя комбинаціи матеріи должны бы признать его не только возможнымъ, но даже болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ случайное возникновеніе цѣлаго организма.

Если теперь матеріализмъ не можетъ представить никакого сколько-нибудь вѣроятнаго объясненія происхожденія цѣлесообразныхъ существъ и явленій природы изъ однихъ слѣпо дѣйствующихъ силъ и законовъ природы, то вмѣстѣ съ этимъ падаетъ и тотъ, высказанный впервые Спинозою и потомъ часто повторяемый упрекъ защитникамъ телеологическаго воззрѣнія, будто это воззрѣніе есть простое слѣдствіе недостаточнаго знакомства съ дѣйствующими законами природы. Какое широкое поле изслѣдованія ни предлежало бы впередъ естественнымъ наукамъ, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что дѣйству-

*) Büchner. Kraft und Stoff. 1864. p. 93.

ющіе законы и силы природы на столько въ настоящее время изслѣдованы, что мы съ полною увѣренностію можемъ сказать, что ихъ однихъ недостаточно для объясненія происхожденія разумнаго строя міра и цѣлесообразныхъ въ немъ явленій. Мы видѣли, что не только теорія прогрессивнаго развитія организмовъ, которую хочетъ эксплуатировать матеріализмъ въ свою пользу, но даже и наиболѣе повидимому благопріятная для него теорія непосредственнаго происхожденія организмовъ изъ комбинаціи матеріальныхъ условій не можетъ обойтись безъ предположенія телеологическаго начала, если не хочетъ остановиться на совершенно нераціональномъ понятіи чистой случайности.

Поэтому совершенно напрасно матеріализмъ противопоставляетъ ученію о цѣлесообразности постепенное развитіе естественныхъ наукъ, будто бы своимъ прогрессивнымъ движеніемъ мало-по-малу изгоняющихъ телеологическое воззрѣніе, какъ основанное на недостаточномъ познаніи природы. Данныя естествознанія не только ничего не говорятъ противъ этого воззрѣнія, но, напротивъ, въ концѣ концевъ предполагаютъ его, какъ свое дополненіе; съ увеличеніемъ познанія естественныхъ причинъ явленій нисколько не идетъ параллельно уменьшеніе для насъ ихъ телеологическаго характера, что было бы необходимо, еслибы признаніе такого ихъ характера было слѣдствіемъ незнанія, разсѣевающагося при свѣтѣ естествознанія. Еслибы познаніе естественныхъ явленій было причиною телеологическаго воззрѣнія, то естественно было бы ожидать, что тамъ именно мы отыскивали бы наиболѣе цѣлей въ природѣ, гдѣ причины явленій намъ были бы наименѣе извѣстны и на оборотъ; но ничего подобнаго мы не замѣчаемъ на самомъ дѣлѣ. Въ этомъ отношеніи совершенно вѣрно замѣчаніе одного изъ новѣйшихъ изслѣдователей ученія о конечныхъ причинахъ, что „нѣтъ ни малѣйшаго соотношенія между понятіями: незнаніе причинъ и цѣлесообразность. Есть тысячи явленій, которыхъ причины намъ неизвѣстны, но которыя, тѣмъ не менѣе, нисколько не представляются намъ какъ образцы цѣлесообразности... Въ самомъ дѣлѣ, всѣ знаютъ, что нѣтъ ничего болѣе неизвѣстнаго какъ феномены метеорологическіе; наука очень мало подвинулась въ изъясненіи ихъ причинъ и законовъ; между тѣмъ это есть именно та область,

гдѣ конечная причина представляется наиболѣе отсутствующею. Причины падающихъ звѣздъ долгое время были совершенно неизвѣстны, да и теперь остаются почти таковыми же, но никакой философъ однакоже не вводилъ этихъ явленій въ систему конечныхъ причинъ... Напротивъ, ничто неизвѣстно намъ болѣе, какъ законы зрѣнія; оптика и физіологія изъясняютъ намъ съ полною точностію и строгостію эти законы; а между тѣмъ именно здѣсь во всей ясности обнаруживается цѣлесообразность“ *).

III.

Философское ученіе о цѣлесообразности природы утверждается, какъ мы видѣли, на двухъ главныхъ основаніяхъ: на фактахъ, представляющихъ намъ телеологическій характеръ, и на теоретической идеѣ цѣли, которая, составляя необходимую принадлежность нашего ума, прилагается нами къ объясненію извѣстныхъ явленій природы.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло съ возраженіями, направленными противъ значенія и силы тѣхъ эмпирическихъ данныхъ, на которыхъ основывается мысль о цѣлесообразности природы. Теперь мы должны обратить вниманіе на другую сторону дѣла,—на самую идею цѣлесообразности и изслѣдовать недоумѣнія и возраженія, которыя выставляетъ матеріализмъ противъ права прилагать эту идею къ объясненію явленій природы.

Первое понятіе о цѣлесообразности мы, конечно, получаемъ изъ наблюденія надъ нашимъ собственнымъ дѣйствованіемъ въ тѣхъ случаяхъ, когда мы сначала задумываемъ планъ, а потомъ въ силу этого плана осуществляемъ свою мысль на дѣлѣ. Замыслъ, планъ, предшествующая мысль здѣсь очевидно и несомнѣнно служатъ конечною причиною извѣстнаго дѣйствія или произведенія. Невольно возникаетъ недоумѣніе: не есть ли такой цѣлесообразный способъ дѣйствованія особенность, исключительно принадлежащая намъ, существамъ разумносознательнымъ? Не переносимъ ли мы незаконно на бездушную

*) Janet. Causes finales. Par. 1876. p. 248.

природу такой родъ дѣйствованія, который ей вовсе несвойственъ?

Матеріализмъ съ рѣшительностію отвѣчаетъ на этотъ вопросъ положительно. Приписывать природѣ цѣли значитъ судить о ней съ субъективной точки зрѣнія, значитъ олицетворять природу вмѣсто того, чтобы объяснять и понимать ее. „Нашъ рефлектирующій разсудокъ есть единственная причина той кажущейся цѣлесообразности, которая въ дѣйствительности есть не что иное, какъ необходимое слѣдствіе сочетанія естественныхъ веществъ и силъ“ *).

Но такъ какъ мысль о субъективномъ только значеніи идеи цѣли съ особенною силою развита однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ мыслителей новаго времени—Кантомъ и такъ какъ изъ арсенала его критической философіи берутъ въ этомъ случаѣ оружіе противъ телеологическаго воззрѣнія матеріалисты **), то мы должны обратить теперь вниманіе на его ученіе объ идеѣ цѣлесообразности; тѣмъ болѣе, что на первый взглядъ оно представляется какъ желанная попытка примиренія между естествовѣдѣніемъ, интересъ котораго, повидимому, состоитъ если не въ отрицаніи, то по крайней мѣрѣ въ уменьшеніи научнаго значенія и приложенія этой идеи, и философіею, для которой признаніе ея значенія и истины составляетъ существенный интересъ ***).

Въ изслѣдованіи природы нашъ разумъ, по мнѣнію Канта, руководствуется двумя началами: по одному онъ предполагаетъ и признаетъ въ природѣ механическую связь причинъ и дѣйствій, ищетъ на основаніи этого начала такой связи между предметами и устанавливаетъ ее въ наукахъ естественныхъ. Но есть и другое требованіе разума, по которому онъ предполагаетъ цѣль въ каждой вещи, ищетъ этихъ цѣлей въ природѣ и почитаетъ ихъ причинами различныхъ ея явленій и предметовъ. То и другое требованіе разума: искать естественныхъ причинъ явленій и искать объясненія ихъ цѣли равно необходимы. „Также точно, говоритъ онъ, нельзя от-

*) Büchner. Kraft und Stoff. 1864, 92.

**) Такъ напр. на Канта, какъ на авторитетъ въ этомъ случаѣ, ссылается Бюхнеръ ib.

***) Ученіе Канта объ идеѣ цѣли изложено въ его Kritik der Urtheilskraft. 1 Ausg. См. Einl. XXIII—XXV; также стр. 291, 332, 335 и др.

вергнуть телеологическаго начала, какъ и всеобщаго начала физики: ничего не происходитъ по случаю. Ибо какъ при отсутствіи этого послѣдняго начала невозможенъ опытъ, такъ безъ перваго не было бы руководственной нити для наблюденія такого рода предметовъ природы, которые мы подводимъ подъ понятіе цѣлей натуры". Хотя телеологическое объясненіе, по мнѣнію Канта, и не прилагается разумомъ съ одинаковою увѣренностію ко всѣмъ предметамъ природы, напр. оно очень сомнительно въ приложеніи къ неорганическимъ предметамъ, но, тѣмъ не менѣе, въ области природы органической разумъ необходимо имъ пользуется. Цѣлесообразное изъясненіе природы есть необходимое требованіе разума, по крайней мѣрѣ, для познанія извѣстныхъ сторонъ ея.

Но эти два начала объясненія природы находятся между собою въ противорѣчіи; они раждаютъ два основныя положенія, которыя образуютъ антиномію. Первое основоположеніе говоритъ: происхожденіе всѣхъ матеріальныхъ предметовъ и ихъ формъ должно быть мыслимо возможнымъ только по законамъ механическимъ; второе: происхожденіе нѣкоторыхъ предметовъ не можетъ быть мыслимо возможнымъ по законамъ чисто механическимъ.

Что значитъ эта антиномія и какъ согласить такія повидимому противоположныя начала въ дѣлѣ нашего познанія природы?

Рѣшеніе этой антиноміи у Канта почти то же, которое предлагается имъ и для разрѣшенія всѣхъ другихъ антиномій нашего разума на основаніи его общей теоріи познанія. Антиномія двухъ началъ, прилагаемыхъ нами къ объясненію явленій природы, показываетъ, что самыя эти начала не имѣютъ объективнаго значенія и приложенія къ вещамъ самимъ по себѣ. То и другое основоположеніе ложны, какъ скоро мы станемъ ихъ прилагать къ *предметамъ* самимъ по себѣ, вмѣсто того, чтобы относить ихъ только къ *явленіямъ*, т. е. къ предметамъ, въ какой мѣрѣ они познаются нами подъ субъективными формами нашего познанія. Эти основоположенія не образовали бы между собою дѣйствительной антиноміи, еслибы вмѣсто того, чтобы видѣть въ нихъ простыя регулятивныя начала познанія, мы не дѣлали ихъ началами объективными, какъ будто бы они значили,—первое: что всякое происхожде-

ніе вещественныхъ предметовъ *невозможно* (вмѣсто: немыслимо) иначе, какъ по законамъ механическимъ, а второе: что происхожденіе нѣкоторыхъ естественныхъ предметовъ *невозможно* (опять вмѣсто: немыслимо) по законамъ чисто механическимъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ между тезисомъ и антитезисомъ было бы дѣйствительно противорѣчіе и ихъ нельзя бы было допускать вмѣстѣ, какъ то дѣлаетъ разсудокъ. Но антиномія исчезаетъ, какъ скоро мы станемъ смотрѣть на нихъ только какъ на два начала познанія, какъ на двѣ различныя точки зрѣнія, съ которыхъ одинаково необходимо разсматривать природу, но которыя, не говоря и не рѣшая ничего касательно вещей самихъ по себѣ, могутъ быть обѣ допущены безъ противорѣчія. Это—единственное значеніе, какое мы имѣемъ законное право имъ приписывать, ибо разумъ также безсиленъ доказать объективную значимость одного изъ этихъ началъ, какъ и другаго. Такъ, когда я говорю, что должно *судить* о всѣхъ явленіяхъ и о всѣхъ произведеніяхъ природы, *какъ о возможныхъ* по законамъ чисто механическимъ, то это не значитъ того, чтобы они и реально были возможны только этимъ способомъ, но только то, что ихъ должно представлять или мыслить такимъ образомъ для познанія законовъ природы. Точно также, когда, разсматривая нѣкоторыя произведенія природы я говорю, что должно судить о нихъ слѣдуя другому началу, чѣмъ начало механическаго объясненія, то я не долженъ при этомъ имѣть притязанія сколько-нибудь глубже проникнуть въ глубину и сущность вещей, что для меня всегда останется недоступнымъ. Въ этомъ смыслѣ и въ этихъ предѣлахъ можно разомъ и безъ противорѣчія слѣдовать двумъ началамъ, которыя кажутся противорѣчащими при ихъ незаконномъ приложеніи къ вещамъ самимъ по себѣ. Что же касается до вопроса: въ самой сущности вещей, въ томъ, что Кантъ называетъ разумѣваемымъ ихъ субстратомъ, имѣетъ ли цѣлесообразность, которую мы приписываемъ природѣ, начало, отличное отъ механическаго или эти два начала, различныя по отношенію къ моему уму, на самомъ дѣлѣ сливаются въ одно начало,—то на этотъ вопросъ мы не можемъ сказать ничего рѣшительнаго, такъ какъ не можемъ ни знать вещей самихъ по себѣ, ни проникнуть въ ихъ сущность.

Что касается теперь до одного изъ этихъ началъ въ частности, именно до начала цѣлесообразности, то субъективность его Кантъ старается доказать и самымъ его происхожденіемъ въ нашемъ умѣ. По его мнѣнію, понятіе цѣлесообразности не есть ни понятіе эмпирическое a posteriori, ни чистое понятіе разума a priori. Съ одной стороны, мы не можемъ извлечь этого понятія изъ эмпирическаго познанія предметовъ, такъ какъ опытъ не можетъ доказать намъ отношенія средствъ къ цѣлямъ, какое мы приписываемъ природѣ. Опытъ можетъ дать намъ понятіе объ устройствѣ и свойствахъ существа органическаго или органа; но какъ онъ можетъ доказать, что природа, образуя его, дѣйствовала намѣренно для опредѣленной цѣли? Съ другой стороны, мы не можемъ заключать и a priori изъ идеи, которую даетъ намъ разумъ о природѣ, чтобы она на самомъ дѣлѣ дѣйствовала для извѣстныхъ цѣлей. Ибо не смотря на то, что понятіе цѣлесообразности входитъ въ идею, которую мы составляемъ о природѣ по законамъ разума, мы не можемъ допустить однакожъ этого понятія, не выходя за предѣлы этихъ законовъ разума. Что въ самомъ дѣлѣ выражаетъ законъ причинности, который разсудокъ прилагаетъ къ природѣ, какъ не ту дѣйствующую связь (nexus effectivus), которой существенный характеръ есть необходимость? Не понимаемъ ли мы такимъ образомъ природу, какъ совокупность феноменовъ, производимыхъ причинностію чисто механическою?

Итакъ, какое же происхожденіе того понятія, что природа дѣйствуетъ для цѣлей, если мы не извлекаемъ его ни a posteriori изъ эмпирическаго познанія природы, ни a priori изъ идеи, которую даетъ намъ a priori разумъ? Источникъ познанія о цѣли въ насъ самихъ. Тотъ родъ причинности, который состоитъ въ дѣйствованіи для извѣстныхъ цѣлей, есть нашъ собственный. Поелику мы не можемъ довольствоваться тѣмъ, чтобы въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ природы видѣть только чистый механизмъ, то мы приписываемъ природѣ образъ дѣйствованія, аналогическій съ тѣмъ, какой находимъ въ собственной душѣ. Мы стараемся, такимъ образомъ, понять природу по аналогіи съ тѣмъ, что происходитъ въ насъ самихъ и образуемъ новое понятіе или новое начало, которымъ пользуемся, какъ средствомъ или правиломъ наблюденія и

познанія тамъ, гдѣ не удовлетворяютъ насъ законы причинности чисто механической. Отсюда слѣдуетъ, что телеологическое начало не даетъ, собственно говоря, истиннаго познанія природы, а служитъ намъ только для изученія ея, истолковывая ее извѣстнымъ способомъ. Оно есть начало субъективное или регулятивное начало познанія, но лишено объективнаго значенія.

Взглядъ Канта на происхожденіе и значеніе категорій причинности механической и телеологической состоитъ въ самой тѣсной связи съ его ученіемъ о значеніи нашихъ познаній вообще. Мы не имѣемъ права входить здѣсь по поводу занимающаго насъ спеціальнаго вопроса въ критику его теоріи познанія. Замѣтимъ только, что изъ существованія противорѣчащихъ воззрѣній въ нашемъ разсудкѣ (если даже и предположимъ, что они дѣйствительно такъ радикально противуположны, какъ думаетъ Кантъ) нисколько еще не слѣдуетъ, будто и самые предметы или вопросы, къ которымъ они относятся, имѣютъ только субъективное значеніе. Поэтому, если нашъ разумъ необходимо требуетъ по отношенію къ природѣ признанія причинности механической и вмѣстѣ съ тѣмъ столько же необходимо причинности телеологической, то какъ ни труднымъ можетъ быть пониманіе ихъ взаимоотношенія или совмѣстнаго существованія, эта трудность не уполномочиваетъ насъ отрицать самую дѣйствительность такого существованія тѣмъ болѣе, что она подтверждается опытомъ. Противорѣчіе между признаніемъ того и другаго рода причинности могло бы быть только тогда, еслибы мы, признавая одинъ родъ ея, отрицали бы вмѣстѣ съ тѣмъ другой, еслибы напр. признавая организмъ произведеніемъ телеологическаго начала мы вмѣстѣ съ тѣмъ стали бы отрицать въ немъ законосообразное дѣйствіе обыкновенныхъ физическихъ агентовъ; но на это ни опытъ не даетъ права, да и мысль не требуетъ такой жертвы. Еслибы, дѣйствительно, телеологическая связь явленій была такъ рѣзко противоположна механической, какъ думаетъ Кантъ, то единственный результатъ, къ которому мы въ правѣ были бы прійти, могъ быть только тотъ, что хотя та и другая связь одинаково существуютъ въ природѣ (такъ какъ одинаково подтверждаются фактами и требуются разумомъ), но что самый способъ ихъ соединенія недоступенъ разуму, за-

ключенъ внѣ предѣловъ нашего познанія. Такое признаніе, не уничтожая даже кажущейся антиноміи, было бы болѣе согласно съ правильнымъ взглядомъ на познаніе, чѣмъ субъективный идеализмъ Канта, въ сущности разрушающій всю достовѣрность нашего познанія и превращающій его въ субъективную фикцію.

Но и самое затрудненіе согласить причинность механическую съ телеологическою въ случаѣ признанія ихъ обоюдной реальности представляется намъ преувеличеннымъ. Въ самомъ дѣлѣ, странно уже то, что Кантъ, не допуская возможности сосуществованія этихъ двухъ видовъ причинной связи внѣ нашего мышленія, допускаетъ, однакоже, возможность и законность какъ телеологическаго, такъ и механическаго воззрѣнія на природу въ нашемъ мышленіи. Но если начало цѣлесообразности и начало дѣйствующей причинности могутъ уживаться въ мышленіи, какъ начала субъективнаго объясненія природы, то что мѣшаетъ уживаться имъ и на самомъ дѣлѣ? Одно изъ двухъ: или эти начала дѣйствительно взаимно противорѣчащи; въ такомъ случаѣ непонятно, какъ оба они могутъ существовать въ мышленіи и быть *необходимыми* регулятивными началами познанія природы? или, если они не противорѣчатъ себѣ въ нашемъ познаніи,—въ такомъ случаѣ мы не видимъ, почему бы они должны противорѣчить себѣ и исключать другъ друга въ дѣйствительности?

Притомъ, признавая понятіе цѣлесообразности, точно также какъ и понятіе дѣйствующей причинности субъективнымъ, мы не можемъ объяснить причинъ различія въ приложеніи того или другаго. Если какъ то, такъ и другое понятіе субъективны и имѣютъ равное право приложенія къ объясненію природы, то почему мы не прилагаемъ ихъ ко всѣмъ предметамъ и явленіямъ безразлично? Почему въ однихъ случаяхъ говоримъ: здѣсь между явленіями механическая связь причины и дѣйствія, а здѣсь, въ этомъ предметѣ, цѣлесообразное устройство? Почему мы въ однихъ случаяхъ ясно видимъ такое устройство, а въ другихъ напрасно стараемся примѣнить телеологическое объясненіе? Если природа вещей, какъ думаетъ Кантъ, намъ совершенно неизвѣстна и не даетъ никакого основанія къ примѣненію того или другаго начала къ объясненію ея, то мы никакъ не объяснимъ себѣ причинъ разли-

чія этого примѣненія. Гораздо вѣроятнѣе, поэтому, предположить, что какъ дѣйствующая, такъ и телеологическая причинность составляютъ принадлежность не только нашего ума, но и основаны въ самой природѣ вещей и что дѣйствительное присутствіе или отсутствіе цѣли въ предметѣ, ясность или неясность ея и заставляютъ нашъ умъ признавать ее въ данномъ случаѣ или нѣтъ.

Что касается до происхожденія идеи цѣлесообразности въ нашемъ умѣ, то, соглашаясь съ мнѣніемъ Канта о первоначальномъ возникновеніи ея изъ наблюденія надъ нашею собственною психическою дѣятельностію, мы не можемъ согласиться съ дальнѣйшимъ его выводомъ, будто такое происхожденіе ея въ нашемъ умѣ не позволяетъ намъ переносить ее внѣ нашего ума, находить цѣлесообразность не только въ насъ, но и внѣ насъ, въ природѣ. Существенный недостатокъ философіи Канта, какъ здѣсь, такъ и во всей его теоріи познанія тотъ, что онъ придаетъ понятію: субъективный вовсе не тотъ смыслъ, какой оно дѣйствительно должно бы имѣть. Этимъ терминомъ у него часто означается не только источникъ даннаго понятія, но и его качество и отношеніе къ дѣйствительности. Понятіе субъективное значитъ не только понятіе, не отъ чувствъ происходящее, а priori принадлежащее уму, но понятіе, не имѣющее истины и реальности внѣ насъ. Но на чемъ основано такое предположеніе? Почему субъективное въ насъ не можетъ быть объективнымъ и внѣ нашего духа? Почему въ частности идея цѣлесообразности, принадлежащая существенно нашему уму, какъ обозначеніе характера нашего собственнаго дѣйствованія, не можетъ имѣть примѣненія и внѣ насъ? Первоначальное апріорическое происхожденіе понятія цѣли нисколько не говоритъ, чтобы мы должны были ограничивать его приложеніе только нашимъ внутреннимъ міромъ, точно также какъ подобное же происхожденіе понятій причины и дѣйствія вообще не уничтожаетъ ихъ объективнаго значенія и права приложенія къ предметамъ и явленіямъ, внѣ насъ находящимся. Напротивъ, самое стремленіе переносить это понятіе внѣ насъ, на предметы,—стремленіе, субъективной законности котораго не могъ не признать самъ Кантъ, не служитъ ли уже доказательствомъ, что не въ насъ только, но и внѣ насъ, въ предметахъ, есть, дѣйствительно, такія

свойства, которыя необходимо вынуждаютъ насъ переносить идею цѣли изъ области субъективной въ міръ объективный? Да и какое чисто субъективное побужденіе могло бы влечь насъ къ такому перенесенію? Законъ причинности дѣйствующей, по признанію Канта, есть законъ всеобщій и необходимый, простирающійся на всѣ явленія безъ исключенія; почему же нашъ разумъ не довольствуется этимъ закономъ; но принимаетъ еще иной и притомъ такой, который возбуждаетъ значительныя затрудненія при соглашеніи его съ первымъ?

Если говорятъ, что мы прилагаемъ идею цѣли къ нѣкоторымъ предметамъ природы, именно къ высшимъ организмамъ потому, что видимъ въ нихъ большее сходство съ собою, чѣмъ въ другихъ предметахъ, напр. въ минералахъ, то этимъ самымъ не признаютъ ли уже, что, дѣйствительно, внѣ насъ, по крайней мѣрѣ, въ совершеннѣйшихъ организмахъ есть нѣчто сходное съ нашимъ собственнымъ цѣлесообразнымъ дѣйствованіемъ? Но этого мало; подобное объясненіе причины перенесенія субъективной идеи цѣли на природу само по себѣ невѣрно. Еслибы оно было вѣрно, то мы должны бы находить цѣлесообразное устройство только въ животныхъ, близкихъ къ намъ по организаціи; чѣмъ дальше организмы отстояли бы отъ насъ, чѣмъ меньше были бы похожи на насъ, тѣмъ меньше мы имѣли бы побужденій и поводовъ считать ихъ цѣлесообразно устроенными; въ растеніяхъ напр. мы не могли бы ни предполагать, ни искать цѣлесообразности въ строеніи ихъ частей и органовъ. Еще менѣе мы имѣли бы основаній спрашивать о такъ называемой внѣшней цѣлесообразности, находить разумную связь между явленіями природы и прилагать телеологическій взглядъ къ цѣлому міру, какъ стройному цѣлому; потому что между природою вообще и нами мы не могли бы видѣть уже никакого сходства. Но въ дѣйствительности мы видимъ совершенно противное. Далѣе, мы ясно признаемъ цѣлесообразное устройство въ искуственныхъ произведеніяхъ, напр. въ машинахъ; но есть ли какое нибудь сходство между машиною и человѣкомъ, его свободно-разумною дѣятельностію и механическимъ движеніемъ машины? Итакъ мысль, будто только сходство съ нами нѣкоторыхъ высшихъ организмовъ побуждаетъ насъ переносить понятіе о цѣлесообразности изъ сферы собственнаго духа внѣ насъ, на при-

роду, совершенно невѣрна. Остается допустить одно возможное предположеніе: мы прилагаемъ къ нѣкоторымъ предметамъ природы (напр. организмамъ) идею цѣли потому, что дѣйствительно замѣчаемъ въ нихъ кромѣ механическаго дѣйствованія иное, необъяснимое механизмомъ.

Такимъ образомъ, происхожденіе идеи цѣлесообразности изъ наблюденія надъ нашею собственною дѣятельностію не можетъ служить возраженіемъ противъ ея реальности внѣ насъ. Пусть цѣлесообразной связи въ природѣ мы ищемъ, основываясь на сознаніи цѣлесообразности нашихъ собственныхъ дѣйствій, побуждаемые вопросомъ: нѣтъ ли въ природѣ точно такой же связи между явленіями, какую мы замѣчаемъ въ нашихъ дѣйствіяхъ? Подобное побужденіе само по себѣ есть не болѣе какъ только побужденіе и не могло бы имѣть устойчивости въ нашемъ мышленіи, если бы не находило положительныхъ явленій цѣлесообразности въ мірѣ; если бы ея не было, то мы тотчасъ отвѣтили бы на этотъ вопросъ отрицательно и этотъ отвѣтъ уничтожилъ бы всякую потребность телеологическаго воззрѣнія. Такъ напр. замѣчая въ себѣ сознательное дѣйствованіе, мы, конечно, можемъ спросить, нѣтъ ли и въ предметахъ природы сознанія? Но получивъ отрицательный отвѣтъ, мы успокоиваемся и не дѣлаемъ постоянныхъ попытокъ приписывать предметамъ сознаніе. Но не такого рода отвѣтъ даетъ природа на вопросъ о цѣлесообразности; во множествѣ явленій она отвѣчаетъ на него положительно: она представляетъ намъ положительно цѣлесообразныя явленія и понятія объ этихъ явленіяхъ не произвольно нами составляются, но даются самыми вещами, опредѣляющими, гдѣ признать намъ цѣлесообразность и гдѣ нѣтъ, независимо отъ нашего произвола. Отсюда мы необходимо признаемъ, что идея цѣли имѣетъ объективное приложеніе не только къ міру нашему внутреннему, но и ко внѣшнему; хотя она не происходитъ первоначально изъ опыта, но это не препятствуетъ ей имѣть реальное приложеніе къ предметамъ опыта.

Тѣмъ, что сейчасъ сказано нами по поводу ученія Канта объ идеѣ цѣли, вполнѣ устраняется то часто повторяемое мнѣніе, что понятіе о цѣлесообразности природы есть неправильное перенесеніе нашего субъективнаго представленія на внѣшнюю природу. Замѣтимъ притомъ, что только замѣчаемою

часто въ современномъ матеріализмѣ непослѣдовательностію и сбивчивостію понятій можетъ быть объяснено то, что онъ здѣсь, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ, думаетъ примкнуть къ Канту, прикрыться его авторитетомъ. Если матеріализмъ, основываясь на его ученіи объ идеяхъ, называетъ идею цѣлесообразности субъективною, а потому и не реальною, то онъ не долженъ бы забывать и того, что по началамъ Канта такое же значеніе имѣютъ и всѣ другія категоріи и понятія разума о природѣ, что, по его мнѣнію, мы знаемъ и всю природу вообще не таковою, какова она есть сама по себѣ, но таковою, какою она намъ кажется по субъективнымъ законамъ разсудка, что всѣ такъ называемые нами законы природы суть только способы нашего субъективнаго пониманія неизвѣстнаго по своей сущности, внѣ насъ находящагося бытія, что и самый матеріализмъ есть столько же хотя субъективно-возможное, но объективно несостоятельное воззрѣніе на природу, какъ и идеализмъ. Слѣдуя за Кантомъ на одномъ пунктѣ, необходимо слѣдовать за нимъ и на другомъ, по существенной связи его философскихъ понятій, а такое слѣдованіе приведетъ насъ къ такому взгляду, который совершенно чуждъ матеріализму.

Но и независимо отъ этого матеріализмъ не можетъ ссылаться на субъективность идеи цѣлесообразности, какъ на возраженіе противъ ея истины, не допустивъ явнаго противорѣчія своему принципу. Одно изъ двухъ: называя эту идею субъективною, онъ или понимаетъ выраженіе *субъективный* въ смыслѣ ложный, несуществующій; или обозначаетъ этимъ названіемъ какое-либо реальное свойство, но исключительно принадлежащее только психической области бытія. Перваго онъ допустить не можетъ, не опасаясь явнаго противорѣчія собственному сознанію, которое указываетъ на человѣческія дѣйствія и произведенія, явно происшедшія отъ того, что сперва задуманъ былъ планъ, имѣлась въ виду цѣль, а за тѣмъ, именно въ слѣдствіе предварительной мысли и намѣренія, произошло исполненіе. Итакъ, онъ долженъ допустить, что цѣлесообразное дѣйствованіе составляетъ дѣйствительную принадлежность существъ разумныхъ и называется субъективнымъ только въ отличіе и въ противоположность свойствамъ, замѣчаемымъ въ мірѣ физическомъ, объективномъ. Но если

такъ, то опять одно изъ двухъ: или мы должны признать цѣлесообразное дѣйствованіе исключительною принадлежностію міра психическаго, которой не имѣетъ и не можетъ имѣть міръ физическій; но въ такомъ случаѣ возникнетъ неожиданный и вовсе нежеланный для матеріализма дуализмъ царства духовнаго и матеріальнаго, нужно будетъ признать, что первое обладаетъ нѣкоторыми такими признаками и качествами, которыя совершенно чужды міру вещественному, словомъ, нужно будетъ признать самостоятельность психическаго начала и его противуположность міру внѣшней природы. Если же матеріализмъ не захочетъ согласиться на такое саморазрушеніе собственнаго принципа, если станетъ утверждать, что нашъ духъ, вообще вся психическая область, не есть что-либо по существу отличное отъ области матеріальной природы, то остается необходимымъ признать, что цѣлесообразность, которую онъ прежде считалъ признакомъ психическаго начала, должна имѣть мѣсто и во внѣшней природѣ; потому что, при существенномъ единствѣ явленій психическихъ и физическихъ, нѣтъ никакого основанія думать, чтобы природа только въ одной своей части могла дѣйствовать цѣлесообразно, а въ другой нѣтъ. Если человѣкъ есть только произведеніе природы, то, конечно, отъ природы же онъ получилъ и способность дѣйствовать по цѣлямъ, или точнѣе сказать, въ человѣкѣ природа оказалась способною дѣйствовать цѣлесообразно. Отсюда слѣдуетъ, что природа *можетъ* дѣйствовать не только механически и необходимо, но и цѣлесообразно; а какъ скоро это допущено, то нѣтъ никакого основанія отвергать, что та же природа, которая въ человѣкѣ дѣйствуетъ цѣлесообразно-сознательно, можетъ дѣйствовать и внѣ человѣка цѣлесообразно-безсознательно. Допуская цѣлесообразное дѣйствованіе природы въ одномъ случаѣ, мы не имѣемъ права отвергать такого же дѣйствованія и въ другомъ, какъ скоро оба эти случая представляютъ одинаковые признаки. Такимъ образомъ самый матеріализмъ, еслибы онъ былъ послѣдователенъ, долженъ бы распространить понятіе цѣлесообразности отъ человѣка на всю природу, какъ скоро онъ призналъ дѣйствованіе по цѣлямъ и для цѣлей въ человѣкѣ не мечтою и самообольщеніемъ, а дѣйствительнымъ дѣйствованіемъ. Самый фактъ существованія цѣлесообразности въ человѣкѣ не

только самъ по себѣ разрушаетъ то положеніе матеріализма, что въ природѣ нѣтъ ничего цѣлесообразнаго (потому что человѣкъ есть часть природы), но и заставляетъ допустить возможность ея и внѣ человѣка.

Вообще же должно замѣтить, что ни матеріалистическая, ни всякая другая теорія не можетъ безъ противорѣчія разуму допустить того дуализма, по которому, признавая цѣлесообразность въ одной половинѣ бытія, отвергла бы ее въ другой. Духъ и природа не раздѣлены между собою такою непроходимою гранью, чтобы между ними нигдѣ и ни въ какомъ случаѣ не могло быть аналогическихъ явленій, чтобы тѣ свойства, которыя принадлежатъ духу и преимущественно въ немъ выражаются, потому самому ни въ какой мѣрѣ и степени не могли проявляться въ природѣ, чтобы то, что мы называемъ субъективнымъ, въ смыслѣ принадлежащаго духу, по тому самому не могло уже быть и объективнымъ, въ смыслѣ принадлежащаго природѣ. Конечно, здѣсь можетъ и должно быть различіе въ степени и въ формѣ проявленія того или другаго свойства въ обѣихъ областяхъ бытія; но это различіе не можетъ уничтожать аналогіи, гдѣ она дѣйствительно есть. Поэтому нѣтъ никакого основанія, находя разумность и цѣлесообразность въ духовной сферѣ, на этомъ только основаніи отвергать извѣстное обнаруженіе ея въ сферѣ природы, особенно когда и разумъ требуетъ перенесенія первоначально возникающей въ насъ самихъ идеи цѣли на внѣшнюю природу и опытъ подтверждаетъ право такого перенесенія.

Противъ права такого перенесенія, конечно, можетъ быть выставлено то затрудненіе, что съ понятіемъ цѣлесообразнаго дѣйствованія въ духовной области обыкновенно соединяется понятіе сознательности, которое не можетъ быть приписано внѣшней природѣ. Этимъ затрудненіемъ не медлятъ воспользоваться антагонисты телеологическаго воззрѣнія на природу. Дѣйствованіе съ цѣлію, говорятъ они, необходимо предполагаетъ сознаніе и разумъ, ясное предварительное представленіе въ умѣ плана или цѣли и за тѣмъ сознательность въ ея достиженіи. Но этихъ качествъ, которыя мы замѣчаемъ въ человѣкѣ и его дѣятельности, въ природѣ нѣтъ; не будучи сознательно разумною, поэтому самому она не можетъ быть и цѣлесообразною.

Правда, что природа въ своихъ произведеніяхъ дѣйствуетъ безсознательно и намѣренно, что она стремится осуществить данный планъ, не сознавая его предварительно, какъ человѣкъ. Но этимъ исключается только сознательное дѣйствованіе, но не дѣйствованіе цѣлесообразное; этимъ предполагается только, что природа дѣйствуетъ не по субъективной разумности, свободно избирающей цѣли, какъ человѣкъ, но не доказывается, чтобы она не могла дѣйствовать или по объекективной, отвнѣ данной и опредѣленной ей разумности, или по внутреннему, безотчетному, но тѣмъ не менѣе разумному стремленію.

Прежде всего, мы можемъ представить себѣ безсознательно разумное дѣйствованіе природы такимъ образомъ, что она только осуществляетъ предположенныя Творцемъ ея идеи и планы, точно также, какъ искусно устроенная машина сама собою производитъ тѣ явленія, какія должна производить по мысли задумавшаго ее механика. Какъ самая машина, такъ и многосложныя ея дѣйствія, конечно, должны быть названы цѣлесообразными и весь ходъ ея разумнымъ; но, тѣмъ неменѣе, ея разумность и цѣлесообразность будетъ безсознательною. Такъ и природа, вслѣдствіе законовъ, данныхъ ей Творцемъ, при помощи искусно сгруппированныхъ соотношеній физическихъ силъ и веществъ, будетъ безсознательно и механически производить тѣ явленія, которыя она должна произвести; но такая безсознательность, конечно, не уничтожаетъ характера разумности, цѣлесообразности этихъ явленій.

Но подобнымъ взглядомъ на природу, какъ на огромный, многосложный механизмъ, хотя примирялось бы понятіе о цѣлесообразности съ понятіемъ ея безсознательности и несвободности и тѣмъ устранялось бы возраженіе, основанное на кажущейся несовмѣстимости этихъ понятій, но не достигалось бы истинное представленіе о жизни природы. Механическое воззрѣніе на природу, конечно, было бы достаточно для объясненія цѣлесообразнаго строя неорганической природы. Но кромѣ природы неорганической мы имѣемъ предъ собою царство жизни органической, къ которому не можетъ быть приложено одно только механическое объясненіе явленій. Имѣя въ виду стройный ходъ органической жизни и гармоническую связь ея существъ, мы, возвышаясь надъ понятіемъ чистаго

механизма, можемъ смотрѣть на природу не только какъ на огромную и многосложную машину, но какъ на относительно самостоятельное, живое цѣлое, причемъ цѣлесообразныя ея явленія, преимущественно въ органическомъ царствѣ, будутъ не слѣдствіемъ одного слѣпаго механизма, но выраженіемъ собственной ея жизни, проявленіемъ ея внутренней безсознательной разумности. Главнымъ препятствіемъ къ такому представленію о природѣ служитъ то одинаково раздѣляемое многими и защитниками и противниками телеологическаго воззрѣнія убѣжденіе, будто всякое цѣлесообразное дѣйствіе непремѣнно должно быть или сознательнымъ или механическимъ осуществленіемъ предшествующей сознательной же мысли, что по отношенію къ цѣлесообразности между человѣкомъ, дѣйствующимъ для извѣстной цѣли сознательно, и машиною, производящею цѣлесообразныя отправленія чисто механически, нѣтъ и не можетъ быть средины. Но намъ кажется, что мысль о невозможности безсознательнаго, но въ тоже время не механически-цѣлесообразнаго, дѣйствованія есть не болѣе какъ предразсудокъ, опровергаемый фактами. Именно въ той области, гдѣ съ особенною ясностію выражается телеологическій характеръ,—въ области природы органической, мы встрѣчаемъ множество явленій, которыя никакъ не могутъ быть объяснены при помощи одной только механической законосообразности. Такъ въ дѣйствіяхъ пластической и цѣлительной силы природы мы видимъ не только неуклонное, слѣпое слѣдованіе механическимъ законамъ, но приспособленіе къ особеннымъ обстоятельствамъ органической жизни, достиженіе извѣстныхъ цѣлей природы не однажды навсегда установленными путями, но соотвѣтственно различнымъ, часто случайнымъ условіямъ жизни. Еще съ большею ясностію выступаетъ не механическій только, но относительно разумный характеръ цѣлесообразныхъ дѣйствій въ такъ называемыхъ инстинктахъ животныхъ. Въ жизни и дѣйствіяхъ животныхъ, руководимыхъ инстинктомъ, мы видимъ не одинъ только механизмъ, но извѣстный выборъ средствъ для достиженія извѣстныхъ цѣлей, приспособленіе къ даннымъ обстоятельствамъ,—вообще дѣятельность аналогическую съ разумною дѣятельностію человѣка, хотя и лишенную сознательности, принадлежащей послѣднему. Строго держась механическаго воззрѣнія на при-

роду, мы бы должны вмѣстѣ съ Декартомъ считать животныхъ не болѣе какъ машинами, а явленія ихъ жизни, очевидно аналогическія съ нѣкоторыми психическими явленіями въ человѣкѣ, чисто механическими. Но такой взглядъ шелъ бы вопреки очевиднымъ фактамъ. Эти и подобныя явленія несомнѣнно показываютъ, что по крайней мѣрѣ для природы органической возможно допустить не механическое, но въ то же время и не сознательное цѣлесообразное дѣйствованіе,— словомъ, возможно допустить безсознательную разумность. Примѣры такого дѣйствованія и вмѣстѣ съ тѣмъ фактическое доказательство его возможности мы найдемъ даже въ той области, которая составляетъ повидимому исключительное царство свободной цѣлесообразной дѣятельности—въ области психической. Здѣсь мы встрѣтимъ множество явленій, въ которыхъ разумное и цѣлесообразное дѣйствованіе оказывается безсознательнымъ и не отъ свободной дѣятельности разума и воли происходящимъ,—и эти явленія даютъ намъ отчасти ключъ къ объясненію аналогическихъ явленій въ природѣ внѣшней, не заставляя прибѣгать къ понятію чистаго механизма. Вспомнимъ прежде всего наши инстинктивныя движенія, совершаемыя вполнѣ безсознательно, но въ высшей степени цѣлесообразно, напр. невольное смыканіе вѣкъ при приближеніи посторонняго тѣла къ глазу, невольное движеніе рукъ для отстраненія опасности и т. п. Актъ припоминанія при помощи такъ называемой ассоціаціи идей такъ же представляетъ намъ примѣры разумно-безсознательной психической дѣятельности. Не всегда нужный намъ въ настоящей умственной работѣ фактъ, мысль, представленіе, сохраняющееся въ памяти, мы вызываемъ сознательнымъ усиліемъ припамятованія; чаще всего эти нужныя намъ въ данную минуту пріобрѣтенія памяти являются какъ-то сами собою; мы вовсе не сознаемъ, какъ и по какой ассоціаціи возникаютъ предъ нами эти, не вызываемые нами сознательно, но тѣмъ не менѣе нужные и полезные въ данную минуту, элементы мысли. Очевидно, что работа воспоминанія совершалась въ душѣ безсознательно, но тѣмъ не менѣе она была въ высшей степени цѣлесообразною. Укажемъ еще на тотъ случай, когда мы иногда напрасно истощаемъ всѣ усилія, чтобы припомнить нужный намъ фактъ, имя, но потомъ по истеченіи нѣкотораго времени этотъ фактъ

внезапно, неожиданно является нашему сознанію; опять здѣсь можно предположить, что въ душѣ происходила безсознательная работа извлеченія изъ памяти нужнаго намъ для извѣстной цѣли факта. Возможность безсознательнаго, но въ тоже время иногда довольно стройнаго сочетанія въ одно цѣлое образовъ фантазіи представляетъ намъ дѣятельность души во время сна; очень вѣроятно, что во снѣ не совершенно прекращается процессъ психической дѣятельности, идущей безсознательно, такъ что сновидѣнія суть только отрывки этого процесса, на которые случайно падаетъ лучъ сознанія. Безсознательное дѣйствованіе мы замѣчаемъ въ процессѣ нашего мышленія, этого психическаго акта, который кажется намъ совершенно немыслимымъ безъ сознанія. Такъ первоначальное образованіе нашихъ сужденій о разстояніи, понятія о которомъ не даются чувствомъ зрѣнія непосредственно, первоначальное образованіе способности говорить и понимать и многія другія психическія явленія въ дѣтскомъ возрастѣ не объяснимы безъ участія разумной силы, но эта сила дѣйствуетъ очевидно безсознательно. Мы указываемъ только на обыкновенныя, нормальныя явленія психической жизни, не упоминая о многихъ поразительныхъ случаяхъ жизни ненормальной, гдѣ очень ясно высказывается возможность безсознательнаго процесса мышленія, напр.: на связныя разсужденія въ горячешномъ состояніи, въ сумасшествіи, въ магнетическомъ снѣ *). Всѣ эти факты

---

*) Обстоятельное изложеніе фактовъ безсознательно-разумной дѣятельности, какъ въ области природы органической, такъ и въ сферѣ жизни психической, можно найти у Гартмана въ его извѣстномъ сочиненіи: Philosophie des Unbewusten (Изд. 1869, стр. 39—301). Несомнѣнная заслуга Гартмана въ томъ, что онъ первый съ полною ясностію и отчетливостію указалъ на эти замѣчательные и до него не привлекавшіе должнаго вниманія факты. Но ошибка его въ томъ, что эти факты, которые могутъ и должны служить эмпирическимъ основаніемъ къ изъясненію жизни природы, онъ примѣнилъ къ объясненію жизни и дѣйствованія самаго абсолютнаго, которое, по аналогіи съ этимъ безсознательнымъ инстинктивнымъ началомъ жизни природы, онъ представилъ безсознательнымъ первоначаломъ бытія. Не смотря на эмпирическую подкладку философіи Гартмана и она, что касается до понятія объ абсолютномъ, страдаетъ общимъ недостаткомъ идеалистической философіи,— именно смѣшеніемъ и отожествленіемъ конечнаго съ безконечнымъ, формъ законовъ бытія ограниченнаго съ откровеніемъ жизни Существа абсолютнаго.

показываютъ, что разумность и цѣлесообразность не связываются необходимо съ сознательностію, что, поэтому, и въ природѣ, разумѣемъ природу органическую, возможно аналогическое съ нѣкоторыми явленіями нашей психической жизни, самостоятельное, а не механическое только, цѣлесообразное дѣйствованіе. Такимъ образомъ безсознательность природы не можетъ служить поводомъ къ отрицанію въ ней цѣлесообразности.

Но если соглашеніе цѣлесообразности съ безсознательностію не представляетъ особенныхъ затрудненій для защитника цѣлесообразнаго устройства міра, то нельзя сказать того же о другомъ вопросѣ, неизбѣжно возникающемъ съ признаніемъ въ природѣ причинности отличной отъ механической, именно телеологической. Причинность послѣдняго рода на первый взглядъ представляется не только отличною отъ механической, но даже противоположною ей. Какимъ образомъ возможно параллельное и совмѣстно-согласное дѣйствованіе причинъ того и другаго рода? Не скрываемъ, что вопросъ объ отношеніи механической связи явленій съ телеологическою дѣйствительно есть одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ философіи природы. Мы видѣли, что Кантъ признавалъ его неразрѣшимымъ и въ совмѣстномъ признаніи дѣйствующихъ и конечныхъ причинъ въ природѣ видѣлъ антиномію разума, свидѣтельствующую, по его мнѣнію, о субъективномъ только значеніи обоихъ началъ изъясненія природы. Послѣ Канта та же трудность рѣшенія вопроса о взаимоотношеніи обоихъ родовъ причинъ выставлялась часто какъ возраженіе противъ возможности допустить ихъ вмѣстѣ; а при предполагаемой невозможности совмѣстнаго ихъ существованія приходилось пожертвовать однѣми изъ нихъ, именно конечными. Казалось всего легче разрѣшить трудный вопросъ, уничтоживъ его.

Но какъ бы ни былъ затруднителенъ представленный нами вопросъ, для разрѣшенія его нѣтъ никакой нужды прибѣгать

У Гегеля опредѣленіемъ абсолютнаго служитъ *мысль* въ абстрактныхъ категоріяхъ нашего человѣческаго познанія, которымъ незаконно придано абсолютное значеніе; Гартманъ спускается ступенью ниже и беретъ для опредѣленія своего абсолютнаго не высшее изъ психическихъ обнаруженій—мысль и разумъ, но низшую форму психическаго начала: *инстинктъ*, дѣйствующій разумно-безсознательно. Преимущество не на сторонѣ Гартмана.

къ столь рѣшительной мѣрѣ, какъ пожертвованіе причинностію телеологическою въ пользу механической. Не касаясь болѣе или менѣе удачныхъ попытокъ разрѣшенія этого вопроса, мы можемъ указать на дѣйствительные примѣры совмѣщенія причинности телеологической съ дѣйствующею, безъ разрушенія и исключенія одной другою, и этихъ примѣровъ достаточно, если не для теоретическаго разрѣшенія вопроса, то для нагляднаго доказательства возможности примиренія и соглашенія обоихъ родовъ причинъ явленій въ природѣ. Такъ въ организмахъ мы видимъ, что цѣлесообразно дѣйствующая органическая сила не уничтожаетъ дѣйствія общихъ механическихъ и химическихъ законовъ природы, но, напротивъ, пользуется ими, какъ средствомъ для осуществленія своихъ плановъ. Въ области психической мы собственнымъ сознаніемъ можемъ убѣдиться, *какъ* происходитъ совмѣстное дѣйствованіе причинности механической и телеологической. Каждое наше желаніе, будучи психическою, конечною причиною извѣстнаго физическаго дѣйствія, напр. движенія рукою, не исключаетъ въ организмѣ текущей законосообразной дѣятельности его, но совершается при ея же посредствѣ. Входящая въ число дѣйствующихъ причинъ *новая,* не обусловленная ими, причина,— мое желаніе, нисколько не нарушаетъ естественной связи причинъ и дѣйствій въ организмѣ и не мѣшаетъ дѣйствію въ немъ химическихъ и физическихъ процессовъ, но только направляетъ ихъ извѣстнымъ образомъ. То же самое явленіе совмѣстнаго существованія телеологической и дѣйствующей причинности мы найдемъ и въ высшихъ средахъ психической жизни, напр. въ мышленіи. Я могу мыслить свободно, подчиняясь предметамъ, которые мнѣ случайно приходятъ на мысль; но я могу мыслить и избравши какой нибудь предметъ съ цѣлію узнать его, направляя, слѣдовательно, намѣренно къ нему мою мысль. Въ томъ и другомъ случаѣ я дѣйствую по законамъ моего мышленія, нисколько ихъ не измѣняю; здѣсь, очевидно, дѣйствующія причины моего мышленія, *законы* его, которые для моей мысли то же, что, положимъ, механическіе законы для природы, остаются неизмѣнными, не смотря на то, есть ли въ моемъ мышленіи опредѣленная цѣль или нѣтъ. Мышленіе, направленное къ извѣстной цѣли, къ познанію опредѣленнаго предмета, вполнѣ совмѣщается съ необходи-

мыми законами мышленія; конечная причина или цѣль здѣсь нисколько не измѣняетъ причинъ дѣйствующихъ, — законовъ и условій мышленія. Если такое совмѣстное существованіе цѣли и естественной причинности не только возможно, но и дѣйствительно является въ нашей душѣ, то оно точно также возможно и въ природѣ, гдѣ законы механическіе также могутъ дѣйствовать хотя самостоятельно, но въ то же время согласно съ закономъ телеологическимъ. Еще болѣе наглядный примѣръ совмѣщенія причинъ дѣйствующихъ и конечныхъ представляютъ намъ наши собственныя отношенія къ природѣ, гдѣ мы постоянно выполняемъ свои собственныя, чуждыя ей цѣли, не нарушая, да и не имѣя никакой возможности нарушить ея законы. Мы строимъ домъ, дѣлаемъ машину для извѣстной цѣли; но матеріалъ, надъ которымъ мы трудимся и который служитъ средствомъ для выполненія нашихъ намѣреній, не перестаетъ быть подчиненнымъ общимъ законамъ природы. Мы и не стараемся произвести что либо чуждое этимъ законамъ и не можемъ этого, но только различнымъ образомъ комбинируемъ ихъ дѣйствія, направляя ихъ къ извѣстной цѣли. На нашихъ собственныхъ произведеніяхъ такимъ образомъ мы можемъ убѣдиться въ возможности соединенія естественныхъ законовъ природы съ телеологическимъ дѣйствованіемъ, или лучше, подчиненія ихъ высшей разумной цѣли безъ ущерба для ихъ самостоятельности. Въ этомъ отношеніи нельзя не согласиться съ замѣчаніемъ одного философа *), что даже ученые, въ теоріи отрицающіе телеологическое дѣйствованіе въ природѣ, въ самой своей научной практикѣ ясно доказываютъ его возможность.

Можно утвердительно сказать, что на дѣлѣ никто не представляетъ болѣе сильнаго протеста противъ механическаго только воззрѣнія на природу и противъ отрицанія телеологическаго въ ней дѣйствованія, какъ самъ естествоиспытатель, въ теоріи ограничивающійся одними дѣйствующими причинами. Изслѣдуя дѣйствующіе въ природѣ законы, онъ, чтобы достигнуть точнаго познанія ихъ, подвергаетъ ихъ различнымъ экспериментамъ, заставляетъ ихъ дѣйствовать для своихъ цѣлей, производить такія явленія, которыя ему нужны. Что же этимъ

*) Frohschammer. Ueber d. Aufgabe d. Naturphilosophie, 1861. p. 56.

онъ доказываетъ какъ не то, что законы природы могутъ дѣйствовать *по* его *цѣлямъ*, могутъ служить для его намѣренія и ученыхъ потребностей, что вообще природа, не смотря на свои необходимые законы, можетъ располагать свои явленія и комбинировать ихъ по извѣстнымъ планамъ, подъ вліяніемъ особой причины, дѣйствующей цѣлесообразно.—причины, которая въ данномъ случаѣ есть мысль и воля человѣка. Такимъ образомъ самый простой физическій или химическій опытъ есть наглядное доказательство возможности цѣлесообразнаго дѣйствія законовъ природы.

Всѣ эти примѣры, конечно, не даютъ намъ точнаго отвѣта на вопросъ: *какъ* именно совершается во всей природѣ, особенно въ неорганической, совмѣщеніе достиженія разумныхъ цѣлей съ необходимымъ господствомъ естественныхъ законовъ; но они вполнѣ достаточны, чтобы отстранить предположеніе о невозможности такого совмѣщенія и вслѣдствіе этого о необходимости пожертвовать однимъ видомъ причинной связи въ пользу другаго.

Мы представили всѣ главныя возраженія, какія могутъ быть сдѣланы противъ телеологическаго воззрѣнія на природу, не опустивъ ни одного сколько нибудь значительнаго, и нашли, что ни въ положительныхъ данныхъ естествознанія, ни въ требованіяхъ философской мысли не находится никакихъ серьезныхъ препятствій къ признанію этой, столь важной не только для философскаго пониманія природы, но и для утвержденія основной религіозной истины—бытія Божія, идеи. Въ заключеніе нашего изслѣдованія мы должны еще остановиться на одной, очень распространенной не только между матеріалистами, но даже между многими чуждыми односторонняго матеріализма естествоиспытателями мысли, будто телеологическое воззрѣніе на природу должно быть совершенно устранено изъ сферы научнаго познанія природы потому, что оно не только не приноситъ никакой пользы для этого познанія, но и существенно вредитъ ему, задерживая движеніе и совершенствованіе естественныхъ наукъ и отклоняя умъ отъ пути положительнаго изслѣдованія къ мечтательнымъ и ненаучнымъ соображеніямъ. Эта мысль или, лучше сказать, этотъ предразсудокъ въ сущности не составляетъ какого либо дѣйствительнаго возраженія противъ идеи цѣлесообразности, такъ

какъ онъ ничего не говоритъ объ ея истинѣ или не истинѣ, а только указываетъ на неблагопріятное будто бы вліяніе ея на успѣхи естествознанія. Но, тѣмъ не менѣе, мы не можемъ оставить его безъ вниманія, такъ какъ мнимые интересы естествознанія не только являются причиною нерасположенія къ телеологическому воззрѣнію на природу, но и выставляются часто со стороны матеріализма какъ очень сильное возраженіе противъ истины этого воззрѣнія *).

Первый источникъ такого неблагопріятнаго мнѣнія о значеніи телеологической идеи для положительнаго изученія природы кроется въ философіи Бакона. Ратуя за самостоятельность и интересы естественныхъ наукъ, угнетенныхъ въ его время схоластикою, онъ до послѣдней степени старался уменьшить значеніе телеологическаго воззрѣнія на природу. Въ изслѣдованіи конечныхъ причинъ онъ видѣлъ главное препятствіе къ изслѣдованію причинъ естественныхъ **). Чтобы устранить это препятствіе онъ, не отрицая дѣйствительности этихъ причинъ, отсылалъ ихъ въ далекую отъ опыта область метафизики. Новѣйшій матеріализмъ не дѣластъ и этой уступки, и находитъ болѣе безопаснымъ для себя совершенно уничтожить предполагаемаго врага естествознанія какъ бы опасаясь вторженія его въ область опыта даже изъ чуждой ему области знанія.

Что касается до Бакона, то, принимая во вниманіе положеніе естественныхъ наукъ въ его время, конечно, можно признать, что онъ былъ правъ, строго разграничивая задачи философскаго и эмпирическаго изученія природы; этимъ онъ оказалъ несомнѣнную услугу естествознанію, хотя нельзя не замѣтить нѣкоторой, объясняемой впрочемъ полемическими цѣ-

*) См. напр. Молешота: Kreislauf des Lebens. 1863. „Съ признаніемъ цѣлей въ природѣ прекращается научное изслѣдованіе, начинается вѣра... Телеологія то же, что теологія". 342.

**) „Привычка отыскивать конечныя причины въ физикѣ изгнала и какъ бы сослала въ ссылку причины физическія; она сдѣлала то, что люди, успокоившись на причинахъ кажущихся, потеряли расположеніе къ изысканію причинъ дѣйствительныхъ... Телеологическія изъясненія произвели то, что изысканіе причинъ физическихъ долгое время было въ пренебреженіи; поэтому философія Демокрита и другихъ мыслителей, которые удаляли Бога изъ системы міра, что касается до причинъ физическихъ, кажется намъ болѣе основательною, чѣмъ теоріи Платона и Аристотеля". De dign. scient. d. III. c. IV.

лями, односторонности его въ томъ, что онъ именно въ одномъ изслѣдованіи конечныхъ причинъ находилъ причину упадка естественныхъ наукъ во время схоластики, что зависѣло отъ общаго направленія духа времени и другихъ условій *). Но выставлять интересъ естественныхъ наукъ, какъ возраженіе противъ телеологическаго воззрѣнія въ наше время, было бы совершеннымъ анахронизмомъ. Если и была для этихъ наукъ опасность отъ вторженія въ нихъ теологіи, то она давно миновала и роли философіи и естествознанія совершенно измѣнились. Теперь не естествознаніе, а философія должна отстаивать свои права въ познаніи природы; и еслибы жалобы на преобладаніе того или инаго направленія знанія могли имѣть сколько-нибудь серьезное значеніе, то скорѣе философія природы имѣла бы право жаловаться на угнетеніе и непризнаніе своихъ правъ со стороны естествовѣдѣнія, а не на оборотъ.

Въ подтвержденіе гибельнаго будто бы вліянія телеологической идеи на ходъ естественныхъ наукъ указываютъ часто на различные примѣры, заимствованные впрочемъ изъ довольно отдаленнаго прошлаго, когда ложныя телеологическія воззрѣнія и объясненія препятствовали пониманію дѣйствительнаго смысла явленій природы, подбираютъ различныя курьезныя толкованія цѣли разныхъ предметовъ природы, какъ образчики превратнаго пониманія естественныхъ явленій **). Но прежде всего должно замѣтить, что большая часть подобныхъ легкомысленныхъ телеологическихъ изъясненій встрѣчается вовсе не въ строго научныхъ трудахъ и не въ философскихъ си-

---

*) Судя по жаркой полемикѣ Бакона противъ конечныхъ причинъ, можно бы подумать, что телеологическія изслѣдованія процвѣтали во времена схоластики и подавляли положительное изученіе природы. Но ничего подобнаго мы не замѣчаемъ; телеологическія изысканія вовсе не составляютъ сколько-нибудь выдающейся черты схоластической философіи. Ихъ появляется несравненно больше въ послѣдствіи, въ эпоху сравнительнаго процвѣтанія естественныхъ наукъ, напр. въ прошломъ и началѣ нынѣшняго столѣтія, чѣмъ во время схоластики. Упадокъ естествознанія въ Средніе Вѣка зависѣлъ отъ общаго направленія образованія въ то время, отъ преобладанія богословскихъ интересовъ въ знаніи, а не отъ мнимаго увлеченія конечными причинами въ изученіи природы, чего не было.

**) Примѣры того и другаго можно найти у Жане въ его: Causes finales. 1876 г., стр. 261—270.

стемахъ, а въ популярно назидательныхъ полуфилософскихъ полу-религіозныхъ сочиненіяхъ; они не имѣли и не имѣютъ никакого серьезнаго значенія и указывать на нихъ, какъ на какую-то опасность для хода естествознанія, значитъ дѣлать изъ мухи слона. Притомъ же, если и дѣйствительно нашлись бы случаи, когда теоретическое гаданіе о цѣляхъ предметовъ природы заставляло забывать объ ихъ положительномъ изученіи, то здѣсь виноваты были бы не конечныя причины, а тѣ изслѣдователи, которые поступали такимъ образомъ, предпочитая основательному изученію предметовъ гипотетическія соображенія о ихъ назначеніи. Вообще, что касается до ошибочныхъ толкованій цѣлей природы, то эти ошибки столь же мало говорятъ противъ дѣйствительности и истины самаго понятія о цѣли, какъ и подобныя, часто встрѣчающіяся въ исторіи естественныхъ наукъ ошибки въ изъясненіи причинъ дѣйствующихъ и физическихъ явленій. Какъ послѣдняго рода ошибки не служатъ препятствіемъ къ дальнѣйшему изслѣдованію физическихъ причинъ и не заставляютъ отвергать ихъ, такъ точно и ошибки въ опредѣленіи причинъ конечныхъ не ведутъ къ отрицанію или уменьшенію ихъ значенія. Ошибка не въ томъ, что допускаются конечныя причины, а въ томъ, что допускаются ложныя вмѣсто истинныхъ.

Впрочемъ, мы согласны признать нѣкоторую долю истины и права въ томъ нерасположеніи, которое питаютъ — не матеріалисты, для которыхъ отрицаніе цѣлей и разума въ природѣ составляютъ существенный интересъ,—а многіе безпристрастные естествоиспытатели къ телеологическому возрѣнію. Но доля этой истины и права заключается не въ томъ, будто это воззрѣніе можетъ въ чемъ нибудь сталкиваться съ истинными потребностями естествознанія, а въ томъ, что въ интересахъ какъ естествознанія такъ и философіи полезно точное размежеваніе ихъ границъ и ограниченіе перваго изслѣдованіемъ причинъ дѣйствующихъ съ устраненіемъ неоснованныхъ на опытѣ телеологическихъ соображеній. Конечно, единство эмпирическаго и философскаго познанія природы составляетъ идеалъ человѣческаго знанія о ней; но пока этотъ идеалъ остается не болѣе какъ идеаломъ, постепенное приближеніе къ которому возможно только посредствомъ спеціализаціи познаній, смѣшеніе того и другаго вида познанія легко можетъ

вмѣсто пользы принести существенный вредъ. Хорошо было бы, еслибы естествоиспытатель могъ быть въ то же время и философомъ природы и на оборотъ; но пока такое совмѣщеніе только въ исключительныхъ случаяхъ возможно безъ урона для какой-нибудь изъ этихъ сторонъ человѣческаго знанія, такъ какъ только нѣкоторая односторонность занятій можетъ въ настоящемъ положеніи науки ручаться за сосредоточеніе и плодотворную дѣятельность ума въ этой именно области. Естествоиспытатель, который вмѣсто эмпирическаго изученія предметовъ, законовъ и явленій природы, сталъ бы заниматься телеологическими соображеніями, оказался бы въ такомъ же ложномъ положеніи къ своей наукѣ, какъ и философъ, вводящій въ свою систему вмѣсто изслѣдованія общихъ и идеальныхъ понятій, прилагаемыхъ разумомъ къ природѣ, физіологическія изслѣдованія какого-либо рода животныхъ или физическую теорію преломленія лучей и т. п.

Но это раздѣленіе труда между различными областями знанія не должно однакоже вести къ антагонизму между ними, гибельному въ дѣлѣ науки, вообще не должно исключать взаимныхъ услугъ и содѣйствія каждой изъ нихъ для цѣлостнаго, а не односторонняго только познанія природы. Различныя науки не отдѣлены между собою непроходимою стѣною; онѣ связаны живою, родственною связью и результаты, самостоятельно достигнутые одной изъ нихъ, не могутъ оставаться безполезными для другихъ. Между науками естественными и философіею, особенно, гдѣ она касается природы, не можетъ не быть поэтому законнаго и обоюдно полезнаго взаимодѣйствія. Если бы философское изученіе природы находилось въ противорѣчіи съ эмпирическимъ, еслибы, въ частности, признаніе конечныхъ причинъ въ строеніи и связи естественныхъ предметовъ уничтожало признаніе причинъ дѣйствующихъ, то, конечно, соприкосновеніе того и другаго метода изслѣдованія было бы гибельно для одного изъ нихъ. Но если въ природѣ связь конечная существуетъ совмѣстно съ механическою, то и въ наукѣ возможно совмѣстное существованіе двухъ взглядовъ на міръ явленій, съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія, причемъ они должны не уничтожать себя взаимно, но содѣйствовать всестороннему и полному познанію міра.

Что касается до философіи, то она не только далека отъ

того, чтобы отрицать значеніе тѣхъ наукъ, которыя занимаются строго эмпирическимъ изученіемъ природы, но и всегда готова подкрѣплять свои положенія данными опыта. Что въ частности для подтвержденія телеологической идеи она пользуется данными естественныхъ наукъ и отдастъ должное значеніе чисто эмпирическимъ доказательствамъ цѣлесообразности природы, — это мы видѣли. И на оборотъ, что касается до естествознанія, то истинное и неодностороннее пониманіе и изъясненіе природы не можетъ также обойтись безъ телеологическаго принципа. Вліяніе этого принципа можетъ быть очень многоплоднымъ преимущественно тамъ, гдѣ цѣлесообразное устройство выступаетъ съ особенною ясностію, именно въ изученіи царства органическаго. Изслѣдованіе цѣлесообразнаго взаимоотношенія частей организма между собою и цѣлесообразныхъ взаимоотношеній между различными органическими существами должно составлять одну изъ сторонъ полнаго изученія органическаго міра. Конечно, ограничиваться имъ однимъ мы не можемъ; недостаточно показать, какую роль въ животной экономіи играетъ такой-то аппаратъ, такая-то органическая система, такой-то элементъ, напр. кровь; нужно еще изслѣдовать, какіе физическіе или химическіе законы условливаютъ ея образованіе и составъ. Но физическое изъясненіе не препятствуетъ совмѣстному съ нимъ изъясненію телеологическому, которое составляетъ другую, не менѣе важную сторону познанія органической природы, столь важную, что сами натуралисты, часто вопреки своему общему взгляду на идею цѣли, не считаютъ свое познаніе извѣстнаго органа вполнѣ законченнымъ, несмотря на совершенное изученіе его частей, пока не опредѣлятъ его назначенія въ общей жизни организма. Самые рѣшительные противники конечныхъ причинъ въ этомъ отношеніи часто подчиняются такому требованію; они не только отыскиваютъ цѣли извѣстныхъ органическихъ отправленій и органовъ, но въ своихъ изслѣдованіяхъ безотчетно предполагаютъ a priori необходимость и истину ихъ существованія. Такъ, когда назначеніе какого-либо органа не открывается ясно, они, тѣмъ неменѣе, убѣждены, что онъ долженъ же имѣть какое-нибудь и предлагаютъ различныя гипотетическія объясненія, которыя были бы безсмысленны, если бы предположеніе цѣлей не имѣло ни-

какого значенія *). Напротивъ, это теоретическое предположеніе, постоянно оправдываемое дѣйствительными наблюденіями, дѣлается въ свою очередь руководящимъ началомъ въ изученіи органическаго міра и, какъ такое, можетъ вести насъ и къ новымъ открытіямъ. Часто указываютъ на примѣръ Гарвея, который, по собственному признанію **), былъ приведенъ къ открытію кровеобращенія мыслію о предусмотрительной цѣлесообразности природы. Замѣтивъ, что заслоночки венъ во всѣхъ частяхъ тѣла расположены такимъ образомъ, что даютъ свободный токъ венозной крови къ сердцу и препятствуютъ движенію ея въ противоположную сторону, онъ пришелъ къ мысли, что природа, всегда столь предусмотрительная, не безъ намѣренія такъ расположила эти заслоночки и что это намѣреніе по всей вѣроятности состояло въ томъ, чтобы доставлять кровь членамъ тѣла черезъ артеріи; это предположеніе навело Гарвея на дальнѣйшую мысль о кровеобращеніи, какъ цѣли такого, а не иного строенія венъ и артерій, а болѣе точныя наблюденія подтвердили эту мысль. Но это только частный, хотя болѣе извѣстный, случай примѣненія телеологической идеи къ физіологіи; въ этой наукѣ постоянно встрѣчаются опыты объясненія физіологическихъ

*) И не при объясненіи органическихъ только отправленій матеріализмъ принужденъ бываетъ дѣлать уступки телеологическому воззрѣнію: „Я смотрю, говоритъ Кабанисъ, съ великимъ Бакономъ на философію конечныхъ причинъ какъ на безплодную, но сознаюсь, что очень трудно самому сдержанному человѣку никогда не прибѣгать къ объясненіямъ этого рода“ (Rapport du phis. et d. mor. de l'homme. V, § 7). Эти слова извѣстнаго противника конечныхъ причинъ постоянно оправдываются на дѣлѣ; гонимыя въ одну дверь, конечныя причины, подъ другимъ названіемъ, незамѣтно вводятся въ другую. Часто въ сочиненіяхъ матеріалистовъ можно встрѣтить фразы о какой-то творящей силѣ природы, о пластическомъ началѣ, о организующей идеѣ, о жизни, которая олицетворяется въ видѣ какого-то всемогущаго агента, о природѣ, которая изображается какимъ-то таинственнымъ и мудрымъ дѣятелемъ и т. под. Всѣ эти фразы съ точки зрѣнія матеріализма не должны бы имѣть никакого смысла; но рѣшительная невозможность обойтись безъ нихъ во множествѣ случаевъ показываетъ, что въ чисто механическомъ воззрѣніи на природу находится и смутно чувствуется важный пробѣлъ. Этотъ пробѣлъ состоитъ въ томъ, что, кромѣ необходимыхъ дѣйствующихъ причинъ, должны быть допущены высшія,—телеологическое начало, какъ бы мы ни назвали его—идеей, творящею ли силою природы или жизнію.

**) Слова его см. у Dugald-Stewart, Élém. d. l. philosophie, trad. Peisse. II. 324.

явленій или опроверженія объясненій ложныхъ, въ которыхъ основаніемъ служитъ мысль о цѣлесообразности природы *). Мы упоминали также, какимъ образомъ эта мысль была руководительнымъ началомъ великихъ открытій Кювье въ области палеонтологіи.

Но еще болѣе, чѣмъ на спеціальныя отрасли изслѣдованія природы, телеологическая идея можетъ и должна оказывать вліяніе на общій ходъ и направленіе естествознанія. Возвышенная мысль, что природа представляетъ въ своемъ составѣ и въ своей исторіи не безпорядочный и безсвязный аггрегатъ случайныхъ явленій матеріи и физическихъ силъ, но стройное органическое цѣлое, въ своемъ законосообразномъ развитіи осуществляющее разумныя цѣли бытія, сообщаетъ глубокій философскій интересъ и смыслъ изученію природы. Вмѣсто мертваго, безжизненнаго механизма, предъ нами царство разума, затаеннаго въ грандіозно-стройныхъ массахъ природы неорганической, дремлющаго и безсознательнаго въ разнообразіи существъ органическихъ и достигающаго сознательности и высшаго развитія въ человѣкѣ. А этотъ ограниченный, повсюду разлитый въ природѣ разумъ, указываетъ въ дали, какъ на свое начало и вмѣстѣ на послѣднюю и высочайшую цѣль, на Разумъ неограниченный и всесовершенный, на Творца міра, возбудить и оживить благоговѣніе къ которому и должно быть высшею иѳическою цѣлью какъ каждой науки, такъ и естествознанія.

Къ сожалѣнію, опасеніе этого послѣдняго и желаемаго результата естествознанія и составляетъ одинъ изъ главныхъ мотивовъ той вражды противъ телеологическаго воззрѣнія, которая замѣчается въ современномъ матеріализмѣ. Въ этомъ часто откровенно сознаются сами матеріалисты **). Для отстраненія этой мнимой опасности, преувеличиваютъ дѣйствительныя ошибки телеологическихъ изъясненій, измышляютъ небывалыя отъ нихъ опасности для прогресса естественныхъ наукъ, выводятъ цѣлые ряды болѣе или менѣе извѣстныхъ естествоиспытателей, чуждыхъ и враждебныхъ телеологическому воз-

*) Много примѣровъ тому можно найти въ Физіологіи—Филомаѳитскаго напр. 2 ч. 58 и др.

**) См. напр. Молешотта, Kreislauf d. Lebens. 1863. 342.

зрѣнію, но, тѣмъ не менѣе, оказавшихъ несомнѣнныя услуги наукѣ. Что развитіе и успѣхъ естествознанія, особенно нѣкоторыхъ отраслей его, возможенъ и безъ предположенія идеи цѣли, это вполнѣ вѣрно. Кромѣ стороны идеальной, природа представляетъ и другую сторону,—реальную, область господства законовъ дѣйствующихъ, физическихъ и химическихъ; изученіе этихъ законовъ, конечно, возможно и безъ предположенія разумнаго ихъ значенія и цѣли. Но если это одностороннее изученіе природы возможно, то это нисколько не говоритъ того, чтобы всестороннее было излишне, чтобы признаніе телеологическаго воззрѣнія сопровождалось ущербомъ для перваго и чтобы именно отрицанію этого воззрѣнія были обязаны успѣхами въ познаніи природы тѣ естествоиспытатели, на которыхъ ссылаются матеріалисты. Простая ссылка на авторитетъ не особенно сильное доказательство въ пользу какой-либо истины, тѣмъ болѣе, когда эта истина въ своей сущности не принадлежитъ спеціально къ области той науки, изъ которой заимствуются авторитеты, что въ настоящемъ случаѣ должно сказать о телеологической идеѣ, болѣе философской, чѣмъ эмпирической. Но и на этой почвѣ телеологическое воззрѣніе чувствуетъ себя достаточно твердымъ, чтобы противъ именъ, выставляемыхъ матеріалистами, выставить цѣлый рядъ знаменитыхъ естествоиспытателей, пріобрѣтшихъ громкую извѣстность въ наукѣ, которые не только не чуждались телеологическаго взгляда и не видѣли въ немъ опасности для естествознанія, но почерпали въ немъ глубокое и свѣтлое пониманіе природы и ея явленій. Таковъ Аристотель, отецъ научнаго естествовѣдѣнія; таковы: Ньютонъ, Кеплеръ, Кювье и многіе ближайшіе къ намъ по времени и современные натуралисты, напр. Либихъ, Агасисъ, І. Миллеръ и нашъ знаменитый отечественный (недавно скончавшійся) ученый Беръ, прекрасными словами котораго, направленными противъ матеріалистическаго міросозерцанія, отрицающаго разумность въ природѣ, мы позволяемъ себѣ закончить наше изслѣдованіе. „Матеріалистическій взглядъ на явленія природы только потому могъ распространиться въ настоящее время, что преимущественно стали заниматься одними физическими и химическими отношеніями натуры. Но необходимо, чтобы научились понимать и тотъ духъ, который вѣетъ въ нихъ, и не были по-

хожи на того Готтентота, который въ Бетховеновской симфоніи не видитъ ничего болѣе кромѣ простой бумаги, покрытой черточками и точками; необходимо, чтобы на типъ и ритмъ жизни смотрѣли не какъ на произведеніе смѣны веществъ, но какъ на руководителя и заправителя ихъ. Такъ мысль или гимнъ ищетъ словъ и приводитъ ихъ въ извѣстный порядокъ, чтобы стать доступнымъ воспріятію и пониманію, а не отдѣльныя слова и буквы сами собою производятъ его, по собственному значенію и стремленію... Открытія новѣйшихъ временъ относительно химическихъ и физическихъ явленій въ органическомъ процессѣ жизни чрезъ мѣру сильно подѣйствовали на большую часть образованной, или считающей себя за образованную, публики. Какъ будто не само собою понятно, что смѣна вещества всегда должна подчиняться только однимъ и тѣмъ же законамъ,—начинаютъ и себя самихъ считать только продуктомъ вещества, не хотятъ признавать нравственнаго порядка міра и обоготворяютъ вещество вмѣсто духа, чрезъ который только оно и получаетъ дѣйственность; не хотятъ, — разумѣю матеріалистовъ,—понять, что мысль предшествуетъ словамъ и музыкальная композиція тонамъ. Къ счастію, сама природа озаботилась, чтобы это недостойное и самоубійственное направленіе не стало всеобщимъ и постояннымъ. Духовные инстинкты слишкомъ могущественно заявляютъ свои права, особенно во времена бѣдствій. Попытайтесь больной матери, которая съ такою боязливою тоскою ухаживаетъ за своимъ больнымъ дитятею, прочесть лекцію о смѣнѣ веществъ и обстоятельно разъяснить, что это дитя нисколько не лучше тысячи другихъ, процессъ развитія которыхъ нарушенъ вліяніемъ неблагопріятныхъ условій, что вообще материнская любовь есть только предразсудокъ, что съ матеріальной точки зрѣнія она ничѣмъ не можетъ быть оправдана. Въ справедливомъ негодованіи она отвѣтитъ, что это дитя однакожь ея собственное дитя, что любовь къ нему побуждаетъ выносить всѣ заботы о немъ, что она желаетъ и выполнить на дѣлѣ то, къ чему влечетъ ея *чувство*, ея *долгъ*. Такъ и для цѣлыхъ народовъ часы нужды и скорби суть часы возвышенія къ Первоисточнику всѣхъ вещей“ *).

*) Reden geh. in wissensch. Versammlungen. St.-Petersburg. 1864. 228. 283.

ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНІЕ

ПРИРОДЫ *).

Въ нашихъ предыдущихъ изслѣдованіяхъ о телеологической идеѣ **) мы имѣли цѣлью обосновать и защитить отъ возраженій матеріализма мысль о разумности или что тоже—цѣлесообразности природы. Этою мыслію, твердо кореняющеюся въ необходимыхъ теоретическихъ требованіяхъ разума и вполнѣ оправдываемою эмпирическими наблюденіями, повидимому, могли бы быть удовлетворены интересы какъ философіи, такъ и религіи. Въ виду столь сильныхъ пререканій между философіею и естественными науками по вопросу о такъ-называемыхъ конечныхъ причинахъ, философія, стремящаяся повсюду находить мысль, идею, разумъ, казалось, могла бы по отношенію къ природѣ удовлетвориться тѣмъ общимъ результатомъ, что и міръ физическій, — это столь противуположное духу и разуму и называемое неразумнымъ бытіе,—не составляетъ однакоже исключенія въ общемъ царствѣ разумности, но, не смотря на механизмъ и необходимость своихъ явленій, носитъ на себѣ ясные слѣды міроправящей мысли. Остановившись на этомъ общемъ выводѣ, философія дальнѣйшее дѣло положительнаго опредѣленія телеологическихъ отношеній, связующихъ въ одно стройное цѣлое разнообразіе міровыхъ явленій, могла бы передать вполнѣ незараженному предразсудкомъ матеріализма естествознанію. Такое самоограниченіе философіи въ телеологическомъ ученіи о природѣ общимъ признаніемъ

*) Эта статья напечатана была въ „Православномъ Обозрѣніи“ за 1878 г.

**) См. выше, стр. 1 и дальн.

ея цѣлесообразности, повидимому, тѣмъ болѣе умѣстно, что этого признанія вполнѣ достаточно и для обоснованія той важной уже не для философіи только, но и для религіи, истины, которая является дальнѣйшимъ результатомъ ученія о цѣлесообразности міра,—мы разумѣемъ истину бытія Божія, въ какой мѣрѣ она вытекаетъ изъ телеологическаго воззрѣнія на природу, необходимо требующаго для окончательнаго объясненія разумныхъ явленій высочайше разумной, верховной причины.

Но на самомъ дѣлѣ философія, какъ показываетъ ея исторія, никогда не соглашалась на подобное самоограниченіе и не довольствовалась однимъ общимъ признаніемъ цѣлесообразности природы, хотя и достаточнымъ для того, чтобы служить твердымъ фундаментомъ для телеологическаго доказательства бытія Божія. Она старалась не о томъ только, чтобы доказать и отстоять противъ матеріализма мысль о существованіи цѣлей въ природѣ, но и положительно опредѣлить, въ чемъ именно заключается ея цѣль и назначеніе.

Такъ уже отецъ научнаго естествознанія, Аристотель, не ограничился тѣмъ, что теоретически выяснилъ идею цѣли въ отличіи ея отъ другихъ сходныхъ категорическихъ понятій, но и старался представить реальное раскрытіе ея въ различныхъ областяхъ природы, при чемъ первый коснулся и вопроса о послѣдней цѣли природы. Путемъ не только теоретическихъ умозаключеній, но и наблюденій надъ законами и формами послѣдовательнаго развитія органической жизни на землѣ, онъ пришелъ къ убѣжденію, что послѣдняя цѣль существованія природы есть человѣкъ. Доказательствомъ этой мысли служитъ уже то, что все въ мірѣ приноровлено къ потребностямъ человѣка и къ удовлетворенію его нуждъ. Наблюденіе же надъ постепеннымъ развитіемъ жизни органической показываетъ, что человѣкъ, по устройству своего организма, есть самое совершенное изъ земныхъ существъ, къ произведенію котораго природа стремилась постепенно по лѣствицѣ различныхъ несовершенныхъ органическихъ формъ. Всѣ эти формы суть только не вполнѣ достигшія цѣли попытки произвести человѣка; животныя,—это недоконченный человѣкъ *).

*) De part. anim. IV. X.

Еслибы природѣ удалось тотчасъ же при самомъ началѣ осилить матерію и возобладать ею, то она тотчасъ же и достигла бы своей цѣли,—созданія человѣка; но, въ слѣдствіе зависимости отъ матеріи, она точно такъ же, какъ и искусство, можетъ произвести лучшее не иначе, какъ послѣ долгаго упражненія; посему, прежде чѣмъ достигнуть цѣли, она сдѣлала извѣстное число напрасныхъ попытокъ и произвела менѣе совершенные организмы *).

Послѣ Аристотеля съ особенною ясностію и силою мысль о человѣкѣ, какъ послѣдней цѣли природы, проводится у стоиковъ. По ихъ ученію, вся вселенная представляетъ собою стройную систему цѣлей, въ которой низшее и менѣе совершенное служитъ для высшаго и болѣе совершеннаго. „Каждое существо создано ради другаго; злаки и плоды земные ради живыхъ существъ; животныя—для человѣка, какъ напр. лошадь для ѣзды, волъ для того, чтобы пахать землю, собака для охоты и стражи, а самъ человѣкъ—для того, чтобы созерцать вѣчный порядокъ міра и подражать ему“ **). Неодушевленные предметы природы могутъ существовать только для тѣхъ, кто обладаетъ разумомъ „Какъ Аѳины и Лакедемонъ мы должны признавать существующими ради Аѳинянъ и Лакедемонянъ и все, что ни находится въ этихъ городахъ, справедливо считается принадлежащимъ людямъ, въ нихъ живущимъ, такъ и все, что ни есть въ мірѣ, должно считаться созданнымъ для боговъ и людей“ ***).

Мысль о человѣкѣ, какъ о вѣнцѣ и послѣдней цѣли творенія, предносившаяся уму языческихъ философовъ, съ особенною ясностію и силою выступила въ религіозномъ сознаніи міра христіанскаго. Ни одна языческая религія не ставила человѣка по отношенію къ природѣ такъ высоко, какъ религія христіанская. Это высокое положеніе человѣка со всею ясностію указано уже на первыхъ страницахъ библейскаго бытописанія, гдѣ вся природа, какъ неорганическая, такъ и органическая, поставляется въ служебное отношеніе къ человѣку, а самъ онъ является главою и обладателемъ ея ****).

*) De coel. 1, 4. De gener. anim. 11. 6. Phys. 11, 8.

**) Хризиппъ у Цицерона. De nat. deor. l. 2, cap. 14.

***) De nat. déor. l. 2, въ концѣ.

****) Быт. 1. 26. Пс. 8, 6—9. Согласно съ Откровеннымъ ученіемъ и Отцы

Основанная на божественномъ Откровеніи, подтверждаемая авторитетомъ Аристотеля мысль о человѣкѣ, какъ послѣдней цѣли природы, не встрѣчала пререканій и возраженій до самаго начала новой философіи въ лицѣ Бакона и Декарта. Но тотъ и другой родоначальники этой философіи отнеслись къ ней крайне неблагопріятно, какъ и вообще ко всякаго рода телеологическимъ изслѣдованіямъ. Причиною этого была впрочемъ не столько самая идея цѣлесообразности (какъ Декартъ, такъ и Баконъ въ принципѣ признавали ея истину и значеніе), сколько поверхностныя и неудачныя попытки положительнаго опредѣленія цѣлей природы, внѣ области точнаго наблюденія и опыта. При явной несостоятельности этихъ попытокъ, какъ Бакону, такъ и Декарту казалось лучшимъ и болѣе безопаснымъ совершенно выключить телеологическія изслѣдованія изъ области науки. Баконъ ссылался при этомъ на безплодность и безполезность подобнаго рода изслѣдованій для точнаго познанія природы, Декартъ—на непостижимость для человѣческаго разума цѣлей, которыя Богъ предположилъ Себѣ при твореніи міра. Мысль, что міръ существуетъ для человѣка, казалась ему невѣроятною. „Хотя мы должны признавать благочестивымъ, говоритъ онъ, и въ нравственномъ отношеніи очень хорошимъ мнѣніе, что Богъ сотворилъ всѣ вещи для насъ, тѣмъ не менѣе совершенно невѣроятно, чтобы всѣ предметы были созданы для человѣка такъ, чтобы Богъ при созданіи ихъ не имѣлъ уже никакой иной цѣли...; потому что нѣтъ никакого сомнѣнія, что въ мірѣ и теперь существуетъ и прежде существовало и затѣмъ изчезло безконечное множество вещей, которыхъ никакой человѣкъ не видалъ и не

Церкви признаютъ человѣка послѣднею цѣлью природы. Такъ напр. св. Амвросій говоритъ: „по достоинству человѣкъ явился послѣднимъ, какъ цѣль природы, созданный для правды, чтобы быть провозвѣстникомъ правды между прочими животными...; справедливо онъ явился послѣднимъ, какъ вѣнецъ всего творенія, какъ причина міра, для которой создано все (Epist. XLIII. in Patr. Curs. Compl. t. XVI. p. 1133—35). „Если человѣкъ, говоритъ Григорій Богословъ, явился въ міръ послѣднимъ, почтенный Божіимъ рукотвореніемъ и образомъ, то сіе ни мало не удивительно; ибо для него, какъ для царя, надлежало приготовить царскую обитель и потомъ уже ввести въ нее царя въ сопровожденіи всѣхъ тварей“ (Твор. Св. Отц. IV, 144). Ту же мысль о назначеніи природы выражаютъ св. Григорій Нисскій и бл. Ѳеодоритъ (Богосл. Макарія, 151, 152. Т. II).

зналъ и которыя, поэтому, не могли служить ему ни для какого употребленія“ *). Такой же неблагопріятный взглядъ на ученіе о человѣкѣ, какъ послѣдней цѣли природы, находимъ у Лейбница и у многихъ другихъ философовъ **).

Если даже такіе рѣшительные защитники телеологической идеи, какъ Лейбницъ, затруднялись допустить это ученіе, то понятно и естественно, какъ должны были отнестись къ нему отрицавшіе эту идею. Формулируя это ученіе въ такомъ видѣ: „міръ созданъ для блага человѣка“, энциклопедисты особенно любили ставить его мишенью для своихъ остроумныхъ и, какъ казалось имъ, непобѣдимыхъ возраженій. Современный матеріализмъ часто съ торжествомъ указываетъ на то, что открытія новѣйшаго естествознанія окончательно убили такъ-называемую имъ геоцентрическую и антропоцентрическую религіозную доктрину, по которой земля поставлялась центромъ мірозданія, а человѣкъ вѣнцемъ и послѣднею цѣлью его. Хотя между ученіемъ о центральности земли и ученіемъ о человѣкѣ, какъ высшей цѣли природы, нѣтъ, какъ увидимъ, никакой существенной и необходимой связи, тѣмъ не менѣе, какъ возраженія матеріалистическаго естествознанія, такъ и неблагопріятныя для этого ученія мнѣнія многихъ авторитетныхъ философовъ, чуждыхъ матеріализма, не остались безъ вліянія на постановку и рѣшеніе вопроса о цѣли природы даже въ рядахъ мыслителей, признающихъ истину телеологическаго воззрѣнія. Это вліяніе отразилось у однихъ въ какомъ-то неопредѣленномъ и нерѣшительномъ отношеніи къ вопросу о дѣйствительной цѣли природы ***); у однихъ самый этотъ вопросъ обходится и игнорируется; у иныхъ, наконецъ, онъ сливается съ болѣе общимъ вопросомъ объ абсолютной цѣли творенія и изчезаетъ въ немъ, не смотря на то, что такое или иное рѣшеніе послѣдняго не устраняетъ еще и не рѣшаетъ перваго ****).

---

*) Princ. de la philos. III. 3.

**) Отзывы объ этомъ ученіи Спинозы, Монтэня, Бюффона и др. см. у Janet въ его Causes finales, 1876. p. 272 и слѣд.

***) Сюда можно отнести и автора замѣчательнаго и обширнаго новѣйшаго сочиненія о конечныхъ причинахъ — Жанэ (Causes finales, 1876. Ср. стран. 270—280 и стр. 736 и слѣд.).

****) Метафизическій вопросъ объ абсолютной цѣли творенія не тожественъ съ вопросомъ о высшей цѣли природы физической. Первый обнимаетъ собой

Въ виду столь повидимому неблагопріятныхъ условій для положительнаго рѣшенія вопроса о цѣли существованія природы, неужели мы должны малодушно отказаться отъ него и ограничиться общимъ признаніемъ цѣлесообразности міра, не пытаясь дать себѣ отчета, въ чемъ именно состоитъ она? Въ частности, неужели древняя и освященная авторитетомъ религіи мысль о высокомъ положеніи человѣка во вселенной и о служебно-подчиненномъ отношеніи къ нему природы должна быть оставлена, какъ отжившая свое время и окончательно устраненная новѣйшимъ естествознаніемъ?

Это недоумѣніе кажется тѣмъ болѣе дозволительнымъ, что самое право и способность философіи возбуждать и рѣшать вопросъ о цѣли природы иногда оспаривается не только антагонистами телеологической идеи, но и самыми защитниками ея, и притомъ, не только въ кругу естествоиспытателей, но и философовъ.

Современное естествознаніе, ревниво оберегающее свои исключительныя права научнаго изслѣдованія природы, вообще неблагосклонно относится ко всякаго рода попыткамъ философскаго рѣшенія вопросовъ, касающихся природы. Въ виду дѣйствительно неудачныхъ попытокъ раціональной философіи природы, особенно въ идеалистическихъ системахъ, часто высказываются нареканія на философію, что она, принимаясь разсуждать о природѣ, берется не за свое дѣло и вмѣсто истин-

---

всю совокупность сотвореннаго бытія, какъ природу, такъ и міръ духовный; выставляя его, философія, признающая бытіе личнаго и отдѣльнаго отъ міра Творца (теистическая), старается выяснить отношеніе его къ творенію, какъ свободному акту его воли. Такой вопросъ неизбѣжно возникаетъ, какъ скоро міръ, вопреки пантеистическому представленію, признается не необходимымъ самообнаруженіемъ абсолютнаго, но свободнымъ дѣйствіемъ его воли; такое дѣйствіе должно, какъ дѣйствіе разумное, имѣть цѣль. Но отъ абсолютной цѣли творенія метафизика отличаетъ относительныя цѣли существованія какъ міра физическаго, такъ и духовнаго. Какъ въ ученіи объ абсолютной цѣли міръ разсматривается въ его отношеніи къ Божеству, какъ своей не только производящей, но и послѣдней конечной причинѣ, такъ въ ученіи объ относительной цѣли природа и міръ духовный (частиѣе,—человѣкъ) разсматриваются въ ихъ взаимномъ телеологическомъ отношеніи. Въ такомъ отношеніи можно различать два момента: отношеніе природы къ человѣку и телеологическое дѣйствіе человѣка на природу; въ настоящемъ изслѣдованіи мы обращаемъ вниманіе лишь на первый моментъ.

наго, основаннаго на наблюденіи и опытѣ, при помощи индуктивнаго метода, познанія природы, даетъ только гипотетическія, если не фантастическія, объясненія. Такого рода фантастическія объясненія особенно обильны были въ области телеологическаго изслѣдованія природы, и они-то главнымъ образомъ отвратили естествознаніе отъ вѣрнаго самого по себѣ, но дискредитированнаго неумѣлыми защитниками, телеологическаго воззрѣнія на природу.

Но здѣсь необходимо провести точную границу между естественно-научнымъ и философскимъ изслѣдованіемъ вопросовъ телеологическаго характера.

Еслибы философія природы поставляла себѣ задачею разсуждать о конкретныхъ цѣляхъ и назначеніи тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ предметовъ и явленій природы, то мы должны бы сознаться, что она, если хочетъ ограничиться здѣсь своимъ методомъ и своими средствами познанія, беретъ на себя непринадлежащій ей и неблагодарный трудъ. Установленіе конкретныхъ телеологическихъ связей, какъ въ составѣ отдѣльныхъ частей органическаго напр. индивидуума, такъ и въ отношеніяхъ различныхъ предметовъ и явленій природы между собою и съ цѣлымъ строеніемъ міра, невозможно безъ помощи естествознанія. Чтобы рѣшить вопросъ, для какой цѣли существуетъ такой или иной органъ въ организмѣ, какое физіологическое назначеніе его, очевидно, недостаточно одного философскаго метода и одной общей идеи цѣлесообразности органическаго цѣлаго; для этого нужны эмпирическія наблюденія. Поэтому, что касается до опредѣленія конкретныхъ цѣлей природы, то философія вправѣ отстранить отъ себя эту задачу. Въ тѣхъ случаяхъ, когда такое опредѣленіе необходимо въ ней для нагляднаго объясненія и подтвержденія общей идеи цѣлесообразности, она вправѣ прибѣгать къ указаніямъ естественныхъ наукъ и заимствовать изъ нихъ нужныя для разъясненія ея теоретическихъ положеній данныя опыта. На основаніи этихъ данныхъ философія можетъ, конечно, дѣлать и болѣе широкія обобщенія и выводить заключенія касательно сущности и строя міра вообще; но во всякомъ случаѣ первое слово о конкретныхъ цѣляхъ принадлежитъ естествознанію, а не философіи.

Но если философія не въ правѣ и не въ силахъ самостоя-

тельно рѣшать вопросы о цѣляхъ конкретныхъ предметовъ и явленій природы, то нельзя того же сказать о вопросѣ, касающемся цѣли и назначенія природы вообще. Самая общность и отвлеченность этого вопроса указываетъ уже на ту область знанія, гдѣ онъ долженъ искать своего рѣшенія. Эмпирическія науки, при раздробленности и разрозненности предметовъ своихъ изслѣдованій, не могутъ дать намъ окончательнаго и полнаго представленія о мірѣ, какъ о цѣломъ, не могутъ установить общаго міросозерцанія, а только съ точки зрѣнія этого общаго, потому философскаго, міросозерцанія и можетъ быть рѣшенъ вопросъ о послѣдней цѣли природы. Самый методъ естественныхъ наукъ вовсе непригоденъ для такого рѣшенія. При помощи индуктивнаго метода мы могли бы достовѣрно рѣшить вопросъ объ общей цѣли природы въ томъ лишь случаѣ, если бы предварительно изучили и дознали вполнѣ цѣли всѣхъ частныхъ предметовъ и явленій. Но, не говоря о существующихъ громадныхъ пробѣлахъ въ эмпирическихъ наукахъ въ этомъ отношеніи, самое выполненіе такого требованія въ виду безконечнаго разнообразія міровыхъ предметовъ и явленій, какъ въ пространствѣ, такъ и во времени, представляется невозможнымъ. Для полнаго познанія природы, позволяющаго рѣшительное и достовѣрное индуктивное заключеніе о ея цѣли, потребовалось бы безконечное время. Но если вопросъ о послѣдней цѣли природы не можетъ быть рѣшенъ эмпирическимъ путемъ, если самое рѣшеніе этого вопроса безразлично для ближайшихъ цѣлей естествознанія и не представляетъ для него непосредственнаго и живаго интереса, то никакъ нельзя сказать того же о философіи. Философія, какъ наука, не можетъ признать себя удовлетворенною однимъ общимъ признаніемъ цѣлесообразности природы; при этомъ признаніи невольно возбуждается дальнѣйшій вопросъ: въ чемъ же именно состоитъ она? Безъ отвѣта на этотъ вопросъ философское ученіе о телеологической идеѣ осталось бы неполнымъ и незаконнымъ. Притомъ же вопросъ этотъ имѣетъ не одинъ только теоретическій интересъ: съ такимъ или инымъ рѣшеніемъ его соединяется не только установленіе правильнаго воззрѣнія на природу, но и отчасти опредѣленіе нашихъ отношеній къ ней и къ самому верховному Виновнику ея.

Но, если естествоиспытатели иногда оспоривали у философіи

право рѣшенія вопроса о цѣли природы, то и среди философовъ были мыслители, которые отрицали самую возможность такого рѣшенія: мы имѣемъ въ виду Декарта. Онъ вообще устраняетъ изъ философіи всѣ телеологическіе вопросы,—касаются ли они частныхъ явленій цѣлесообразности въ мірѣ или общей цѣли природы,—подъ предлогомъ ихъ непостижимости. „Мы постоянно должны имѣть въ виду, говоритъ онъ, что способности нашего ума очень ограничены и что, поэтому, мы не должны имѣть слишкомъ тщеславное мнѣніе о самихъ себѣ, а мы впадаемъ въ эту ошибку, какъ скоро раздѣляемъ убѣжденіе, что Богъ для нашего только употребленія сотворилъ всѣ вещи и какъ скоро имѣемъ притязаніе познавать силою нашего ума цѣли, для которыхъ Онъ ихъ сотворилъ". Такое притязаніе открывать „непроницаемыя цѣли Божества" Декартъ называетъ „безразсудною дерзостью" *).

Вотъ какое замѣчаніе сдѣлалъ противъ этого мнѣнія критикъ Декартовой системы, эмпирикъ и возобновитель атомистической системы, Гассенди. „Вы говорите, что вамъ кажется безразсуднымъ изыскивать и стараться проникнуть непроницаемыя намѣренія Божіи. Это конечно справедливо, если вы намѣрены разсуждать о цѣляхъ, которыя Богъ хотѣлъ сдѣлать сокровенными или изысканіе которыхъ Онъ запретилъ намъ; но это нисколько не можетъ касаться тѣхъ цѣлей, кои онъ выставилъ на видъ всему міру, такъ что они открываются безъ большаго труда и которыя, кромѣ того, такого рода, что изъясненіе ихъ служитъ къ величайшему прославленію Бога" **). Съ этимъ замѣчаніемъ Гассенди нельзя не согласиться. Мнѣніе Декарта о непостижимости цѣлей природы могло бы имѣть смыслъ въ томъ только случаѣ, еслибы дѣйствительно природа въ своихъ явленіяхъ не представляла *никакихъ* слѣдовъ цѣлесообразности и мы произвольно влагали бы въ нее цѣли на основаніи однихъ соображеній разума. Но какъ скоро природа въ безчисленномъ множествѣ своихъ произведеній ясно указываетъ на цѣлесообразное ихъ устройство, то въ виду очевидныхъ фактовъ ссылаться на отвлеченное понятіе непостижимости

*) Princ. de la philos. III, 2; ср. Medit. IV, § 5.

**) Слова Гассенди у Барни въ его: Examen de la critique du jugement. 1850 г. р. 233.

намѣреній Творца въ высшей степени странно. Въ философіи менѣе, чѣмъ въ какой-либо другой наукѣ, позволительно злоупотреблять понятіемъ непостижимости и подъ защитою этого понятія уклоняться отъ рѣшенія важныхъ для нея вопросовъ и тѣмъ останавливать свободное движеніе ума въ какой бы то ни было ея области. Декарта, конечно, привели къ этому мнѣнію опыты неудовлетворительныхъ телеологическихъ объясненій въ предшествующей ему философіи, особенно въ отношеніи къ опредѣленію спеціальныхъ цѣлей различныхъ предметовъ. Но отказываться отъ рѣшенія даннаго вопроса на основаніи частныхъ неудачъ въ рѣшеніи его было бы по крайней мѣрѣ преждевременно. Притомъ же, общее философское рѣшеніе вопроса о цѣли природы не связывается необходимо съ полнымъ и обстоятельнымъ рѣшеніемъ вопросовъ о частныхъ цѣляхъ единичныхъ предметовъ; мы можемъ на основаніи извѣстныхъ качествъ и свойствъ предмета вѣрно судить о его назначеніи и не зная подробностей и частностей его устройства; такъ напр. по дѣйствію и употребленію машины мы можемъ правильно судить о ея цѣли, не зная вовсе точнымъ научнымъ способомъ подробностей ея многосложнаго механизма*).

Если теперь вопросъ о назначеніи природы есть по существу своему вопросъ философскій и если философію при попыткахъ рѣшить его не должна останавливать предзанятая мысль о его неразрѣшимости, то очевидно, что, за отсутствіемъ иныхъ

---

*) Позволяемъ себѣ привести здѣсь удачное, направленное противъ Декарта, сравненіе, принадлежащее одному изъ учениковъ Ньютона, извѣстному физику Бойлю (Robert Boyle). „Предположите, что крестьянинъ, вошедши въ садъ какого-нибудь извѣстнаго математика, встрѣтилъ тамъ одинъ изъ тѣхъ любопытныхъ гномоническихъ инструментовъ, которые указываютъ положеніе солнца въ зодіакѣ, его уклоненіе отъ экватора, день мѣсяца, продолженіе дня, восходъ солнца и т. под. Безъ сомнѣнія, съ его стороны было бы очень дерзкимъ притязаніемъ не зная ни математики, ни намѣреній художника считать себя способнымъ открыть *всѣ* цѣли, для которыхъ устроена эта столь любопытная машина. Но когда онъ замѣчаетъ, что въ ней есть часовая стрѣлка, линіи и цифры часовъ, когда онъ видитъ, что тѣнь этой стрѣлки послѣдовательно обозначаетъ часы дня, что здѣсь есть все, что составляетъ принадлежность солнечныхъ часовъ, то онъ безъ всякой пустой притязательности въ правѣ вѣрно заключать, что этотъ инструментъ, каковы бы ни были его частныя цѣли и употребленія, предназначенъ несомнѣнно для узнанія времени“. Janet, Les causes finales, 1876. p. 260.

сколько-нибудь серьезныхъ отвѣтовъ на него, мы должны снова обратиться къ древней, столько же религіозной, какъ и философской мысли, что человѣкъ есть цѣль существованія природы. По нашему мнѣнію, эта мысль есть необходимое слѣдствіе послѣдовательно проведеннаго телеологическаго воззрѣнія на природу, какъ скоро оно не хочетъ останавливаться на полдорогѣ и не боится идти до послѣднихъ результатовъ. Что же касается до массы возраженій и недоумѣній, окружающихъ эту мысль, то мы постараемся показать, что онѣ не такъ страшны, какъ кажутся, и по большей части обязаны своимъ происхожденіемъ невѣрной постановкѣ этой мысли у нѣкоторыхъ защитниковъ ея.

Для правильной постановки вопроса о цѣли природы, мы должны твердо держаться необходимаго и выясненнаго впервые Кантомъ различенія цѣлесообразности внутренней (имманентной) и внѣшней (относительной). Внутренняя цѣлесообразность есть разумное приспособленіе частей и органовъ въ извѣстномъ существѣ къ сохраненію и продолженію жизни этого существа, какъ относительно самостоятельнаго цѣлаго. Такъ напр. въ извѣстномъ животномъ всѣ члены тѣла, всѣ внутренніе органы предназначены къ поддержанію жизни этого индивидуальнаго животнаго. Внѣшняя цѣлесообразность состоитъ въ томъ, что извѣстное существо, кромѣ сохраненія своего индивидуальнаго бытія, служитъ въ тоже время средствомъ или орудіемъ для осуществленія какой-либо внѣ его лежащей цѣли; такъ въ органическихъ индивидуумахъ такая внѣшняя цѣль ближайшимъ образомъ состоитъ въ сохраненіи и поддержаніи существованія породы: на эту цѣль ясно указываютъ и нѣкоторые спеціальные органы и инстинкты, ненужные для поддержанія индивидуальной только жизни, но разсчитанные именно на продолженіе рода. Разсматривая далѣе различные роды органическихъ существъ въ ихъ взаимной связи и соотношеніи, мы замѣчаемъ, что одни изъ нихъ необходимы для существованія другихъ и что всѣ они телеологически связаны между собою; каждое существо, каждый затѣмъ родъ существъ, существуя для себя, въ тоже время существуетъ и для другаго. Отсюда видно, что различіе двухъ видовъ цѣлесообразности основано на томъ, разсматриваемъ ли мы предметы природы безотносительно или въ отношеніи къ другимъ; цѣлесообразность

внутренняя и цѣлесообразность внѣшняя, поэтому, суть двѣ стороны или два момента въ одномъ понятіи цѣли. Истинно и вполнѣ цѣлесообразное существо, будучи само для себя имманентною цѣлію, въ тоже время и безъ нарушенія этой цѣли будетъ служить и осуществленію какой-либо высшей, внѣ его лежащей, цѣли.

Перенося теперь эти моменты внутренней и внѣшней цѣлесообразности, — первоначальное и самое наглядное понятіе о которыхъ мы получаемъ изъ наблюденія надъ органическимъ царствомъ,—къ природѣ вообще, какъ единому цѣлому, мы имѣемъ право предположить, что и она, какъ вполнѣ цѣлесообразное и стройное цѣлое, должна выражать въ своемъ существованіи оба телеологическіе момента, достигать своимъ бытіемъ двухъ, хотя тѣсно соединенныхъ, но въ тоже время отличныхъ цѣлей: внутренней и внѣшней. Первая должна заключаться въ самой же природѣ, быть ей имманентною и къ достиженію ея должны быть направлены всѣ ея существа, предметы и явленія; вторая цѣль должна лежать *внѣ* ея, въ какомъ-либо бытіи отдѣльномъ и отличномъ отъ нея.

Что природа имѣетъ внутреннюю, имманентную цѣль, что эта цѣль заключается не въ чемъ иномъ какъ въ сохраненіи и продолженіи бытія самой же природы, какъ стройнаго и единаго цѣлаго, въ этомъ, конечно, не можетъ быть сомнѣнія ни для кого, раздѣляющаго телеологическое воззрѣніе на міръ. Раскрыть во всей широтѣ и полнотѣ это воззрѣніе, показать взаимоотношеніе и условливаемость однихъ явленій другими, изобразить природу какъ единое цѣлое, въ которомъ всѣ части и стороны стройно сгруппированы и связаны телеологическими нитями для произведенія гармонической жизни вселенной, есть конечно высшая задача незараженнаго матеріалистическими тенденціями естествознанія. Не ограничиваясь отрывочнымъ, спеціальнымъ изложеніемъ свѣдѣній о различныхъ существахъ и явленіяхъ природы и о законахъ, въ ней дѣйствующихъ, оно должно, какъ къ идеальной своей цѣли, стремиться къ тому, чтобы о каждомъ существѣ дать отчетъ, какое мѣсто занимаетъ оно на законосообразной лѣствицѣ жизни, какое звено образуетъ въ отношеніи къ высшимъ и низшимъ его существамъ, какое колесо или винтъ оно составляетъ въ искусной и многосложной машинѣ природы, какую ноту выполняетъ

въ стройномъ концертѣ жизненной гармоніи. Такое телеологическое разсмотрѣніе природы, основанное не на произвольныхъ гаданіяхъ о цѣляхъ тѣхъ или другихъ предметовъ природы, но на всестороннемъ изученіи ея, будетъ истинно живымъ и многоплоднымъ; простираясь на всю природу, какъ неорганическую, такъ и органическую, оно будетъ имѣть своею высшею, философскою цѣлью, — изобразить природу какъ истинный *космосъ*, то-есть, какъ гармоническое, цѣлесообразное и прекрасное цѣлое.

Но если разъясненіе понятія внутренней цѣлесообразности есть ближайшимъ образомъ дѣло естествознанія, то другой моментъ въ идеѣ цѣли, цѣлесообразность внѣшняя, уже ведетъ насъ за предѣлы эмпирическаго наблюденія въ область философіи. Такъ какъ эта предполагаемая телеологическою идеею цѣль природы есть *относительная*, должна заключаться *внѣ* ея, то мы здѣсь, очевидно, выступаемъ за предѣлы природы и должны искать цѣли ея въ какомъ-либо бытіи, хотя имѣющемъ къ ней ближайшее отношеніе, но не тожественномъ съ нею. Что представленіемъ имманентной цѣлесообразности не исчерпывается понятіе о послѣдней цѣли природы, что она должна имѣть не только внутреннюю, но и внѣшнюю цѣль своего существованія, это заставляетъ предполагать не только сущность телеологической идеи, слагающейся изъ двухъ моментовъ, но и наблюденіе надъ частными существами природы, которыя, достигая имманентныхъ цѣлей своего бытія, въ тоже время служатъ средствомъ для осуществленія внѣшней имъ цѣли,—сохраненія общаго строя природы; но то, что имѣетъ мѣсто для каждаго отдѣльнаго существа природы, должно имѣть примѣненіе и ко всей природѣ вообще. Имманентною цѣлью самосохраненія не можетъ ограничиваться цѣлесообразность природы уже и потому, что природа не есть вполнѣ самостоятельное цѣлое: обнимая собою множество конкретныхъ предметовъ, она въ свою очередь есть только сторона или часть въ общемъ составѣ ограниченнаго бытія; кромѣ природы физической, существуетъ міръ духовный, съ которымъ она соединена, несмотря на свою противоположность, тѣсною связью. По самому понятію цѣлесообразности, эта связь міра физическаго съ духовнымъ должна быть не иною какъ разумною, телеологическою; въ указаніи этой связи и заключается

въ сущности философскій вопросъ о внѣшней цѣли природы.

Но въ самомъ, поставленномъ такимъ образомъ, вопросѣ о цѣли природы заключается уже и единственно возможный отвѣтъ на него. Такъ какъ внѣшняя цѣль природы должна заключаться *внѣ* ея, а внѣ природы физической, какъ параллельное ей бытіе, мы находимъ только природу духовную, существа сознательно разумныя, то единственный отвѣтъ на предложенный вопросъ можетъ быть только тотъ, что природа физическая существуетъ для духовной, что внѣшнею цѣлью ея должно быть содѣйствіе къ осуществленію высшихъ цѣлей бытія существъ разумно-нравственныхъ. Но такъ какъ единственное, извѣстное намъ во вселенной, разумно-нравственное существо, которое по своему положенію въ мірѣ, какъ существо не только чисто-духовное, но и органическое, имѣетъ ближайшее и непосредственное отношеніе къ природѣ,—есть человѣкъ, то мы можемъ сказать частнѣе: цѣль существованія природы есть человѣкъ, или какъ обыкновенно выражаютъ эту мысль, міръ (физическій) существуетъ для блага человѣка. Эта теоретически поставленная мысль находитъ себѣ подтвержденіе и въ наблюденіи надъ ходомъ жизни природы и надъ отношеніями къ ней человѣка. Въ процессѣ міроваго развитія человѣкъ является послѣднимъ и завершительнымъ моментомъ. Съ понятіемъ цѣли необходимо соединяется представленіе о чемъ-то окончательномъ и завершающемъ, къ чему приводитъ предыдущій болѣе или менѣе продолжительный рядъ цѣлесообразныхъ дѣйствій, направленныхъ къ этому послѣднему моменту. Цѣль, опредѣляя собою рядъ извѣстныхъ дѣйствій, есть въ тоже время результатъ ихъ,—то, *что* выходитъ на концѣ, въ итогѣ даннаго развитія. Но въ исторіи природы человѣкъ и есть именно то послѣднее, на чемъ остановилась природа и что, поэтому, указываетъ на ея цѣль. Весь многосложный и необычайно продолжительный процессъ мірообразованія завершился человѣкомъ, и только мечтатель можетъ думать, что и это, представляющееся намъ послѣднимъ, духовно-органическое существо можетъ преобразоваться въ какое-нибудь новое, еще высшее существо, или что сама природа, помимо преобразованія его, можетъ создать въ будущемъ такое именно существо, по отношенію къ которому человѣкъ

явится не самостоятельнымъ и окончательнымъ, но преходящимъ моментомъ въ исторіи природы, подобно тому, какъ такими напр. моментами являются изчезнувшіе нынѣ палеонтологическія формы животныхъ. Человѣкъ слишкомъ давно живетъ на землѣ, чтобы въ немъ не могли сдѣлаться замѣтными хотя слабые начатки такой метаморфозы, еслибы она дѣйствительно имѣлась въ виду природою и была сколько-нибудь вѣроятною. Итакъ, если мы должны признать человѣка завершительнымъ моментомъ природы, то вмѣстѣ съ этимъ въ правѣ видѣть въ немъ и послѣднюю цѣль природы, къ достиженію которой она шла путемъ послѣдовательнаго развитія.

На такое положеніе человѣка по отношенію къ природѣ указываетъ и сравнительное совершенство его въ ряду всѣхъ прочихъ существъ ея. Превосходство человѣка надъ природою есть столь очевидный фактъ, что намъ нѣтъ нужды долго останавливаться на немъ. Не говоря о преимуществахъ его физической организаціи, достаточно указать на духовную сторону его существа, — поименовать сознательность, свободу, разумъ, постоянную усовершаемость и всѣ главнѣйшія обнаруженія этихъ особенностей человѣческой природы: религію, науку, искусство, общественность. Но очевидно, что низшее и менѣе совершенное должно служить средствомъ и орудіемъ для высшаго и болѣе совершеннаго, а не наоборотъ; не человѣкъ, поэтому, существуетъ для природы, а напротивъ природа для человѣка. Для существованія природы человѣкъ вовсе ненуженъ; уничтожьте его, — она останется во всей своей стройности и цѣлости; она будетъ существовать также, какъ существовала до появленія на землѣ человѣка. Человѣкъ не есть необходимое условіе бытія природы, такое звено въ цѣпи ея физическихъ явленій, съ выпаденіемъ котораго разрушится ея внѣшній строй. Напротивъ природа составляетъ необходимое предположеніе и условіе существованія человѣка, какъ духовно-органическаго существа. Поэтому мы имѣемъ право думать, что физическая природа есть необходимая ступень для осуществленія природы духовной и служебное средство для ея развитія; въ этой природѣ она находитъ свою конечную цѣль, высшее назначеніе.

Къ тому же заключенію о назначеніи природы приводитъ насъ и наблюденіе надъ отношеніями къ ней человѣка, срав-

нительно съ тѣми отношеніями, въ какія поставлены къ ней прочія, низшія существа міра. Одинъ только человѣкъ самыми разнообразными способами пользуется такъ-сказать природою, обращая ее въ служебное себѣ орудіе; нѣтъ ни одного почти предмета или явленія природы, которымъ бы онъ такъ или иначе не воспользовался для цѣлей своего высшаго, разумнаго существованія. При помощи своего разума и искусства онъ различно приспособляетъ предметы природы для своего блага; онъ преобразуетъ природу, распоряжается, сколько то дозволяетъ его ограниченная, хотя и высшая, природа, ея предметами и явленіями Это господственное, спеціально человѣческое отношеніе къ природѣ образно выражается въ названіи его царемъ природы. Вовсе не таковы отношенія къ природѣ другихъ, даже болѣе совершенныхъ, существъ ея, напр. животныхъ. Природа господствуетъ надъ ними со всею силою своего неотразимаго для нихъ могущества и высвободиться отъ него они не въ силахъ. Большая часть предметовъ природы для нихъ не имѣютъ ровно никакого значенія, потому что они не могутъ и не умѣютъ ими пользоваться. Не таково положеніе человѣка; для него такъ или иначе служитъ вся природа, и если есть предметы и явленія, которые повидимому не имѣютъ прямаго непосредственнаго приложенія къ его существованію, то они даютъ по крайней мѣрѣ матеріалъ для его любознательности. Мы не намѣрены входить здѣсь въ подробныя разъясненія этихъ исключительныхъ и своеобразныхъ отношеній природы къ человѣку. Такого рода разъясненія издавна служили темою для многочисленныхъ телеологическихъ сочиненій, въ которыхъ при помощи эмпирическихъ данныхъ проводилась та мысль, что все въ природѣ существуетъ для блага человѣка. Каково бы ни было достоинство этихъ часто болѣе популярно-назидательныхъ, чѣмъ строго философскихъ и научныхъ изслѣдованій, во всякомъ случаѣ остается безспорнымъ очевидный фактъ, что одинъ только человѣкъ можетъ сознательно относиться къ природѣ и разумно пользоваться ею; что только онъ одинъ стоитъ *надъ нею* въ господственномъ отношеніи, по крайней мѣрѣ, успѣшно стремится къ такому господству. А этотъ фактъ естественно ведетъ къ предположенію, что человѣкъ есть послѣдняя цѣль природы; потому что разумное пользованіе и употребленіе извѣстной вещи уже по-

казываетъ, что въ самомъ устройствѣ этой вещи заключается *приспособленность* ея для такого именно пользованія и употребленія. Такъ напр. если художникъ или механикъ ловко пользуется какимъ-нибудь инструментомъ или машиною и при помощи ихъ производитъ удивительныя и разумно-устроенныя вещи, то не въ правѣ ли мы предположить, что этотъ инструментъ или эта машина именно и сдѣлана для того, чтобы служить цѣлесообразнымъ орудіемъ для механика или художника? Точно также видя, что человѣкъ ловко и искусно пользуется природою и притомъ онъ только одинъ изъ всѣхъ существъ природы дѣлаетъ чрезвычайно разнообразныя и разумныя примѣненія ея предметовъ и явленій для своего блага, не имѣемъ ли основаніе думать, что природа есть цѣлесообразно устроенное цѣлое, предназначенное для того, чтобы служить орудіемъ въ рукахъ человѣка для достиженія его высшихъ цѣлей?

То телеологическое воззрѣніе, къ которому приводитъ насъ наблюденіе надъ природою и надъ отношеніемъ къ ней человѣка, находитъ свое окончательное подтвержденіе въ идеѣ о Богѣ, какъ о высочайше разумномъ и свободномъ Творцѣ міра. Если міръ не есть случайное и безцѣльное выраженіе избытка божественной жизни, какъ учили нѣкоторые древніе философы *), если онъ не есть также необходимое самооткровеніе абсолютной субстанціи, какъ полагаютъ новѣйшіе пантеисты, но свободное произведеніе всемогущей воли и разума, то, конечно, мы должны предположить какую-либо высшую, абсолютную цѣль этого произведенія. Мы не намѣрены здѣсь касаться метафизическаго вопроса объ абсолютной цѣли творенія вообще, объемлющей собою какъ міръ физическій, такъ и духовный. Во всякомъ случаѣ, будемъ ли мы почитать этою абсолютною цѣлью откровеніе божественныхъ совершенствъ въ существахъ конечныхъ (такъ называемую славу Божію), какъ думаютъ одни, или благо и счастіе этихъ существъ, какъ полагаютъ другіе,—мы одинаково необходимо придемъ къ той мысли, что относительная цѣль природы физической не можетъ заключаться ни въ чемъ иномъ, какъ въ благѣ существъ духовныхъ, какъ бы въ частности мы ни понимали это благо. Откровеніе и проявленіе божественныхъ совершенствъ въ вещахъ сотворенныхъ,

*) Міръ,—игра Зевеса; *Ζεὺς ἔπαιζεν κοσμοποιήσας.*

конечно, нужно не для самаго Бога, который и безъ созданія міра былъ бы всесовершенъ во всей полнотѣ божественной жизни и блаженства, тѣмъ менѣе было необходимо для полноты этой жизни проявленіе высочайшихъ совершенствъ въ объектахъ міра матеріальнаго. Если же такое проявленіе здѣсь имѣло мѣсто, то оно можетъ быть мыслимо только при предположеніи существъ свободныхъ и сознательныхъ, кои способны созерцать и понимать отраженіе божественныхъ совершенствъ въ мірѣ физическомъ и въ приближеніи къ абсолютному совершенству находить свое блаженство. Только для такихъ существъ можетъ имѣть смыслъ, значеніе и цѣль откровеніе совершенствъ Творца въ твореніи.

Отсюда само собою слѣдуетъ, что природа физическая, какъ бытіе безсознательное и несвободное, не можетъ служить исключительно сама для себя цѣлью; если въ ея строѣ, въ разумности и цѣлесообразности ея предметовъ и явленій мы должны видѣть отраженіе высочайшихъ совершенствъ, то цѣль существованія ея должна заключаться въ существахъ разумныхъ, способныхъ сознавать эти совершенства. Къ той же мысли объ относительномъ значеніи природы мы придемъ, если поставимъ абсолютною цѣлью творенія благо, счастіе или совершенство существъ сотворенныхъ. При безсознательности природы, она не можетъ ни стремиться къ благу и нравственному совершенству, ни ощущать счастіе или несчастіе. Ея цѣль, поэтому, можетъ состоять только въ томъ, чтобы содѣйствовать къ достиженію высшихъ цѣлей существъ сознательныхъ; она можетъ быть только служебнымъ орудіемъ для ихъ блага или совершенства.

Мы представили главныя основанія того телеологическаго воззрѣнія на природу физическую, по которому цѣль ея полагается въ природѣ духовной, въ служеніи высшимъ интересамъ и цѣлямъ міра сознательно-разумнаго, человѣческаго. Для того, кто въ принципѣ допускаетъ истину этой идеи, такое воззрѣніе есть необходимое, можно сказать, единственно возможное послѣдовательное примѣненіе этого принципа къ положительному отвѣту на вопросъ о цѣли природы. И мы дѣйствительно видимъ, что философы, признавшіе эту идею, но не желавшіе допустить этого примѣненія, не дали однакожъ никакого другаго рѣшенія вопроса о цѣли природы помимо нами

указаннаго; они предпочли уклониться отъ такого рѣшенія нефилософскою ссылкою на непостижимость намѣреній Творца и на невозможность рѣшенія подобнаго вопроса.

Такое нерасположеніе къ мысли о человѣкѣ, какъ цѣли природы, у многихъ мыслителей, чуждыхъ предзанято-враждебнаго отношенія къ телеологической идеѣ, (каковы напр. Декартъ и Лейбницъ), уже заставляетъ догадываться о довольно значительной силѣ недоумѣній и возраженій, которыя могутъ быть выставлены противъ этой мысли.

Прежде всего затрудняетъ насъ кажущаяся невозможность объяснить, съ точки зрѣнія представленнаго нами телеологическаго воззрѣнія, назначеніе и цѣль существованія множества предметовъ и явленій природы. На эту невозможность, какъ на рѣшительное, фактическое опроверженіе этого воззрѣнія, особенно любятъ указывать противники телеологической идеи. Легко найти и перечислить множество предметовъ, для которыхъ самая пылкая фантазія не можетъ найти никакого отношенія къ нуждамъ и пользамъ человѣка. Для человѣка напр. все равно, существуетъ или нѣтъ на землѣ какое-нибудь микроскопическое насѣкомое, травка, которой и имени онъ не знаетъ, рѣдкій и безполезный минералъ, извѣстный лишь спеціалисту ученому. „Говорятъ намъ, что цвѣты существуютъ для того, чтобы радовать человѣческое зрѣніе. Но сколько цвѣло цвѣтовъ, которыхъ никогда не видали глаза человѣка. Съ тѣхъ поръ какъ изобрѣтенъ водолазный колоколъ, мы съ изумленіемъ слышимъ разсказы водолазовъ, которые говорятъ намъ о роскошной красующейся яркими цвѣтами флорѣ на днѣ морскомъ, о неменѣе роскошномъ тамошнемъ животномъ мірѣ. Для чего эти краски и красоты, для чего эта жизнь въ глубинѣ, въ которую проникаетъ лишь глазъ водолаза“ *)? А что сказать о множествѣ вредныхъ для человѣка растеній и животныхъ? Что сказать о палеонтологическихъ организмахъ? Растительный и животный міръ существовали на землѣ задолго до появленія на ней человѣка, существовали, слѣдовательно, не для него.

Намъ обыкновенно указываютъ на множество предметовъ и явленій природы, повидимому полезныхъ и благотворныхъ для

*) Büchner, Kraft und Stoff. 1894, 99.

человѣка. Но польза, ими приносимая, доказываетъ ли, что они и предназначены именно для человѣка? Каждый подобнаго рода предметъ, оказываясь, съ одной стороны, полезнымъ, съ другой, оказывается въ какомъ-нибудь отношеніи непремѣнно вреднымъ, и если мы, останавливаясь на одной сторонѣ, говоримъ, что онъ созданъ для блага человѣка, то, останавливаясь на другой, мы имѣемъ равное право сказать противное тому; сила доказательства такимъ образомъ уравновѣшивается и уничтожается. Огонь, напр., приноситъ пользу человѣку, согрѣваетъ его, служитъ средствомъ для приготовленія пищи и различныхъ орудій, но тотъ же огонь разрушаетъ его жилища пожаромъ, губитъ его молніею и изверженіями огнедышащихъ горъ; желѣзо есть очень полезный для жизни металлъ, но изъ него же приготовляются смертоносныя оружія и т. п. Каждая вещь имѣетъ свою хорошую и дурную сторону, и обращать вниманіе на одну, закрывая глаза на другую, непослѣдовательно. Вообще въ каждомъ предметѣ природы только *нѣчто* приноситъ намъ пользу, какое-нибудь одно его свойство, качество, часть; большая же его часть остается для насъ безполезною и, если измѣрять цѣль пользою, то — нецѣлесообразною. Чтобы рѣшительно сказать, что такой-то предметъ существуетъ для человѣка, нужно доказать, что въ немъ *все* приспособлено для такого именно пользованія имъ и не для чего иного. Такъ и бываетъ въ дѣйствительно-назначенныхъ для извѣстной цѣли предметахъ; мы рѣшительно говоримъ, что ткацкій станокъ устроенъ для тканья, часы для указанія времени, локомотивъ для движенія вагоновъ, потому что въ этихъ продуктахъ человѣческаго искусства *все*, до малѣйшей части, устроено для данной цѣли. Но таково ли отношеніе предметовъ природы къ человѣку? То обстоятельство, что мы пользуемся сравнительно немногимъ въ природѣ, въ каждомъ предметѣ только *частью* такъ-сказать его, не говоритъ ли, что это пользованіе случайно и вовсе не имѣлось въ виду природою?

Но и то немногое, чѣмъ пользуется человѣкъ отъ природы, такого ли рода, чтобы мы вправѣ были благодарить ее за это, какъ за благодѣяніе, какое она имѣла въ виду оказать намъ? Безпристрастный, неоптимистическій взглядъ на природу, приводитъ насъ къ совершенно обратному пониманію ея отно-

шенія къ намъ. Она вовсе не есть, какъ любятъ представлять ее оптимисты, благодѣтельная матерь, попечительно заботящаяся о лучшемъ изъ своихъ твореній, доставляющая ему щедрою рукою все нужное для существованія и для того, чтобы сдѣлать пріятнымъ это существованіе. Она скорѣе злая мачиха, изъ всѣхъ своихъ созданій всего менѣе пекущаяся о человѣкѣ. Всѣ животныя являются на свѣтъ болѣе или менѣе обезпеченными въ своемъ существованіи; одинъ человѣкъ раждается совершенно безпомощнымъ и беззащитнымъ отъ разрушительнаго дѣйствія стихій; предоставленный однимъ попеченіямъ мнимой матери природы, онъ немедленно погибъ бы. Нѣтъ ни одного уголка на землѣ, гдѣ человѣкъ могъ бы жить въ чисто-естественномъ состояніи; онъ долженъ изобрѣсть жилища, чтобы защитить себя отъ холода и зноя; долженъ придумать и орудія и оружіе, чтобы добыть себѣ пищу и защитить себя отъ дикихъ звѣрей. Нѣтъ ни одного самаго дикаго племени, которое могло бы существовать безъ искусственныхъ средствъ даже въ самыхъ благопріятныхъ климатахъ; природа не дала человѣку ни густой шерсти животнаго, ни его средствъ къ защитѣ или нападенію или даже къ бѣгству отъ опасности; она не дала ему ни инстинкта, умѣющаго отличать полезное отъ вреднаго, ни тонкости чувствъ, которую видимъ у многихъ животныхъ; напротивъ, по нѣжной организаціи она сдѣлала его болѣе ихъ чувствительнымъ ко внѣшнимъ вліяніямъ. Природу въ ея отношеніяхъ къ человѣку мы скорѣе вправѣ представлять не нашею благодѣтельницею, а какою-то злобною и завистливою силою, съ которою намъ должно постоянно бороться, чтобы насильно вырывать у ней то, чего она не даетъ намъ, чтобы силою труда, терпѣнія и страданій добыть у ней то, въ чемъ она не отказала самымъ ничтожнымъ животнымъ. Вообще, что природа устроена вовсе не такъ какъ нужно для человѣка, это онъ лучше всего доказываетъ тѣмъ, что недовольствуется произведеніями ея, какъ они есть, но передѣлываетъ ихъ по своему, сообразно съ своими потребностями. Въ виду всего этого, развѣ можно серіозно утверждать, что земля создана для человѣка и что она не могла бы быть болѣе благоустроенною для обитанія его, чѣмъ какова она теперь? Съ какими безконечными трудностями нужно было ему бороться, пока

удалось сдѣлать годнымъ для своего обитанія клочекъ земли, и какъ велики ея пространства, которыхъ почва и климатъ совершенно возбраняютъ ему поселеніе“? *). Если бы назначеніе земнаго шара, говоритъ другой писатель, состояло въ томъ, чтобы быть жилищемъ для человѣка, если цѣль солнца есть отопленіе и освѣщеніе этого жилища, цѣль луны и звѣздъ— указаніе времени, цѣль растеній и животныхъ — доставленіе ему пищи и одежды, то для всемогущаго Творца вселенной гораздо проще и цѣлесообразнѣе было бы создать огромныя каменныя палаты на плоскости въ пространствѣ, съ готовымъ отопленіемъ и освѣщеніемъ, съ прекрасными часами и мебелью, съ готовыми блюдами и напитками. И для человѣка это было бы пріятнѣе, и для Творца проще и разумнѣе, чѣмъ создавать громадныя свѣтила, горныя породы, моря и рѣки, безчисленное множество животныхъ и растеній, съ ихъ многосложнѣйшею организаціею. Къ чему громадныя средства для ничтожныхъ цѣлей“?

Вотъ что можно сказать противъ мысли о назначеніи природы служить для блага человѣка, если мы будемъ брать во вниманіе только самую ограниченную часть ея, непосредственно близкую къ человѣку, т. е. землю. Но что сказать теперь о всей вселенной, которой земля составляетъ только малѣйшую часть? Не смѣшно ли притязаніе ничтожнѣйшей изъ планетъ въ ряду міріадъ небесныхъ тѣлъ поставлять себя главою и центромъ, къ которому сходятся нити отдаленнѣйшихъ сферъ мірозданія? Какъ бы мы снисходительны ни были къ различнымъ попыткамъ показать значеніе и пользу тѣхъ или другихъ земныхъ предметовъ для человѣка, но самая пылкая телеологическая изобрѣтательность окажется безсильною при взглядѣ на громадность и величіе вселенной. Какую телеологическую связь съ человѣкомъ могутъ имѣть громадные міры, кажущіеся ему блестящими точками на небесномъ сводѣ, но далеко превышающіе своею величиною землю съ другими планетами нашей солнечной системы? Для какой цѣли они служатъ, какую пользу ему приносятъ? Философы обыкновенно поставляютъ счастіе или высочайшее благо послѣднею цѣлью человѣка; но къ такому счастію совершенно рав-

*) Büchner, Kraft und Stoff. 106.

подушны и безучастны тѣ безчисленныя свѣтила, которыми усѣяно небо; человѣку не будетъ ни хуже ни лучше жить на землѣ, будетъ ли на небѣ десяткомъ, сотнею звѣздъ больше или меньше. Ужели въ самомъ дѣлѣ предполагать, что всѣ эти блестящія громадныя массы служатъ только для освѣщенія земли во время ночи, исполняютъ для человѣка назначеніе фонарей? Слишкомъ много чести для человѣка, или лучше — пустаго тщеславія въ такой мысли. А что сказать о тѣхъ небесныхъ тѣлахъ, которымъ не можетъ быть приписано даже и такого рода назначеніе? сколько звѣздъ вовсе недоступныхъ нашему взору и извѣстныхъ лишь вооруженному сильнымъ телескопомъ астроному; сколько такихъ, которыя и ему даже недоступны и существованіе которыхъ только предполагаетъ наука за видимыми нами звѣздами? Мыслимо ли какое либо отношеніе ихъ къ землѣ и къ человѣку?

Вотъ главныя возраженія противъ мысли о цѣлесообразномъ отношеніи природы къ человѣку. Взятыя въ совокупности, они кажутся чѣмъ-то довольно сильнымъ и импонируютъ не особенно привычную къ анализу логической силы доказательствъ мысль! Но на самомъ дѣлѣ эта масса возраженій состоитъ изъ неоднородныхъ элементовъ; на ряду съ дѣйствительно сильными и заслуживающими вниманія возраженіями, здѣсь стоятъ поверхностныя и пустыя, имѣющія значеніе развѣ только для столь же пустыхъ и поверхностныхъ понятій о цѣлесообразности.

Къ числу послѣднихъ относится именно то, которое всего чаще выставляется на первый планъ, какъ если не болѣе сильное, то болѣе наглядное. Мы говоримъ объ указаніяхъ на множество предметовъ и явленій въ природѣ, не приносящихъ человѣку никакой пользы, и на множество другихъ, которые приносятъ ему очевидный вредъ. Вся фальшь и несостоятельность этихъ указаній въ томъ, что ими предполагается, будто если цѣль природы человѣкъ, то эта цѣль есть не что иное, какъ такъ называемая *польза* для него, понимаемая въ грубо-матеріальномъ и буквальномъ смыслѣ слова. Предполагается, что если природа создана для пользы или блага человѣка, то это благо должно состоять въ его внѣшнемъ, физическомъ благосостояніи, и если природа не даетъ человѣку этого внѣшняго благополучія, то она не только не

благопріятна, но даже враждебна къ нему. Если человѣкъ зябнетъ отъ мороза, страдаетъ отъ зноя, если на него нападаютъ дикіе звѣри, то это значитъ, что природа не имѣетъ для него никакого телеологическаго значенія. Можетъ быть подобнаго рода возраженія и имѣли свой смыслъ и значеніе противъ тѣхъ телеологическихъ сближеній, на заднемъ планѣ которыхъ дѣйствительно скрывалась мысль, что цѣлью природы должно быть матеріальное благосостояніе человѣка и которыя имѣли въ виду показать участіе природы именно къ этого рода благосостоянію *). Но на самомъ дѣлѣ, такое пониманіе цѣли природы было бы крайне поверхностнымъ и справедливо возбуждающимъ возраженія. Когда мы видимъ въ человѣкѣ послѣднюю цѣль природы, то имѣемъ въ виду не одну физическую его сторону и основанное на ея потребностяхъ благосостояніе, но преимущественно его разумно-нравственную, духовную природу, ея цѣль и интересы; а такъ называемая польза той и другой не только могутъ не совпадать, но и быть противоположною. Какъ существо тѣлесное, органическое, человѣкъ самъ входитъ въ составъ органическаго царства природы, составляетъ одинъ изъ ея моментовъ и уже потому не можетъ быть внѣшнею цѣлью природы. Для него, какъ для существа органическаго, природа дѣлаетъ ни больше ни меньше, чѣмъ и для всѣхъ органическихъ существъ. Если и неправда, какъ сей часъ увидимъ, что въ отношеніи къ нему одному она является какою то злобною мачихою, то одинаково невѣрно и то, что она смотритъ на него какъ на какое то особенно любимое и привиллегированное существо. Она относится къ нему, какъ существу органическому такъ же, какъ и ко всѣмъ прочимъ организмамъ. Человѣкъ подчиненъ физическимъ, химическимъ, физіологическимъ законамъ природы одинаково, какъ и прочія существа, и для него она, конечно, не дѣлаетъ исключеній. Но иное дѣло, если мы будемъ имѣть въ виду высшую, истинно человѣческую сторону его, его духовную жизнь и условливаемыя ею явленія; эта сторона человѣка, ея интересы и цѣли и суть то высшее, къ чему стремится природа и въ чемъ получаетъ

*) Примѣры подобнаго рода поверхностныхъ телеологическихъ объясненій см. у Janet въ его: Causes finales, стр. 265 и слѣд.

свое завершеніе и смыслъ. Поэтому, когда мы говоримъ, что міръ созданъ для пользы или блага человѣка, то должно понимать при этомъ не какое либо матеріальное благо, или животное счастье, или обыденную пользу въ родѣ доставленія сытной пищи и теплой одежды, но благо высшее и пользу духовную; а это благо и есть вся та совокупность духовныхъ преимуществъ, которыя выражаются въ лучшихъ плодахъ его разума и воли. Какъ скоро мы такъ будемъ понимать значеніе природы, то окажутся тотчасъ пустыми и не идущими къ дѣлу возраженія, которыхъ смыслъ тотъ, что въ природѣ есть много предметовъ не только безполезныхъ, но и вредныхъ для человѣка, и что для блага его, если бы оно было цѣлью творенія міра, гораздо бы лучше вмѣсто настоящей земли прямо создать роскошныя палаты и т. под. Все это была бы правда, если бы назначеніе человѣка состояло въ животномъ покоѣ и довольствѣ. Но если на это назначеніе станемъ смотрѣть иначе, то при ближайшемъ разсмотрѣніи могутъ оказаться разумными и цѣлесообразными для человѣка и такіе предметы и явленія природы, которые, повидимому, не только не нужны, но и вредятъ его физическому благосостоянію.

Мы имѣемъ здѣсь въ виду именно тѣ своеобразныя отношенія природы къ человѣку, по которымъ нѣкоторые называютъ ее не благотворною матерью, а мачихою, увѣряя, будто для человѣка и его блага она не дѣлаетъ даже и того, что дѣлаетъ для другихъ животныхъ. Мы не будемъ здѣсь останавливаться на положительной, свѣтлой такъ сказать сторонѣ отношеній природы къ человѣку, такъ какъ этой стороны не отвергаютъ и наши антагонисты; они только противупоставляютъ ей другую, мрачную, будто бы опускаемую изъ виду защитниками телеологической идеи, называемыми ими оптимистами; они показываютъ только, какъ говорятъ, и обратную сторону медали. Здѣсь, какъ на болѣе выдающійся фактъ телеологическаго примѣненія природы къ высшимъ цѣлямъ существованія человѣка, мы могли бы указать на вполнѣ разумное и пригодное для этихъ цѣлей строеніе человѣческаго организма, способнаго быть въ высшей степени органомъ психическаго развитія, чего не замѣчаемъ у другихъ животныхъ, не смотря на частныя преимущества того или другаго изъ нихъ въ органическомъ строеніи предъ

человѣкомъ *). Но если, оставляя въ сторонѣ этого рода телеологическія отношенія природы къ человѣку, обратимъ вниманіе на тѣ спеціальныя, которыя зовутъ враждебными, увидимъ, что они то именно, и при томъ не меньше, если не больше такъ называемыхъ благопріятныхъ, служатъ къ духовному развитію человѣка. Возбуждая развитіе его умственныхъ и нравственныхъ силъ они дѣлаютъ изъ человѣка, какъ существа только органическаго, именно человѣка въ высшемъ значеніи этого слова, со всѣмъ богатствомъ его характеристическихъ особенностей, столь возвышающихъ его надъ животными. Не будь неблагопріятныхъ отношеній къ нему природы, на которыя такъ жалуются, окружи человѣка природа полнымъ довольствомъ, такъ чтобы онъ не имѣлъ ни нужды ни побужденія ни о чемъ заботиться, онъ никогда бы не вышелъ изъ состоянія самодовольнаго животнаго. Но уже то одно, что человѣкъ является на свѣтъ безпомощнымъ и менѣе приготовленнымъ для естественной жизни и менѣе защищеннымъ отъ вліянія окружающей среды, чѣмъ другія животныя, возбуждаетъ его самостоятельность и умъ въ изобрѣтеніи средствъ пропитанія и защиты, а это возбужденіе даетъ первый толчекъ такъ называемой цивилизаціи. Природа, конечно, не дала человѣку ни густой шерсти медвѣдя для укрытія отъ холода, ни силы льва для защиты отъ дикихъ звѣрей, ни крыльевъ орла, чтобъ быстро переноситься съ мѣста на мѣсто, но она дала ему въ замѣнъ того разумъ, а для возбужденія его дѣятельности и поставила его организмъ въ тѣ, менѣе повидимому благопріятныя, отношенія къ окружающимъ его физическимъ вліяніямъ, на которыя часто жалуются **). Возникающая

*) Такова напр. равномѣрность и стройность развитія органовъ чувствъ; прямое положеніе человѣка; физіологическія особенности въ устройствѣ голосовыхъ органовъ, дающія возможность рѣчи; гибкость организма и приспособленность его къ обитанью въ различныхъ мѣстностяхъ, къ различнымъ занятіямъ и тому под.

**) Прекрасно выражена эта мысль у древняго поэта:

Φύσις κέρατα ταύροις
Ὁπλάς δ' ἔδωκεν ἵπποις,
Ποδωκίην λαγωοῖς,
Λέουσι χάσμ' ὀδόντων
Τοῖς ἰχνύσιν τὸ νηκτόν,
Τοῖς ὀρνέοις πέτασθαι,
Τοῖς δ' ἀνδράσιν φρόνημα.

(Anacreon. Od. 2,)

отсюда необезпеченность и нужда была первымъ источникомъ ремеслъ и искусствъ, а первоначальныя искусства, обезпечивъ матеріальное существованіе человѣка, дали досугъ и возможность къ высшему развитію душевныхъ силъ, освободивъ человѣка отъ гнета обыденныхъ нуждъ. Потребность защиты отъ дикихъ звѣрей изобрѣла оружіе, отъ неблагопріятныхъ вліяній атмосферы,—одежду и жилища; недостатокъ естественныхъ даровъ природы положилъ начало земледѣлію, рыбной ловлѣ, торговлѣ и пр. Начало самыхъ, повидимому, свободныхъ отъ утилитарныхъ цѣлей наукъ часто скрывается въ той же многоплодной нуждѣ, условливаемой особеннымъ отношеніемъ природы къ человѣку. Историческое преданіе говоритъ намъ, что геометрія обязана своимъ происхожденіемъ необходимости искусственнаго орошенія полей и регулированія воды при разливѣ Нила. Астрономія родилась на обширныхъ равнинахъ Вавилоніи, гдѣ кочующіе номады по теченію звѣздъ должны были опредѣлять направленіе пути, и воспиталась на моряхъ, гдѣ въ древности звѣзды служили единственными указаніями пути и пр. Мы не говоримъ этимъ того, будто единственный источникъ всѣхъ нашихъ познаній и дѣйствій, возвышающихъ человѣка надъ природою, есть нужда и потребность самосохраненія отъ враждебныхъ силъ природы; этому противорѣчилъ бы опытъ, указывающій на множество знаній и проявленій человѣческой дѣятельности, не имѣющихъ никакого отношенія къ этому побужденію, но возникающихъ изъ чистой любознательности; но говоримъ только то, что эта нужда была *первоначальнымъ* мотивомъ общечеловѣческаго развитія, давшимъ возможность выступить затѣмъ и другимъ высшимъ стремленіямъ человѣка. О важности этого мотива часто забываютъ защитники телеологическаго воззрѣнія на природу, останавливаясь преимущественно на положительно благотворномъ значеніи тѣхъ или другихъ явленій для человѣка. Но всестороннее телеологическое изслѣдованіе должно бы показать не эту только сторону отношеній природы къ человѣку, но и то, какое могущественное значеніе въ исторіи образованія имѣли различныя неблагопріятныя вліянія природы, вызвавшей то явленіе въ сферѣ его духовнаго развитія, которое мы называемъ борьбою человѣка съ природою. Тогда оказалось бы, что эта борьба вовсе не есть несчастіе, за ко-

торое мы имѣемъ право жаловаться на природу, какъ на злую мачиху, но явленіе, цѣлесообразно предусмотрѣнное въ общемъ строѣ міра.

Другая капитальная ошибка представленныхъ нами возраженій противъ телеологической связи природы съ человѣкомъ та, что въ нихъ какъ человѣкъ, такъ и природа берутся in statu quo, въ настоящій только моментъ ихъ существованія. Не обращая вниманія на всецѣлое, историческое развитіе какъ природы такъ и человѣка, спрашиваютъ: для чего бы могъ быть ему нуженъ *теперь* тотъ или другой предметъ; не находя отвѣта на этотъ вопросъ, тотчасъ отвергаютъ телеологическое значеніе его, и такъ какъ такихъ предметовъ набирается много,—то и всей природы. Но изъ этого, что такой-то частный предметъ въ настоящее время не имѣетъ значенія для человѣка, никакъ не слѣдуетъ, что бы онъ и вовсе не имѣлъ никакого значенія; и это не потому только, что при данномъ состояніи нашихъ познаній о мірѣ и человѣкѣ, мы часто не можемъ и знать такого значенія (хотя и эта причина имѣетъ свою силу), но и потому, что, при опредѣленіи телеологическихъ отношеній къ намъ природы, мы должны брать во вниманіе не человѣка въ его настоящемъ положеніи, тѣмъ менѣе его такъ называемую и узко понимаемую личную пользу, но человѣчество во всемъ продолженіи его всемірно-историческаго развитія. Природа—не для N. N. и его личнаго блага, а для человѣка вообще; при этомъ естественно, что тѣ самыя явленія природы, которыя окажутся иногда не только индиферентными, но даже гибельными для индивидуума, будутъ имѣть благотворное значеніе для жизни человѣчества; и въ общественной жизни общеполезная мѣра часто сопровождается страданіемъ для нѣкоторыхъ лицъ. Природа создана опять не для настоящаго только момента жизни человѣка, но для всего продолженія его бытія на землѣ. Очень можетъ быть, что тѣ ея предметы, которые оказываются никуда непригодными для насъ въ настоящее время, не были такими въ предыдущія эпохи жизни человѣка, и очень можетъ также быть, что въ будущемъ, когда съ большимъ усовершеніемъ его, расширится и кругъ отношеній его къ природѣ, окажутся имѣющими для него значеніе и такіе предметы, которые теперь представляются ему совершенно ненужными; мы узнаемъ тогда

причастность такъ сказать къ жизни человѣка и такихъ предметовъ или явленій, которыя теперь кажутся безразличными. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ искусственныхъ путей сообщенія, напр.: желѣзныхъ дорогъ, пароходства, воздухоплаванія, можетъ быть окажутся нѣкогда совершенно ненужными вьючныя животныя, лошади, верблюды; но на этомъ основаніи едвали кто станетъ доказывать, что эти животныя существовали безъ пользы для человѣка. Съ успѣхами химіи и медицины можетъ быть врачебныя растенія будутъ замѣнены (какъ и теперь часто замѣняются) различными препаратами изъ неорганическихъ веществъ, солей и т. п.; но слѣдуетъ ли отсюда безполезность врачебныхъ растеній?

Если несправедливо при телеологическомъ объясненіи отношеній природы къ человѣку брать послѣдняго in statu quo, то также несправедливо и на природу смотрѣть въ настоящемъ только данномъ и установившемся порядкѣ ея процессовъ и явленій. Но и такую несправедливость допускаютъ противники телеологическаго воззрѣнія. Они прямо вырываютъ какой-либо предметъ изъ общей связи природы и затѣмъ спрашиваютъ объ отношеніи его къ пользѣ или благу человѣка. Но природа не представляетъ чего либо готоваго, разомъ устроеннаго и неизмѣннаго; чтобы произвести тѣ предметы, существа и явленія, которыя мы теперь увидимъ, нуженъ былъ продолжительный процессъ многосложнаго развитія и этотъ процессъ и теперь существуетъ для образованія каждаго продукта природы. Поэтому многое въ природѣ имѣетъ значеніе не само по себѣ, но только какъ средство для достиженія извѣстнаго результата, какъ необходимый моментъ въ развитіи природы. Поэтому странно напр. было-бы спрашивать, какое значеніе имѣетъ для человѣка то или другое палеонтологическое животное или растеніе и, не находя этого значенія, отвергать всякую цѣлесообразную связь между человѣкомъ и природою. Палеонтологическая флора или фауна, конечно, не имѣютъ значенія ни для природы ни для человѣка теперь; но она имѣетъ посредствующее значеніе какъ необходимый моментъ въ исторіи природы, какъ средство, при помощи котораго природа выработала настоящую флору и фауну. То же можно сказать и о телеологическомъ значеніи многихъ предметовъ природы. Система природы и нити, телеологически связывающія раз-

личныя ея существа, слишкомъ многосложны и запутанны, чтобы мы имѣли право безъ дальняго разсужденія все относить *прямо* къ человѣку и *непосредственно* приравнивать къ его пользамъ и интересамъ. Нѣкоторые предметы имѣютъ отношеніе къ нему не прямое, но очень отдаленное и косвенное, въ томъ смыслѣ, что служатъ только *средствами* къ произведенію тѣхъ предметовъ, которые имѣютъ для него болѣе прямое и потому болѣе очевидное значеніе. Поэтому слишкомъ легкомысленно и поверхностно было бы отвергать цѣлесообразность природы на томъ основаніи, что мы не въ состояніи отвѣтить напр. на вопросы: какую пользу приносятъ человѣку инфузоріи, тотъ или другой видъ насѣкомыхъ, мухи, муравьи и т. п. Эти виды могутъ и не имѣть никакого прямаго телеологическаго отношенія къ человѣку, но они имѣютъ свое значеніе въ общемъ строѣ органической природы, какъ средства или условія существованія другихъ породъ, которыя въ свою очередь уже болѣе имѣютъ значенія для жизни природы и человѣка. Такъ изъ остатковъ кремне-панцырныхъ инфузорій образуются цѣлые известковые, плодоносные пласты; мелкія насѣкомыя служатъ пищею многихъ высшихъ животныхъ. Вообще, повторимъ, машина природы слишкомъ сложна для того, чтобы въ дѣлѣ телеологическихъ изслѣдованій мы могли удовлетворяться поверхностными комбинаціями и сближеніями между различными ея продуктами и человѣкомъ и на основаніи ихъ признавать и отвергать значеніе ихъ для человѣка. Отвергающій это значеніе на томъ только основаніи, что не видитъ прямаго и непосредственнаго отношенія многихъ предметовъ къ человѣку, похожъ на того, кто для постройки дома полагалъ бы необходимымъ только обработанный матеріалъ, напр.: кирпичи, доски, бревна и пр., а всѣ тѣ предварительныя работы, посредствомъ которыхъ производится этотъ матеріалъ, считалъ бы ненужными и безцѣльными, точно также какъ и тѣ подмостки и лѣса, при помощи которыхъ строится зданіе. Такъ въ природѣ, не все имѣетъ прямое цѣлесообразное отношеніе къ человѣку; многое въ ней есть приготовительная работа,—лѣса и подмостки для произведенія явленій, которыя только въ окончательной формѣ имѣютъ значеніе для духовнаго развитія человѣка.

Сказаннымъ нами отчасти уже устраняется и то представ-

ляющееся на первый взглядъ довольно сильнымъ возраженіе, что еслибы природа была цѣлесообразно устроена для человѣка, то въ ней *все* безъ исключенія должно бы имѣть къ нему отношеніе, точно также какъ въ хорошо и цѣлесообразно устроенной машинѣ *всѣ* части безъ исключенія стройно прилажены къ достиженію данной цѣли; между тѣмъ въ природѣ человѣкъ пользуется далеко не всѣмъ, да и въ тѣхъ предметахъ, которыми пользуется, имѣетъ значеніе для него только какая либо часть, свойство, особенность предмета. Мы замѣтили уже, что это явленіе объясняется тѣмъ, что многое въ природѣ, что кажется неимѣющимъ отношенія къ человѣку, имѣетъ значеніе второстепеннаго средства или условія къ произведенію тѣхъ явленій, которыя имѣютъ такое отношеніе. Такъ въ машинѣ все конечно приспособлено къ данной цѣли; но чтобы явилась на свѣтъ самая машина, можетъ быть нужны многія другія второстепенныя и побочныя машины и сложныя орудія, о которыхъ никакъ нельзя сказать, чтобы они не имѣли уже никакого отношенія къ конечной цѣли машины. Но этимъ объясненіемъ хотя значительно ослабляется, но не устраняется еще окончательно представленное нами возраженіе. Здѣсь-то во всей силѣ оказывается значеніе установленнаго нами различенія цѣлесообразности внутренней и внѣшней, имманентной и относительной, — различенія, о которомъ забываютъ часто не только противники, но и защитники телеологической идеи. Мы видѣли, что природа, кромѣ внѣшней цѣли, — служенія высшимъ интересамъ бытія духовнаго, разумно-сознательнаго, имѣетъ и свою внутреннюю цѣль: эту цѣль мы опредѣлили какъ сохраненіе и развитіе жизни самой же природы, какъ стройнаго и прекраснаго цѣлаго. Но допуская самостоятельную, имманентную цѣль природы, мы уже не имѣемъ права на ея предметы и явленія смотрѣть *только* какъ на средства къ достиженію внѣшней ей цѣли, каково усовершенствованіе и благо существъ разумно-свободныхъ. Очень понятно, что, при разумности устройства природы, независимо отъ своей имманентной цѣли и нисколько не въ ущербъ своей самостоятельности, она можетъ достигать и внѣшнихъ цѣлей, для которыхъ будетъ служить орудіемъ; но въ тоже время она будетъ осуществлять и свои собственныя цѣли независимо отъ внѣшнихъ. Возможность такого совмѣстнаго достиженія двухъ

цѣлей: внутренней и внѣшней, наглядно представляетъ каждый органическій индивидуумъ, каждая органическая порода. Но при такомъ воззрѣніи на природу очень естественно и даже необходимо, что *не все* въ ней будетъ имѣть телеологическое отношеніе къ человѣку, а только нѣчто, т.-е. извѣстная сторона, качество, свойство, какъ во всей природѣ, такъ и въ каждомъ изъ ея предметовъ; напротивъ, многое въ ней будетъ имѣть значеніе только какъ средство осуществленія собственныхъ ея цѣлей. Такое воззрѣніе на природу, нисколько не ослабляя телеологическаго значенія ея для человѣка, въ тоже время вполнѣ объясняетъ всѣ случаи кажущагося отсутствія цѣлесообразныхъ связей между нею и человѣкомъ. Такъ напр. мы не можемъ безъ крайнихъ натяжекъ объяснить значеніе многихъ видовъ растеній и животныхъ для человѣка; но въ такихъ натяжкахъ нѣтъ никакой нужды: телеологическое значеніе ихъ не трудно объяснить, если будемъ имѣть въ виду, что природа преслѣдуетъ не только внѣшнюю, но и свою имманентную цѣль; индифферентныя по отношенію къ человѣку растенія и животныя имѣютъ свой смыслъ и значеніе въ общемъ строѣ природы. Ихъ телеологическое значеніе для человѣка поэтому будетъ состоять не въ *прямомъ* какомъ-либо содѣйствіи тѣмъ или другимъ его потребностямъ, но въ устроеніи гармоническаго цѣлаго природы вообще, воздѣйствующаго на человѣка всею совокупностію своихъ явленій.

Отстраненіе большей части возраженій, направленныхъ противъ мысли о телеологическомъ отношеніи природы къ человѣку, до сихъ поръ не представляло для насъ большихъ затрудненій, такъ какъ эти возраженія основывались или на поверхностномъ понятіи о томъ, что должно называть пользою или благомъ человѣка, или на не вполнѣ точномъ пониманіи самой цѣлесообразности, при чемъ смѣшивалось прямое и косвенное, ближайшее и отдаленное значеніе различныхъ предметовъ и явленій для человѣка. Но что сказать о тѣхъ предметахъ и областяхъ природы, которыя повидимому не имѣютъ даже и самаго отдаленнаго отношенія къ человѣку? Ограничиваясь планетою, на которой мы живемъ, мы, конечно, при болѣе внимательномъ изученіи ея предметовъ и явленій, можемъ прослѣдить и открыть телеологическія нити, связывающія ее съ существованіемъ человѣка, и можемъ поэтому ска-

зать, что она предназначена къ тому, чтобы служить жилищемъ человѣка и содѣйствовать его духовно-нравственному развитію,—можемъ сказать, что земля существуетъ для человѣка. Но имѣемъ ли мы право, не ограничиваясь землею, ставить себя центромъ мірозданія и говорить безусловно, что вся природа, вся вселенная существуетъ для человѣка? Мы указали очень вѣскія возраженія противъ этой мысли, которыя говорятъ, что подобное притязаніе было бы невѣроятною гордостію и самомнѣніемъ съ нашей стороны.

Конечно, уступая силѣ возраженій, мы имѣемъ полную возможность ограничить телеологическое отношеніе природы къ человѣку одною малѣйшею частью ея, т. е. землею, нисколько не нарушая тѣмъ общей телеологической идеи о разумности и цѣлесообразности всего существующаго. Для этого нужно только формулу: міръ существуетъ для человѣка, видоизмѣнить такъ: міръ существуетъ для существъ разумно-сознательныхъ. Этою видоизмѣненною формулою предполагается, что человѣкомъ не ограничивается сфера духовно-органическаго, сознательно-разумнаго бытія, что, кромѣ человѣка и выше его могутъ быть и другія подобныя ему существа, къ которымъ невѣдомые и недоступные даже нашему зрѣнію міры могутъ находиться въ такихъ же цѣлесообразныхъ отношеніяхъ, какъ наша земля съ ея произведеніями къ человѣку. Такое предположеніе представляется очень вѣроятнымъ съ философской точки зрѣнія и не встрѣчаетъ рѣшительнаго противодѣйствія со стороны наукъ естественныхъ. Философія не можетъ ничего сказать противъ той мысли, что рядъ существъ, восходя по степенямъ относительнаго совершенства, не заканчивается человѣкомъ; границы нашего познанія и наблюденія мы не имѣемъ права считать границами и самой дѣйствительности. Очень можетъ быть, что, кромѣ насъ и населяющихъ нашу планету органическихъ существъ, есть и другія подобныя существа и что богатство и разнообразіе природы далеко не исчерпывается тѣми формами органической и психической жизни, какія мы находимъ на землѣ. Къ подтвержденію этого предположенія ведетъ насъ и телеологическая идея, заставляющая насъ считать невѣроятнымъ, чтобы безчисленное множество свѣтилъ, изъ которыхъ многія превосходятъ величиною землю, существовало безъ всякой цѣли, а эта цѣль всего

естественнѣе можетъ быть мыслимою такъ, что эти міры каждый служатъ мѣстомъ для развитія своеобразной органической и психической жизни. Что касается до наукъ естественныхъ, то здѣсь, какъ извѣстно, существуютъ разногласія касательно вопроса о такъ называемой обитаемости міровъ; но уже самое существованіе разногласій показываетъ, что наука не сказала здѣсь послѣдняго слова и что существованіе во вселенной другихъ органически-разумныхъ существъ кромѣ человѣка имѣетъ столько же шансовъ вѣроятности въ свою пользу, какъ и противъ. Здѣсь по поводу спеціальнаго нашего вопроса, мы, конечно, не можемъ входить въ подробное разъясненіе этого предмета. Замѣтимъ только, что споры натуралистовъ касаются лишь области болѣе доступной нашему наблюденію—нашей солнечной или планетной системы. Въ этой сферѣ, нельзя не сознаться, эмпирическія наблюденія говорятъ скорѣе противъ, чѣмъ въ пользу обитаемости планетъ. Такъ на ближайшемъ спутникѣ нашей земли — лунѣ обитаемости ея препятствуетъ дознанное отсутствіе атмосферы. Остальныя планеты, равно какъ и солнце, за исключеніемъ самыхъ близкихъ къ земному шару, каковы Марсъ и Венера, до такой степени отличаются отъ земли своими физическими свойствами, что возможность существованія тамъ органической жизни, сколько нибудь подобной той, какую замѣчаемъ у насъ, рѣшительно немыслима *). Что касается до двухъ ближайшихъ къ намъ планетъ, то и на нихъ по всей вѣроятности могутъ быть подходящими къ земнымъ условіямъ органической жизни только нѣкоторыя части или мѣстности ихъ; напр. на Венерѣ около полюсовъ можетъ быть климатъ, соотвѣтствующій нашему экваторіальному. Но, какъ, повидимому, ни сильны доказательства противъ обитаемости планетъ **), они не имѣютъ однако же рѣшающаго голоса въ вопросѣ о возможности или невозможности существованія во вселенной другихъ, подобныхъ намъ, существъ, такъ какъ относятся только къ нашей планетной системѣ, которая во всякомъ случаѣ есть ничтожная часть вселенной. Что такое дѣлается за предѣлами нашей солнечной системы, наблюденіе не можетъ дать намъ

*) Подробности см. въ книгѣ Страхова: Міръ какъ цѣлое. 1872. СПБ.

**) Доказательствамъ этимъ защитники обитаемости планетъ противупоставляютъ свои. См. Фламарьона: Многочисленность обитаемыхъ міровъ.

никакихъ свѣдѣній, даже самыхъ гипотетическихъ. Если признать, что неподвижныя самосвѣтящіяся звѣзды—то же что наше солнце, то очень вѣроятно,—что и допускаетъ астрономія,—что и они, подобно солнцу, составляютъ центры, около которыхъ вращаются невидимыя для насъ планетныя системы. При безчисленномъ множествѣ этихъ самосвѣтящихся центровъ или солнцъ и вращающихся около нихъ планетъ, нѣтъ ничего невѣроятнаго, что могутъ быть и такія планеты, которыя по отношенію къ нимъ находятся въ такихъ же или подобныхъ положеніяхъ, какъ и наша земля къ нашему солнцу, а вмѣстѣ съ этимъ будутъ даны условія къ возникновенію органической и психической жизни не на одной нашей планетѣ. Не говоримъ о томъ, что, рѣшая вопросъ о возможности или невозможности существованія жизни на другихъ планетахъ, несправедливо было бы брать мѣркою органической и психической жизни видимыя нами на землѣ существа и данныя здѣсь физическія условія этой жизни. Изъ того, что существованіе организмовъ немыслимо *для насъ,* при другихъ, чѣмъ *наши,* физическихъ условіяхъ, нисколько не слѣдуетъ еще, чтобы своего рода организмы не могли существовать при совершенно иныхъ условіяхъ, хотя, конечно, образъ такого существованія для насъ, ограниченныхъ земною природою, субъективно непредставимъ.

Такимъ образомъ мыслію о существованіи во вселенной другихъ сознательно-разумныхъ существъ кромѣ человѣка можетъ быть вполнѣ удовлетворено требованіе цѣлесообразности природы. Недостатокъ этой мысли состоитъ лишь въ томъ, что она имѣетъ гипотетическій характеръ и поэтому не можетъ быть вполнѣ несомнѣннымъ рѣшеніемъ представленныхъ нами возраженій, а только вѣроятнымъ, при чемъ степень вѣроятности ея увеличивается и уменьшается, судя по тому, признаемъ ли мы разумность и цѣлесообразность въ мірѣ или нѣтъ. Для тѣхъ, кто признаетъ ее, она въ высшей степени вѣроятна; для отвергающихъ ее она очень слаба, именно потому, что положительныхъ эмпирическихъ доказательствъ въ ея пользу нѣтъ, да едва ли они будутъ возможны и съ дальнѣйшими успѣхами астрономіи.

Въ виду только вѣроятной, а не несомнѣнной, силы мысли о существованіи во вселенной другихъ духовно-органическихъ

существъ кромѣ человѣка, не возвратиться ли намъ назадъ, къ первой, невидоизмѣненной еще формулѣ, что міръ созданъ для блага человѣка, а не вообще для разумно-нравственныхъ существъ, бытіе которыхъ представляется намъ гипотетическимъ! При этомъ, конечно, мы ставимъ человѣка вершиною и вѣнцемъ міросданія, а землѣ, не смотря на ея ничтожество, какъ жилищу совершеннѣйшаго созданія, отводимъ самое почетное мѣсто въ миріадахъ другихъ небесныхъ тѣлъ. Мы не скрываемъ, что эта мысль не пользуется сочувствіемъ въ наше время, и новѣйшее съ матеріалистическимъ оттѣнкомъ естествознаніе даже тщеславится тѣмъ, что оно при помощи астрономіи совершенно ниспровергло эту въ существѣ будто бы религіозную, а не научную, мысль о важномъ значеніи человѣка и земнаго шара въ области вселенной, показавъ, что земля есть не болѣе какъ ничтожная песчинка, затерянная среди миріадъ другихъ небесныхъ тѣлъ. Но дѣйствительно ли эта мысль окончательно побита и уничтожена,—мысль, которую однакожъ раздѣлялъ Гегель, вовсе не стѣснявшійся какими-то религіозными традиціями?

Если мы всмотримся ближе, на чемъ въ сущности основано мнѣніе о такъ называемой ничтожности земли и человѣка во вселенной, то легко увидимъ, что главный и единственный аргументъ здѣсь *пространственная* малость и пожалуй—не центральность земли въ ряду другихъ громадныхъ міровыхъ тѣлъ; земля, говорятъ, не болѣе какъ песчинка въ ряду этихъ тѣлъ. Но измѣрять качественное значеніе и важность чего-либо величиною и пространствомъ—дѣло едва ли научное; это—точка зрѣнія дитяти и дикаря, а не философа. Пусть земля занимаетъ ничтожное пространство въ сравненіи съ массою другихъ тѣлъ; это одно обстоятельство нисколько не мѣшаетъ ей быть болѣе совершенною и имѣть большее значеніе, по богатству и разнообразію своихъ существъ, чѣмъ огромнымъ планетамъ и неподвижнымъ звѣздамъ, если онѣ представляютъ собою не болѣе, какъ скученныя массы неорганической матеріи, лишенныя органической жизни. Обратите вниманіе на землю: органическія существа, если ихъ собрать всѣ вмѣстѣ, займутъ ничтожное мѣсто въ сравненіи съ огромными глыбами неорганическихъ веществъ, составляющихъ толщу земли; но кто скажетъ, что органическій міръ

имѣетъ цѣнности и значенія меньше, чѣмъ неорганическій? Человѣкъ по массѣ и пространству меньше, чѣмъ многія органическія существа, но, тѣмъ не менѣе, онъ выше и совершеннѣе ихъ. Въ самомъ организмѣ важнѣйшія и существенныя части, напр. мозгъ, сердце, вовсе не занимаютъ самаго наибольшаго пространства, вовсе не выдаются своею величиною и даже красотою, но занимаютъ самое скромное мѣсто. Еще меньше смысла въ томъ представленіи, что самое важное должно быть мѣстно центральнымъ и что земля, а съ нею и человѣкъ, потому не можетъ быть идеальнымъ центромъ и кульминаціоннымъ пунктомъ мірозданія, что она такъ сказать затеряна въ ряду другихъ небесныхъ тѣлъ. Такое представленіе о важности серединнаго или центральнаго мѣста, дозволительное Пиѳагору при младенческомъ состояніи философіи, совершенно неумѣстно было бы въ наше время. Только по людскимъ приличіямъ самый важный господинъ сидитъ по серединѣ, окруженный другими. Природа не знаетъ такихъ приличій; органическая жизнь напр.,—важнѣйшее, что есть на землѣ,—занимаетъ не центральное мѣсто, а сосредоточена на периферіи земнаго шара; въ человѣкѣ важнѣйшій психическій процессъ,—мышленіе пріуроченъ не къ средоточію организма, а къ незначительному пункту мозга.

Все это показываетъ, что пространственные такъ сказать аргументы, если намъ не представятъ другихъ, только для поверхностнаго мышленія могутъ имѣть значеніе какъ возраженія противъ высокаго и исключительнаго значенія человѣка во вселенной. Не смотря на громадность и многочисленность міровыхъ тѣлъ, всѣ они столько же могутъ имѣть цѣнности въ сравненіи съ землею, сколько на землѣ громадныя неорганическія массы въ сравненіи съ человѣкомъ. Одна громадность этихъ тѣлъ нисколько не мѣшаетъ землѣ быть единственнымъ мѣстомъ высшей, разумно-нравственной жизни.

Но въ такомъ случаѣ, скажутъ намъ, если признать человѣка единственнымъ сознательно-разумнымъ существомъ природы, мы должны будемъ поставить его и единственною цѣлью вселенной, а это, какъ мы видѣли, представляется невозможнымъ, по отсутствію какихъ бы то ни было телеологическихъ связей между нимъ и отдаленнѣйшими частями вселенной. Какое отношеніе могутъ имѣть къ землѣ и къ человѣку отда-

леннѣйшіе міры, мерцающіе для насъ, какъ свѣтлыя точки на небесномъ сводѣ?

Но и здѣсь нельзя сказать, чтобы признающіе исключительное положеніе человѣка во вселенной остались совершенно безотвѣтными. Уже то одно, что отдаленнѣйшія міровыя тѣла, повидимому совершенно равнодушныя къ судьбамъ и жизни человѣка, составляютъ однакожъ обильный матеріалъ для его любознательности, высшая, нравственная цѣль которой—благоговѣніе предъ величіемъ Творца, указываетъ на идеальную, телеологическую связь между ними и человѣкомъ. Но и независимо отъ этого вполнѣ согласнаго съ телеологическою идеею объясненія, помощь для отвѣта на выставленное недоумѣніе подаютъ намъ тѣ двѣ точки зрѣнія на цѣлесообразность, которыя указаны нами выше, для объясненія тѣхъ случаевъ, когда нѣкоторые предметы и явленія на земномъ шарѣ представлялись намъ не имѣющими никакого отношенія къ человѣку. Что тамъ сказано нами по отношенію къ землѣ, то отчасти можетъ быть примѣнено и ко всей вселенной.

Мы отличили непосредственное телеологическое отношеніе къ человѣку различныхъ предметовъ и явленій отъ посредствованнаго и косвеннаго. Многое на землѣ, что не имѣетъ прямо никакой связи съ человѣкомъ, служило и служитъ только средствомъ къ произведенію тѣхъ явленій, которыя имѣютъ такую связь. Такимъ же точно образомъ прочія свѣтила и планеты, не имѣя непосредственной телеологической связи съ человѣкомъ, могутъ въ процессѣ мірозданія имѣть значеніе какъ средство или условіе для выработки, такъ-сказать, земнаго шара въ томъ видѣ и съ тѣми особенностями, которыя нужны, чтобы сдѣлать его мѣстомъ развитія сначала органической, а затѣмъ психической жизни. Что касается до нашей планетной системы, центромъ которой служитъ солнце, то эта мысль вполнѣ вѣроятна по тѣсной связи земли съ солнцемъ и всею этою системою. Менѣе вѣроятною представляется эта мысль по отношенію къ другимъ солнечнымъ системамъ. Мы не видимъ связи между ними и нашею системою, которая кажется намъ самозаключенною и отдѣльною; мы не знаемъ, почему бы для образованія и существованія нашей планетной системы могли быть нужны въ свою очередь другія системы; намъ кажется, что если совершенно выкинуть нашу систему

изъ ряда другихъ, то въ нихъ не произойдетъ никакого разстройства, точно также какъ и въ нашей, еслибы не существовало другихъ: не было бы звѣздъ на небѣ, — и только. Но на это должно сказать, что намъ совершенно неизвѣстны нити, связывающія различныя планетныя системы и что по этому очень можетъ быть, что эта связь гораздо существеннѣе и тѣснѣе, чѣмъ кажется. Очень можетъ быть, что по невѣдомымъ намъ законамъ мірозданія и наша планетная система, а съ нею земля и самъ человѣкъ, не могли бы явиться и существовать, еслибы не было прочихъ планетныхъ системъ. Очень можетъ быть, что и всѣ планетныя системы съ ихъ солнцами и спутниками находятся въ такой же существенной связи и взаимоусловливаемости, въ какой отдѣльные органы въ нашемъ организмѣ, такъ что вся совокупность вселенной условливаетъ каждую часть и наоборотъ каждая часть находится въ необходимой связи съ цѣлымъ строемъ вселенной и не можетъ быть выпущена безъ ущерба и даже разстройства этого цѣлаго. При такомъ взглядѣ на строй вселенной для насъ станетъ понятнымъ и то, какимъ образомъ неимѣющія повидимому никакого отношенія къ землѣ и человѣку свѣтила на самомъ дѣлѣ могутъ имѣть къ нему, хотя очень отдаленное, но тѣмъ не менѣе существенное телеологическое отношеніе. Вселенная представится намъ какъ органическое цѣлое, вся дѣятельность и жизнь которой отъ отдаленнѣйшихъ периферій такъ или иначе направлена къ тому, чтобы выработать такъ-сказать мозгъ и центральный (въ переносномъ, а не буквальномъ смыслѣ) органъ мірозданія, т.-е. человѣка. Пространственная величина вселенной и малость человѣка, какъ мы сказали, тутъ ничего не значитъ.

Другая точка зрѣнія, о которой мы упомянули, и которой также не должно упускать изъ виду при разрѣшеніи недоумѣній относительно телеологической связи вселенной съ человѣкомъ, есть мысль о существованіи въ природѣ, кромѣ внѣшней и относительной,—внутренней и имманентной цѣли. Имѣя въ виду эту цѣль мы можемъ и не усиливаться особенно отыскивать нити, связывающія человѣка съ отдаленнѣйшими сферами мірозданія; вселенная существуетъ, конечно, для человѣка или для разумныхъ существъ вообще, но не исключительно. Она есть стройное, относительно самостоятельное бытіе:

многое въ ней имѣетъ мѣсто какъ условіе для произведенія этого строя, для образованія *космоса,* какъ прекраснаго, гармоническаго цѣлаго, поэтому мы не должны смущаться тѣмъ, что не все въ ней для человѣка или что тѣ предметы, которые имѣютъ отношеніе къ нему, не соотвѣтствуютъ, повидимому, ея величію и разнообразію.

Такимъ образомъ и тѣ возраженія противъ мысли о человѣкѣ, какъ о конечной цѣли природы, которыя представляются наиболѣе серіозными, не принадлежатъ къ числу неразрѣшимыхъ. Они одинаково разрѣшимы, будемъ ли мы признавать послѣднею цѣлью природы вообще существа разумныя, не ограничивая царства ихъ однимъ человѣкомъ, или исключительно человѣка, не признавая, кромѣ его, никакихъ однородныхъ ему существъ во вселенной. Что касается до того, какое изъ этихъ двухъ предположеній имѣетъ на своей сторонѣ болѣе вѣроятности, безъ отношенія къ занимающему насъ вопросу о цѣлесообразности природы, то вопросъ объ этомъ мы оставляемъ открытымъ и рѣшеніе его предоставляемъ читателямъ. Въ настоящемъ случаѣ достаточно, если достигнута наша главная цѣль—доказать разумность въ строѣ міра и ту мысль, что природа физическая имѣетъ свою конечную цѣль въ духовной, въ составъ которой входитъ и человѣкъ своею психическою стороною.

БЕЗСМЕРТІЕ ДУШИ *).

Едва-ли въ области философіи есть какой-либо вопросъ, рѣшеніе котораго находилось-бы въ такой тѣсной и существенной связи съ рѣшеніемъ другихъ важнѣйшихъ философскихъ проблемъ, какъ вопросъ о безсмертіи души человѣка. Не по простому обычаю и не вслѣдствіе извѣстной только систематики философскихъ ученій, этотъ вопросъ большею частію ставится въ концѣ метафизики, какъ ея завершеніе. Есть тому и другая, болѣе важная, причина. Истина безсмертія души есть результатъ цѣльнаго философскаго міросозерцанія и научное обоснованіе ея возможно только тогда, когда будетъ принято такое міросозерцаніе, когда будутъ выяснены и прочно установлены понятія о существѣ міра физическаго и духовнаго и объ абсолютномъ началѣ того и другаго. Вопросъ о безсмертіи души, поэтому, для своего рѣшенія необходимо требуетъ нѣкоторыхъ *предположеній,* нѣкоторыхъ истинъ, уже прежде дознанныхъ и доказанныхъ, изъ которыхъ такое рѣшеніе является естественнымъ выводомъ. Эти предположенія даются всѣми частями метафизики и суть слѣдующія: достовѣрность познанія не только эмпирическаго, но и раціональнаго, бытіе личнаго Бога, разумность или цѣлесообразность міра, субстанціональное различіе души и тѣла и наконецъ понятіе о нравственности, какъ стремленіи къ абсолютному совершенству.

Какъ скоро эти истины не признаются, самъ собою устраняется и вопросъ о безсмертіи души. Идея безсмертія души

*) Это изслѣдованіе напечатано было въ журн. „Вѣра и Разумъ“ за 1885 и 1886 годы.

прежде всего не есть фактъ внѣшняго опыта и не можетъ быть доказана эмпирическимъ путемъ; чтобы какое-либо доказательство истины безсмертія души имѣло силу, необходимо предположить, что есть факты, недоступные внѣшнему опыту и что подтвержденіе этихъ фактовъ единственно возможнымъ путемъ раціональнаго доказательства имѣетъ полную гносеологическую состоятельность. Истина безсмертія души окончательно утверждается на истинѣ бытія Божія; но не только отрицаніе бытія Божія колеблетъ эту истину въ самомъ основаніи ея, но и ложное понятіе о Богѣ, какъ абсолютной, безличной субстанціи. Пантеизмъ, который признаетъ за индивидуумами только значеніе временныхъ и преходящихъ модификацій единаго истинно сущаго, абсолютнаго, послѣдовательно долженъ отрицать и личное безсмертіе конкретныхъ душъ. Одно изъ обычныхъ доказательствъ безсмертія души состоитъ въ указаніи на несоотвѣтствіе земной жизни высшему назначенію человѣка и на необходимость для выполненія такого назначенія жизни загробной. Но, отвергая разумность и цѣлесообразность въ строѣ міра вообще, напрасно было-бы искать такой разумности въ царствѣ духовномъ и во имя ея требовать безсмертія души. Наконецъ, если нѣтъ существеннаго различія между природою духовною и вещественною,— если какъ мы, такъ и все окружающее насъ, есть не что иное, какъ преходящій феноменъ постоянно измѣняющейся матеріи,—если, кромѣ матеріи и выше ея, нѣтъ ничего, то нѣтъ никакой возможности ставить и вопросъ: не составляетъ-ли наше *я* исключеніе изъ общаго закона разрушаемости, господствующаго въ мірѣ?

Но было-бы слишкомъ поспѣшно думать, будто съ признаніемъ указанныхъ нами предположеній для рѣшенія вопроса о безсмертіи души, этотъ вопросъ рѣшается уже удобно и легко и составляетъ не трудный логическій выводъ изъ нихъ. Эти предположенія даютъ лишь общія основанія для его рѣшенія, но далеко еще не рѣшаютъ его. Достовѣрность раціональнаго познанія сама по себѣ указываетъ только на возможность его разрѣшенія и на тотъ методъ, какимъ онъ долженъ быть правильно рѣшенъ. Истина бытія Божія, служа къ окончательному утвержденію силы прочихъ раціональныхъ доказательствъ безсмертія, сама по себѣ и въ отрѣшенности отъ

нихъ даетъ только понятіе о происхожденіи всѣхъ существъ (въ томъ числѣ и души) отъ Бога, но не о концѣ и послѣдней судьбѣ этихъ существъ. Ученіе о разумности и цѣлесообразности міра требуетъ разъясненія, что дѣйствительно эта разумность не осуществляется въ настоящей, земной жизни разумныхъ существъ. Наконецъ, даже важнѣйшее для ученія о безсмертіи души предположеніе о субстанціальномъ различіи души и тѣла само по себѣ только вызываетъ вопросъ объ этомъ безсмертіи, но непосредственно не рѣшаетъ его. Если душа по своимъ свойствамъ противоположна предметамъ міра вещественнаго, то конечно невольно возникаетъ вопросъ: не простирается-ли эта противоположность и по отношенію къ тому свойству матеріальныхъ вещей, которое мы называемъ ихъ дѣлимостью и вслѣдствіе этого разрушаемостью? Правда, на положительное рѣшеніе этого вопроса, повидимому, даетъ право существенное различіе между свойствами души и тѣла. Но, съ другой стороны, тотъ фактъ, что душа получаетъ начало своей жизни вмѣстѣ съ тѣломъ, что продолженіе этой жизни на землѣ условливается связью ея съ тѣломъ, что душа на опытѣ нигдѣ не является намъ существующею независимо отъ тѣла, повидимому, дѣлаетъ возможнымъ и заключеніе противоположное. Душа человѣка имѣетъ начало; но все, что имѣетъ начало во времени, не должно-ли имѣть и конца? Душа тѣсно соединена съ тѣломъ и этимъ соединеніемъ условливается ея существованіе на землѣ; возможно-ли продолженіе ея существованія внѣ этой связи, послѣ смерти тѣла?

Уже одна возможность подобныхъ недоумѣній необходимо требуетъ для ихъ разрѣшенія раціональныхъ доказательствъ истины безсмертія души. Но еще болѣе, чѣмъ требованіями теоретическими, вызывается вопросъ о загробной судьбѣ человѣка интересами жизни практической. Нѣтъ нужды подробно говорить о томъ, что тотъ или другой образъ мыслей касательно судьбы человѣка за гробомъ имѣетъ существенное значеніе для опредѣленія всей его нравственной дѣятельности. Отрицаніе истины безсмертія души и связанной съ нею мысли о посмертномъ воздаяніи, если оно будетъ вполнѣ логически и послѣдовательно проведено въ приложеніи къ практической жизни, способно разрушить въ самомъ корнѣ нашу нравственность и сообщить рѣшительно эгоистическій и матеріалистическій

характеръ всей нашей жизни. *Ямы и піемъ, утрь бо умремъ,*—вотъ принципъ дѣятельности вполнѣ логически вытекающій изъ мысли, что вся наша жизнь ограничивается земнымъ существованіемъ. Какъ важна истина безсмертія души для практической жизни, видно и изъ того, что самые односторонніе защитники автономіи нравственнаго закона, полагавшіе, что человѣкъ въ своей дѣятельности не долженъ опредѣляться никакими другими предположеніями и мотивами, кромѣ чистаго уваженія къ нравственному закону самому по себѣ (Кантъ), тѣмъ не менѣе не могли выключить совершенно идеи безсмертія изъ сферы нравственности, но признали ее, вмѣстѣ съ идеею Божества, необходимымъ постулятомъ практическаго разума. Соединить-же эту идею самымъ тѣснымъ образомъ съ идеею Божества въ сферѣ нравственности Кантъ имѣлъ полное право. Дѣйствительно, въ области теоретической эти идеи, повидимому, не существенно связаны; признаніе одной (напр. бытія Божія) не требуетъ необходимо признанія другой (безсмертія души). Но иное дѣло въ области практической; безъ признанія послѣдней, идея Божества лишается совершенно всякаго живаго практическаго вліянія на жизнь. Вотъ почему во всѣхъ религіяхъ признается не только бытіе Бога, но и загробное существованіе души человѣка. Такое важное нравственно-религіозное значеніе истины безсмертія души само собою говоритъ о необходимости разъясненія и подтвержденія ея при помощи раціональныхъ доказательствъ.

I.

Онтологическое доказательство безсмертія души.

Мысль о безсмертіи души первоначально возникла въ сознаніи человѣческаго рода не въ слѣдствіе какихъ-либо раціональныхъ выводовъ или наблюденій надъ свойствами нашей природы. Эти выводы, какъ показываетъ исторія философіи, были столь-же часто неблагопріятны, какъ и благопріятны ей. Философскія доказательства этой истины являются сравнительно довольно поздно, — не ранѣе Платона, и они суть слѣдствіе возникшаго уже въ области раціональнаго мышленія сомнѣнія въ ней. Эти доказательства, точно также какъ и доказательства бытія Божія, не производятъ вѣру въ безсмертіе,

но только колеблемую сомнѣніями разума вѣру стараются защитить отъ него его-же собственнымъ оружіемъ. Въ дѣйствительности истина безсмертія души предшествуетъ всякимъ опытамъ раціональнаго размышленія о ней, существуя въ формѣ непосредственнаго убѣжденія и образуя вмѣстѣ съ истиною бытія Божія одинъ изъ существенныхъ элементовъ религіи. Поэтому прежде всего остановимъ наше вниманіе на самомъ этомъ убѣжденіи, какъ на данномъ фактѣ; не задавая себѣ пока вопроса объ истинѣ или неистинѣ его, мы обратимъ вниманіе: а) на характеристическія черты этого убѣжденія и отсюда постараемся объяснить б) его происхожденіе. Такое изслѣдованіе можетъ быть неожиданно приведетъ насъ и къ положительному рѣшенію вопроса о безсмертіи души путемъ болѣе близкимъ, чѣмъ оно можетъ показаться на первый взглядъ.

Наиболѣе характеристическая черта, невольно бросающаяся въ глаза при взглядѣ на фактически существующее убѣжденіе въ безсмертіи души, есть его *всеобщность*. Не вдаваясь здѣсь въ этнографическія и историческія подробности, которыя отчетливо разработаны въ сочиненіяхъ, спеціально касающихся этого предмета *), мы можемъ признать за несомнѣнный фактъ, что всѣ народы, какъ древняго, такъ и новаго міра, въ той или другой формѣ признавали и признаютъ загробное существованіе человѣка. Сравнивая въ этомъ отношеніи идею посмертнаго существованія съ идеею Божества, мы даже можемъ отдать преимущество первой, что́ касается до ея общераспространенности и ясности. Такъ у дикарей, у которыхъ встрѣчаемъ самые тусклые, едва замѣтные проблески религіозной идеи, напримѣръ у австралійцевъ, мы встрѣчаемъ довольно ясные слѣды вѣры въ загробную жизнь, въ видѣ суевѣрнаго страха появленія умершихъ лицъ, и обряды, направленные къ предотвращенію подобныхъ появленій. Эта распространенность вѣры въ существованіе умершихъ, даже тамъ, гдѣ почти незамѣтно слѣдовъ вѣры въ бытіе Божества, наводила даже нѣкоторыхъ ученыхъ (напримѣръ Спенсера) на

*) Напр. обширное сочиненіе Шнейдера: Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in Philosophie der Völker. 1870. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts. 1856, 407—444. Tylor, Anfänge der Cultur. T. II. Theod. Waitz, Antropologie der Naturvölker. 4 Bände, 1859—1864; въ особенности о всеобщераспространенности вѣры въ безсмертіе см. Bd. 1. 5. 325 и слѣд.

мысль, что перваго рода вѣра есть болѣе первоначальная и древняя, чѣмъ послѣдняя и что самая идея Божества, или точнѣе, боговъ, возникла и преобразовалась изъ культа умершихъ предковъ.

Фактъ всеобщности вѣры въ загробную жизнь, не смотря на всю его научную удостовѣренность, конечно, не могъ быть оставленъ совершенно безъ возраженій со стороны философовъ, враждебно относящихся къ этой вѣрѣ. Что касается до попытокъ найти гдѣ нибудь какое-нибудь ничтожное племя, у котораго незамѣтно слѣдовъ этой вѣры, то эти попытки такъ ничтожны и, въ виду многочисленныхъ свидѣтельствъ противоположнаго свойства, такъ несостоятельны, что о нихъ не стоитъ и говорить *). Притомъ-же, и сами по себѣ эти попытки, еслибы иногда и представлялись вѣроятными, не могутъ имѣть никакой логической силы для опроверженія мысли о всеобщности идеи безсмертія. Положимъ, намъ удалось-бы найти одно или нѣсколько малоизвѣстныхъ племенъ, у которыхъ мы не замѣтили-бы никакихъ слѣдовъ вѣры въ загробную жизнь. Во всякомъ случаѣ, число и значеніе этихъ племенъ было-бы такъ ничтожно въ сравненіи съ огромнымъ числомъ племенъ и народовъ, обладающихъ этою вѣрою, что по всей справедливости подобное явленіе можно-бы назвать исключеніемъ, аномаліею, которую нужно объяснить, но отъ которой нельзя заключать къ невсеобщности идеи безсмертія.

Неудачу въ поискахъ за племенами, не признающими загробной жизни среди некультурныхъ народовъ, противники истины безсмертія думаютъ вознаградить открытіемъ среди народовъ культурныхъ цѣлыхъ многочисленныхъ націй, не знающихъ будто-бы ученія о безсмертіи души. Это—послѣдователи религій Будды и Конфуція. На нихъ, по слѣдамъ прежнихъ матеріалистовъ, съ торжествомъ указываетъ Бюхнеръ **), какъ на самую сильную инстанцію противъ мысли о всеобщности идеи безсмертія. Но, и независимо отъ вѣрности или невѣрности подобнаго указанія, оно не можетъ быть такого рода инстанціею уже потому, что въ вопросѣ о всеобщности вѣры

*) Бюхнеръ напр. хотя и утверждаетъ вообще, что есть много племенъ, не знающихъ личнаго безсмертія, но упоминаетъ только объ одномъ изъ нихъ—Seelong въ Индіи. Kraft und Stoff, 204.

**) Buchner, Kraft und Stoff, 1864. Стр. 212 и 213.

въ безсмертіе идетъ рѣчь о первоначальной, непосредственной увѣренности, предшествующей раціональному размышленію о загробной судьбѣ человѣка, а не о послѣдующей рефлексіи надъ этимъ непосредственнымъ сознаніемъ, будетъ-ли она имѣть мѣсто въ системѣ религіи или философіи. Между тѣмъ и религія Конфуція и буддизмъ суть именно опыты такой рефлексіи, имѣющіе религіозно-философскій характеръ, и притомъ сравнительно довольно поздніе *). Такого рода опыты ничего не говорятъ и не могутъ говорить противъ существованія предваряющаго ихъ, непосредственнаго религіознаго убѣжденія. Въ этомъ отношеніи существованіе религіозныхъ и философскихъ ученій, отвергающихъ безсмертіе, также мало можетъ говорить противъ всеобщности убѣжденія въ немъ, какъ и существованіе религіозныхъ и философскихъ системъ, отрицающихъ напр. реальность чувственнаго міра противъ того факта, что всѣ люди убѣждены въ существованіи дѣйствительныхъ матеріальныхъ предметовъ внѣ насъ.

Впрочемъ, сказанное нами можетъ имѣть полное приложеніе только къ религіи Китая. Дѣйствительно, религія Китая, видя во всей совокупности существующаго механическое сочетаніе двухъ первоначалъ: движущейся, но въ тоже время безсознательной и безличной силы (Янгъ) и покоющейся матеріи (Инъ),—въ самомъ своемъ принципѣ рѣшительно не благопріятствуетъ ученію о безсмертіи души, что ясно и сознавали китайскіе философы, вѣрные духу своей религіи. Но въ тоже время непосредственное религіозное сознаніе многочисленныхъ послѣдователей религіи Конфуція рѣшительно отказывается отъ логическаго вывода изъ принципа этой религіи; оно оставляетъ въ сторонѣ этотъ выводъ, неблагопріятный вѣрованію въ загробную жизнь. Въ дѣйствительной религіозной жизни оно, подъ вліяніемъ инстинктивнаго религіознаго чувства, вопреки послѣдовательности, твердо держится этого, не вытекающаго изъ началъ религіи, вѣрованія. И что всего замѣчательнѣе, по какой-то ироніи религіознаго чувства надъ теоретическою мудростію, нигдѣ вѣра въ существованіе душъ умершихъ не пріобрѣла такого обширнаго практическаго примѣненія, какъ въ Китаѣ, гдѣ начала религіи болѣе чѣмъ гдѣ-

*) Конфуцій жилъ около 550 года до Р. Хр.; основатель буддизма,—Шакіамуни жилъ въ VII столѣтіи до Р. Хр.

либо противорѣчатъ этой вѣрѣ. Ни въ одной странѣ религіозное почитаніе предковъ не распространено такъ, какъ въ Китаѣ. Съ древнѣйшихъ временъ въ честь ихъ строятъ храмы (напр. многочисленные храмы Конфуція), приносятъ жертвы. Народная вѣра признаетъ за ними возможность вмѣшательства въ обыкновенное теченіе дѣлъ; поэтому къ нимъ обращаются съ молитвами о помощи и совѣтѣ. Особенно въ каждомъ семействѣ пользуются религіознымъ почтеніемъ души предковъ, какъ домашнихъ покровителей и защитниковъ.

Что касается до буддизма, на который особенно любятъ ссылаться въ опроверженіе мысли о всеобщности идеи безсмертія въ виду того, что эта религія считаетъ наибольшее число послѣдователей, чѣмъ другая какая-либо религія въ мірѣ, то подобное указаніе основано на чистомъ недоразумѣніи и непониманіи истиннаго духа буддійскаго ученія. Почитая послѣднею и высшею цѣлію жизни Нирвану, освобожденіе отъ пожеланій бытія и неразлучныхъ съ ними страданій, буддизмъ вовсе не предполагаетъ немедленнаго достиженія этой цѣли тотчасъ послѣ смерти человѣка. Напротивъ, онъ съ особенною настойчивостью учитъ о душепереселеніи, о посмертномъ существованіи душъ и о загробныхъ наградахъ и наказаніяхъ *). Достиженіе цѣли бытія, упокоеніе на лонѣ Нирваны, отлагается до неопредѣленнаго, отдаленнаго будущаго,—до такой степени отдаленнаго, что самъ великій Будда Шакіамуни, возвысившійся почти до божескаго достоинства, до сихъ поръ не достигъ блаженства небытія, не погрузился совершенно въ Нирвану, но продолжаетъ существовать и служить предметомъ культа для своихъ многочисленныхъ послѣдователей. Въ принципѣ, почитая Нирвану конечною цѣлію бытія и, повидимому, отрицая безсмертіе души въ точномъ смыслѣ слова, на дѣлѣ буддизмъ признаетъ эту цѣль почти недостижимою, и загробное существованіе душъ почти безконечнымъ.

Вообще, вдумываясь въ основную идею буддизма, мы не только не видимъ здѣсь отрицанія идеи безсмертія, но, напротивъ, приходимъ къ мысли о необыкновенной глубинѣ и живучести этой идеи въ человѣческомъ духѣ, не уступающей

*) Объ этомъ ученіи см. нашу статью: „Религіи культурныхъ народовъ“ (Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. I. вып. 2. стр. 267 и слѣд.).

даже усиленному желанію устранить ее. Въ самомъ дѣлѣ, то желаніе небытія и успокоенія отъ бѣдствій существованія, которое повело Шакіамуни къ реформѣ браминской религіи, легко и просто достигалось бы ученіемъ о прекращеніи нашего индивидуальнаго бытія со смертью тѣла. Если такого простаго рѣшенія не дано было основателемъ буддизма и его послѣдователями, то, очевидно, тому препятствовало глубокое сознаніе неуничтожаемости нашего *я* вслѣдствіе одной смерти нашего тѣла. Не смерть тѣла приводитъ душу къ Нирванѣ, но безконечный рядъ перерожденій, условливаемый постепеннымъ нравственнымъ усовершеніемъ и отрѣшеніемъ души отъ всего чувственнаго и грѣховнаго; небытіе, Нирвана, есть не естественный предѣлъ жизни души, но награда за подвигъ, отлагаемая до неопредѣленнаго будущаго. Но и эта отдаленная надежда уничтоженія во всей своей чистотѣ остается только въ теоретическомъ ученіи древнихъ буддистовъ. Непосредственное религіозное сознаніе и здѣсь, также какъ и въ Китаѣ, не приняло даже и этого намека на отдаленную возможность уничтоженія нашего личнаго бытія. Самое, повидимому, характеристическое для буддизма представленіе о Нирванѣ потеряло свой отрицательный смыслъ; въ позднѣйшемъ буддизмѣ Нирвана не есть ничтожество, ни даже состояніе блаженства, а просто „высочайшее небо“, возвышающееся надъ прочими небесами, жилище прошедшихъ и будущихъ Буддъ. Другіе болѣе образованные буддисты, почитая Будду не богомъ, а только божественнымъ великимъ человѣкомъ, переносятъ предикаты Божества на Нирвану, которую, довольно сходно съ браминскимъ идеалистическимъ понятіемъ о Брамѣ-Ишварѣ, понимаютъ какъ абсолютное безличное начало бытія. Погруженіе души въ Нирвану такимъ образомъ является не уничтоженіемъ ея, а только упокоеніемъ въ лонѣ Абсолютнаго *).

---

*) Кромѣ указаній на религіи китайскую и буддійскую, въ опроверженіе мысли о всеобщности вѣры въ безсмертіе часто ссылаются на неизвѣстность ученія о загробной жизни у древнихъ Евреевъ. По словамъ Бюхнера, „самая большая часть (?) нашихъ теологовъ согласна въ томъ, что въ книгахъ Ветхаго Завѣта, написанныхъ до плѣна Вавилонскаго, нѣтъ ясныхъ слѣдовъ ученія объ индивидуальномъ безсмертіи“ (Kraft und Stoff. 212). Но мы слишкомъ уклонились бы отъ главной задачи нашего изслѣдованія, еслибъ рѣши-

Убѣжденіе въ загробной жизни составляетъ существенный элементъ въ каждой религіи и находится въ тѣсной связи съ ученіемъ о Богѣ и нравственности. Но отсюда не слѣдуетъ, чтобы оно было простымъ только выводомъ изъ этого ученія и своимъ происхожденіемъ обязано было исключительно религіи. Не смотря на связь съ религіею, вѣра въ безсмертіе души имѣетъ самостоятельное начало въ нашемъ духѣ; поэтому и проявленіе этой вѣры мы можемъ открыть даже въ такихъ фактахъ человѣческой жизни, которые не состоятъ въ непосредственной связи съ религіею и которые намъ трудно было-бы объяснить безъ предположенія этой сокровенной вѣры въ глубинѣ нашего сознанія.

Обратимъ прежде всего наше вниманіе на столь распространенное и не состоящее въ связи съ какимъ-либо религіознымъ ученіемъ повѣрье о возможности явленій умершихъ живымъ людямъ,—повѣрье, которое лежитъ въ основѣ инстинктивнаго страха или, по крайней мѣрѣ, непріятнаго ощущенія, которое возбуждаютъ въ насъ кладбища въ ночное время, покойники, уединенныя мѣста, гдѣ совершилось какое-либо трагическое событіе и т. под. Чѣмъ объяснить происхожденіе этого повѣрья и этого страха? Скажутъ: все это не болѣе, какъ суевѣріе, котораго многіе стыдятся, не смотря на тайную наклонность вѣрить подобнымъ вещамъ, вопреки голосу разсудка. Но и суевѣріе, столь распространенное въ человѣческомъ родѣ, должно же имѣть свою психическую основу; а гдѣ мы найдемъ эту основу, какъ не въ тайной и несознаваемой ясно увѣренности души въ загробномъ существованіи умершихъ? Ужели одинъ пустой предразсудокъ, безъ болѣе глубокой почвы въ душѣ, можетъ преслѣдовать убійцу, въ видѣ тѣни его жертвы или въ видѣ постоянной мысли объ убитомъ, которая вноситъ въ его душу ужасъ и отчаяніе? Положимъ, эта тѣнь, эта мысль вызвана его совѣстью и олицетворена его возмущеннымъ воображеніемъ; но что даетъ поводъ къ такому олицетворенію, какъ не тайная увѣренность,

---

лись подробно доказывать несправедливость этого мнѣнія. Сводъ мѣстъ Св. Писанія, ясно доказывающихъ существованіе вѣры въ безсмертіе въ Ветхомъ Завѣтѣ, можно найти въ „Догм. Богословіи“ Преосв. Макарія, изд. 1851 г. Т. II, стр. 137. 138. См. также Юнгерова: „Ученіе Ветхаго Завѣта о безсмертіи души и загробной жизни“. 1882.

что физическая смерть не есть полное уничтоженіе убитаго? *) Если некромантія и магія остались жалкими памятниками заблужденія людей, то, по крайней мѣрѣ, нельзя не извинить его тѣмъ, что основа этого заблужденія коренилась глубоко въ душѣ человѣка, въ общей всѣмъ намъ природной склонности вѣрить въ міръ иной, чѣмъ настоящій. О силѣ и устойчивости этой склонности свидѣтельствуетъ уже то, что различнаго рода суевѣрія, сюда относящіяся, упорно держатся, не смотря на противодѣйствіе имъ разсудка. Даже болѣе, какъ-бы на зло разсудку, они съ большею силою выступаютъ именно тогда, когда общее направленіе времени, повидимому, имъ неблагопріятно. Такъ, въ древнемъ мірѣ вѣкъ скептицизма, упадка религіозности въ Римской имперіи былъ вѣкомъ, когда магія имѣла свой цвѣтущій періодъ. Въ XVIII вѣкѣ во Франціи съ невѣріемъ умѣла ужиться самая грубая вѣра въ гаданія, предсказанія, вызовы мертвецовъ; Калліостро и ему подобные не могли пожаловаться на недостатокъ сочувствія. Въ наше время, на ряду съ распространеніемъ матеріализма, рука объ руку идетъ распространеніе ученія такъ называемыхъ спиритовъ, гдѣ вызовъ и появленіе умершихъ составляетъ центръ тяжести всего ученія.

Но не въ одной области суевѣрій мы находимъ обнаруженіе присущей человѣческому духу идеи загробнаго существованія. Здѣсь эта идея только выступаетъ ярче и нагляднѣе. Но если мы внимательнѣе присмотримся ко многимъ явленіямъ обыденной жизни, то и здѣсь найдемъ множество психологическихъ фактовъ, въ которыхъ нельзя не признать сокровеннаго участія той-же идеи.

Чѣмъ объяснить, напримѣръ, существующіе у всѣхъ народовъ обряды погребенія и всѣ знаки памяти и уваженія къ лицамъ умершимъ? Если человѣкъ воздаетъ послѣдній долгъ умершему, то не потому-ли, что инстинктивно чувствуетъ, что есть долгъ и есть обязанности къ умершимъ, что, слѣдовательно, не всѣ связи и отношенія между людьми прекращаются вмѣстѣ со смертію? Гдѣ тайная причина нравственной и юридической обязательности, которую имѣетъ для насъ по-

*) Впрочемъ Сократъ признавалъ эти явленія тѣней убитыхъ ихъ убійцамъ реальными явленіями и видѣлъ здѣсь эмпирическое доказательство безсмертія души.

слѣдняя воля умершаго? Чѣмъ объяснить наше уваженіе къ памяти близкихъ намъ или уважаемыхъ нами лицъ къ ихъ словамъ, желаніямъ,—уваженіе, на которое умершій, повидимому, имѣетъ для насъ больше правъ, чѣмъ живой? Каждый сколько-нибудь нравственно развитой человѣкъ соглашается говорить de mortuis aut bene aut nihil, хотя вовсе не считаетъ обязаннымъ держаться подобной деликатности относительно живыхъ. Подобное уваженіе къ волѣ и памяти умершихъ было бы непонятнымъ безсмысліемъ, еслибы въ основѣ его не таилась мысль, что со смертію не прекратилась жизнь умершаго и наши нравственныя связи съ нимъ. Чѣмъ объяснить далѣе то, общее всѣмъ сколько-нибудь уважающимъ себя людямъ, желаніе оставить по себѣ добрую память,—желаніе, чтобы и послѣ нашей смерти люди отзывались о насъ хорошо? Чѣмъ объяснить вытекающее изъ этого желанія, иногда совершенно независимо отъ религіозныхъ побужденій стремленіе сдѣлать какъ-нибудь добро людямъ и послѣ нашей смерти? Такъ, напримѣръ, дѣятель политическій старается провести въ жизнь извѣстныя улучшенія, общественныя реформы, вовсе не обольщая себя надеждою, что онъ доживетъ до ихъ осуществленія и насладится плодами своихъ усилій. Филантропъ учреждаетъ различныя благотворительныя заведенія, школы, путемъ предсмертнаго завѣщанія, вовсе не думая видѣть самъ осуществленіе своихъ желаній. Если-бы въ глубинѣ души не лежала тайная увѣренность, что съ этою жизнію не прекращаются ни наши отношенія къ живымъ, ни ихъ къ намъ, то всѣ подобнаго рода дѣйствія были-бы полнѣйшимъ безсмысліемъ. Что намъ за нужда въ добромъ мнѣніи о насъ другихъ, въ благосостояніи или несчастіи остающихся послѣ насъ, въ ихъ благословеніи или проклятіи нашей памяти, если насъ не будетъ и все окончится со смертію?

Мы указали только нѣкоторые факты, относящіеся къ нашему предмету. Внимательный наблюдатель могъ-бы открыть ихъ больше и прослѣдить гораздо глубже и шире тайное и несознаваемое вліяніе идеи безсмертія во многихъ обнаруженіяхъ психической жизни, повидимому, не состоящихъ съ нею въ связи. Онъ нашелъ-бы болѣе или менѣе отдаленное участіе этой идеи во всѣхъ стремленіяхъ умственной и нравственной жизни, гдѣ цѣль ихъ не ограничивается интересами земной

жизни, но лежитъ за предѣлами ея и, слѣдовательно, предполагаетъ увѣренность въ существованіи иной цѣли нашего бытія и иной сферы существованія, чѣмъ жизнь настоящая.

Остановимъ наше вниманіе еще на одномъ, спеціально человѣческомъ отношеніи человѣка къ собственной жизни и смерти. Характеристическая черта этого отношенія есть страхъ смерти и любовь къ жизни. Это чувство не могло-бы достигать въ насъ такой интенсивности и живости, еслибы жизнь человѣка ограничивалась предѣлами земнаго существованія и въ немъ не было, хотя смутной, идеи о какомъ-то особенномъ положеніи его относительно этой жизни. Еслибы человѣкъ былъ увѣренъ, что для него все оканчивается со смертью тѣла, то онъ долженъ бы съ полнѣйшимъ равнодушіемъ относиться къ мысли объ этомъ естественномъ концѣ, еще болѣе,—при бѣдствіяхъ и страданіяхъ этой жизни, превышающихъ сумму наслажденій и удовольствій, онъ долженъ-бы считать смерть не только естественнымъ, но и желаннымъ успокоеніемъ отъ тяготы жизни. Такъ усталый и измученный заботами человѣкъ думаетъ о снѣ не со страхомъ, а съ желаніемъ ускорить минуту покоя и забвенія всего окружающаго. *Я скитаюсь и служу,* говорила жена Іова, *перехожу съ мѣста на мѣсто, изъ дома въ домъ, ожидая, когда зайдетъ солнце, чтобы успокоиться отъ трудовъ моихъ* (Іов. 2, 9). Тоже долженъ былъ сказать и о вѣчномъ закатѣ своей жизни каждый человѣкъ, если-бы внутренній голосъ сознанія не говорилъ иного, что смерть— не упокоеніе вѣчное въ лонѣ небытія, но начало новой жизни. Но на дѣлѣ видимъ иное; страхъ смерти преслѣдуетъ насъ, не смотря на всѣ увѣренія разума и опыта, что это есть естественный, необходимый конецъ нашего бытія; любовь къ жизни не оставляетъ насъ даже и тогда, когда, казалось-бы, жизнь не должна представлять собою ничего привлекательнаго, какъ, напримѣръ, въ бѣдствіяхъ, въ болѣзни, въ старости. Случаи самовольнаго лишенія себя жизни—факты во всякомъ случаѣ ненормальные, исключительные и по большей части результатъ болѣзненнаго психическаго или физическаго состоянія. Самый крайній пессимистъ, вмѣстѣ съ Гартманомъ утверждающій, что существованіе есть страданіе и что небытіе лучше бытія, не рѣшается однако-же быть послѣдовательнымъ и разомъ окончить свое существованіе

путемъ самоубійства. Что̀ значитъ это совершенно, повидимому, противорѣчащее разуму страстное желаніе жить и непонятный страхъ смерти, какъ не то, что человѣкъ инстинктивно чувствуетъ, что жизнь есть его естественное, природное свойство и право, что смерть чужда и противна его природѣ, есть нѣчто неестественное и недолженствующее быть? Отсюда объясняется и спеціально человѣческое отношеніе человѣка къ останкамъ окружающихъ его лицъ. Животное совершенно равнодушно ходитъ около труповъ себѣ подобныхъ, не выражая ни отвращенія, ни страха, ни сожалѣнія; въ отношеніяхъ человѣка къ останкамъ подобныхъ себѣ замѣчается загадочная двойственность, объясняемая только идеею загробной жизни. Съ одной стороны, страхъ и какое-то отвращеніе къ трупамъ, почему нѣкоторыя религіи и прикосновеніе къ нимъ считаютъ оскверненіемъ; съ другой, любовь и почтительное обращеніе съ умершими, какъ съ живыми, украшеніе ихъ останковъ, оказываемыя имъ различныя почести и знаки любви. Въ томъ и другомъ случаѣ выражается одинаково идея загробной жизни: отрицательно — въ сознаніи неестественности, отвращающей ненормальности факта смерти; положительно—въ обращеніи съ умершими, какъ-бы съ живыми, составляющемъ символическую оболочку присущаго уму вѣрованія въ загробную жизнь *).

Указанныя нами явленія психической жизни мы привели не съ тою цѣлью, чтобы ими прямо доказывать истину безсмертія души, но чтобы яснѣе раскрыть всеобщность, глубину и широкое вліяніе на душевную жизнь человѣка безотчетно присущей его уму идеи безсмертія. Представленные нами факты показываютъ именно, что эта идея не есть результатъ какой либо теоретической доктрины философской или религіозной, обязанной своимъ происхожденіемъ одному разуму, ибо въ такомъ случаѣ она исчезала-бы съ отрицаніемъ самой доктрины, какъ своего источника. Напротивъ, мы показали, что эта идея

*) Говоря объ особенномъ отношеніи человѣка къ смерти, не лишнимъ считаемъ припомнить одинъ замѣчательный фактъ изъ психическихъ явленій, сопровождающихъ смерть человѣка. Большая часть умирающихъ въ безсознательномъ состояніи то оправляются и натягиваютъ на себя одежду и покровы, видимо стараясь встать съ постели и уйти, то въ бреду прямо просятся и рвутся куда-то *домой;* это явленіе знаетъ и медицина и считаетъ его самымъ дурнымъ признакомъ болѣзни, предвѣстіемъ смерти.

остается, не смотря на противодѣйствующее, повидимому, ей вліяніе религіозно-философскаго ученія (напр. въ Китаѣ), что вліяніе этой идеи при нѣкоторомъ вниманіи можно прослѣдить въ такихъ явленіяхъ, которыя совершенно независимы отъ какихъ-либо теоретическихъ убѣжденій и потому находятъ себѣ мѣсто даже у тѣхъ лицъ, которыя въ теоріи могутъ отрицать истину безсмертія. И у нихъ, не смотря на такое отрицаніе, многія явленія психической жизни предполагаютъ вліяніе идеи безсмертія и только этимъ вліяніемъ могутъ быть вполнѣ объяснены.

Итакъ, мы теперь твердо установили то положеніе, что идея безсмертія души есть идея *всеобщая*. Что-же теперь ближайшимъ образомъ слѣдуетъ изъ этого положенія?

Прежде всего слѣдуетъ то, что эта идея есть существенная и коренная принадлежность общечеловѣческаго сознанія,—она есть *необходимая* идея. Вслѣдствіе такого своего характера, она не можетъ быть мнѣніемъ, гдѣ-нибудь случайно возникшимъ, кѣмъ-либо случайно пущеннымъ въ ходъ и также случайно распространившимся. Убѣжденіе всеобщее и необходимое не можетъ быть произведеніемъ причинъ случайныхъ, не потому только, что исторически такого происхожденія доказать нельзя, но и по самому характеру этого убѣжденія, какъ всеобщаго. Признавать случайность источникомъ происхожденія всеобщихъ и необходимыхъ понятій разума значитъ подрывать всякое довѣріе къ разуму и къ значенію основанныхъ въ немъ коренныхъ принциповъ нашей умственной и нравственной жизни.

Сказаннымъ нами въ принципѣ уже опровергаются тѣ воззрѣнія на происхожденіе идеи безсмертія, которыя принадлежатъ философамъ, отрицающимъ истину этой идеи и которые думаютъ найти ея источникъ въ различныхъ частныхъ и случайныхъ явленіяхъ человѣческой жизни.

Всматриваясь ближе въ гипотезы, которыми защитники этихъ воззрѣній думаютъ объяснить происхожденіе вѣры въ безсмертіе души, невольно приходимъ къ мысли, что легче болѣе или менѣе сильными возраженіями оспаривать эту истину, чѣмъ найти сколько нибудь удовлетворительный отвѣтъ на дальнѣйшій вопросъ: если убѣжденіе въ безсмертіи души невѣрно, то откуда оно могло возникнуть и какъ распространиться?

Говорятъ: первый источникъ понятія о загробной жизни—нрав-

ственно-политическій. Древніе мудрецы и законодатели, заботясь о распространеніи добрыхъ нравовъ, могли однако-жъ предвидѣть, что ни буква ихъ законовъ, ни внѣшнія принудительныя средства общественной власти, ни уваженіе къ ихъ личности послѣ ихъ смерти, недостаточны сами по себѣ, чтобы навсегда поддержать повиновеніе законамъ, ими установленнымъ. Для охраненія этихъ законовъ они и поставили невидимыхъ и безсмертныхъ стражей — боговъ; предали въ ихъ руки скипетръ, чтобы они могли править не только внѣшними поступками, но и совѣстью людей; возвели ихъ на тронъ, который не могли ниспровергнуть никакіе мятежи и общественные перевороты; вмѣсто-же видимыхъ наградъ, которыми можно пренебрегать, и наказаній, которыхъ можно избѣжать, учредили высшее судилище за предѣлами гроба, страхъ котораго преслѣдовалъ-бы человѣка и тамъ, куда не достигаютъ взоры обыкновеннаго человѣческаго правосудія.

Оставляя въ сторонѣ ту часть этой гипотезы, которая говоритъ о происхожденіи религіи *), замѣтимъ только, что объясненіе происхожденія загробной жизни въ ней столько-же неудачно и столь также противорѣчитъ опыту, какъ и объясненіе вѣры въ Божество. Она предполагаетъ крайнее легковѣріе и тупость людей, которые безъ всякаго основанія вѣрятъ выдумкѣ, для которой у нихъ нѣтъ никакихъ психологическихъ мотивовъ, ни въ области знанія, ни въ области чувствъ и желаній. Указываютъ на неразвитость тѣхъ людей, къ которымъ впервые были обращены рѣчи древнихъ мудрецовъ и законодателей; первобытные народы, говорятъ, тѣже дѣти и, какъ дѣти, легковѣрны и довѣрчивы. Это отчасти вѣрно; но должно помнить, что на ряду съ этою чертою неразвитыхъ людей, повидимому благопріятствующей вѣрѣ въ различныя выдумки, параллельно идетъ другая, крайне ей неблагопріятная. Неразвитый человѣкъ, въ силу самой своей неразвитости, съ трудомъ вѣритъ тому, что ему не можетъ быть эмпирически, наглядно указано; всякая отвлеченная теорія, напримѣръ, загробнаго воздаянія, едва-ли могла быть имъ принята, если-бы была не болѣе, какъ отвнѣ навязанною теоріею и если-бы предрасположенія

*) Разборъ этой теоріи см. въ моей книгѣ: „Религія, ея сущность и происхожденіе“. 1871, стр. 8—15 (Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. II. вып. 1, стр. 92 и слѣд.).

принять ее онъ не находилъ въ своемъ собственномъ сознаніи и въ присущей ему идеѣ загробной жизни. Что-же касается до нравственной цѣли подобной измышленной теоріи, то она скорѣе служила-бы препятствіемъ, чѣмъ поводомъ къ ея распространенію. Человѣкъ, особенно неразвитый, бываетъ иногда легковѣренъ и падокъ къ выдумкѣ, но только тогда, когда эти выдумки бываютъ для него пріятны, оправдываютъ его страсти и не совсѣмъ чистыя желанія и поступки. Но не легко повѣритъ человѣкъ такой выдумкѣ, которая будетъ лежать тяжелымъ гнетомъ на всѣхъ его дѣйствіяхъ и отравлять всѣ его радости страхомъ будущаго суда и воздаянія. Мы видимъ, что люди, пристрастные къ удовольствіямъ земной жизни, всегда болѣе другихъ готовы отвергать истину безсмертія души. При томъ-же, люди грубые, невѣжественные и руководящіеся одною чувственностью, какими они представляются въ разсматриваемой нами гипотезѣ въ эпоху изобрѣтенія религіозныхъ истинъ для обузданія ихъ грубости, едвали-бы стали бояться какого-то будущаго, имъ неизвѣстнаго суда по смерти больше, чѣмъ внѣшнихъ наказаній. Если и теперь часто бываетъ такъ, что страхъ общественнаго мнѣнія и кары правосудія больше обязываетъ къ нравственности, чѣмъ внутренній голосъ совѣсти, тѣмъ болѣе мысль о загробномъ воздаяніи, то, конечно, это явленіе еще болѣе имѣло мѣста въ ту воображаемую эпоху, когда о высшихъ мотивахъ нравственности, по неразвитости людей, не было и рѣчи и когда нужно будтобы было выдумать эти мотивы подъ видомъ ученія о богахъ и о загробной жизни.

Наконецъ, вся эта гипотеза, очевидно, держится на предположеніи крайней неразвитости людей и только при этомъ предположеніи можетъ имѣть нѣкоторую тѣнь вѣроятности. Но за то она и можетъ объяснить только первоначальное появленіе идеи загробной жизни въ кругу крайне неразвитыхъ людей,— не болѣе. Затѣмъ, совершенно непонятно и необъяснимо, какимъ образомъ эта идея, не ограничиваясь однимъ мѣстомъ своего первоначальнаго изобрѣтенія и далекими отъ насъ первобытными временами, распространилась повсюду. Какая сила заставила ее укорениться такъ прочно, что никакое дальнѣйшее развитіе ума въ теченіи столькихъ вѣковъ не въ силахъ было уже ее истребить? Какое очарованіе могло такъ

ослѣпить умы людей, что плодъ хитрости и простодушнаго невѣжества—мысль о безсмертіи усвоена людьми не только простыми, но и образованными, нашла себѣ защиту въ рядахъ самыхъ проницательныхъ и глубокомысленныхъ философовъ? Одно изъ двухъ: или мы должны признать необъяснимую тупость, если не сказать проще,—глупость людей, которые держатся старинной выдумки, которою морочили дикарей, будучи не въ силахъ обнаружить столь наглый обманъ, или въ самомъ существѣ этой мысли есть нѣчто такое, что удовлетворяетъ какой-либо всеобщей потребности человѣческаго духа. Но въ такомъ случаѣ она уже не случайная выдумка, но идея, коренящаяся въ самой природѣ нашего духа.

Менѣе случайное и болѣе естественное основаніе происхожденія идеи безсмертія въ человѣческомъ родѣ нѣкоторые философы думаютъ найти въ общей всѣмъ людямъ привязанности къ жизни. Жизнь, говорятъ, не смотря на всѣ страданія, которыя въ ней приходятся на долю человѣка, все-таки есть самое дорогое для него благо, которое потерять онъ больше всего боится. Человѣку страшна мысль объ уничтоженіи; отсюда естественное желаніе жить вѣчно и мечта о такой вѣчной жизни. Что удивительнаго, что сильное желаніе жить вѣчно, общее всѣмъ людямъ, олицетворилось для нихъ въ представленіи будущей, посмертной жизни? Это представленіе такъ повсюдно и всеобще, такъ устойчиво, что отвѣчаетъ самому задушевному желанію людей: чего мы сильно желаемъ, тому охотно и вѣримъ.

Что въ насъ есть неискоренимое никакими страданіями жизни желаніе жить,—это вѣрно и мы указали на дѣйствительное и глубочайшее основаніе этого желанія въ присущей каждому изъ насъ идеѣ безсмертія. Поэтому объяснять происхожденіе этой идеи изъ желанія жить значитъ давать факту, о которомъ идетъ рѣчь, совершенно превратное толкованіе, такъ какъ не любовь къ жизни производитъ идею безсмертія, а наоборотъ, только этою идеею можно вполнѣ объяснить желаніе жить и страхъ смерти. Въ справедливости этого не трудно убѣдиться, если мы возьмемъ любовь къ жизни саму по себѣ и въ ея отрѣшеніи отъ лежащей въ глубинѣ ея идеи безсмертія.

Если любовь къ жизни не имѣетъ никакого инаго основа-

нія, кромѣ привязанности къ *этой*, земной жизни, то въ высшей степени сомнительно, чтобы отсюда могло образоваться желаніе жизни загробной. Что жизнь будущая не можетъ быть продолженіемъ жизни настоящей, но должна быть совершенно отличною отъ нея, это наглядно доказываетъ самому неразвитому человѣку смерть и разрушеніе тѣла. Поэтому и желаніе продолжить жизнь настоящую за ея предѣлы было бы безумною мечтою, которая могла-бы развѣ, какъ въ Средніе Вѣка, создать попытку отыскать „жизненный элексиръ безсмертія“, но отнюдь не идею безсмертія. Что же касается до жизни будущей въ томъ видѣ, въ какомъ могъ и долженъ былъ ее представлять человѣкъ, именно—какъ противоположность жизни настоящей, то такого рода жизнь можетъ-ли быть и бываетъ-ли предметомъ того сильнаго желанія, о которомъ говоритъ гипотеза,—желанія столь энергическаго, что оно могло превратиться въ увѣренность въ реальномъ существованіи желаемаго? Не много нужно наблюдательности надъ природою человѣка, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно. Конечно, могутъ быть такія возвышенныя личности, которыя, въ сознаніи суетности жизни настоящей и тяготясь узами тѣла, могутъ желать такого состоянія, когда душа, отрѣшившись отъ этихъ узъ, отрѣшится отъ всѣхъ ограниченій чувственности для жизни болѣе совершенной. Положимъ даже, что желаніе выдти изъ темницы тѣла будетъ такъ сильно, что произведетъ людей, подобныхъ нѣкоему Клеону Бероту, о которомъ преданіе говоритъ, будто онъ такъ былъ увлеченъ ученіемъ Платона о загробной жизни, что въ желаніи скорѣе насладиться ею лишилъ себя жизни. Но очевидно, все это будутъ исключенія и при томъ крайне рѣдкія. Всматриваясь ближе въ желанія и стремленія большинства людей, не трудно замѣтить, что такъ называемыя блага міра сего составляютъ болѣе задушевный предметъ ихъ желаній и мечтаній, чѣмъ какое-то неизвѣстное загробное существованіе. Еще болѣе,—если вспомнимъ, что представленіе о такомъ существованіи въ религіозныхъ вѣрованіяхъ обыкновенно соединяется съ мыслію о посмертномъ воздаяніи; если вспомнимъ, что при мысли о подобномъ воздаяніи самый нравственный человѣкъ не можетъ не чувствовать смущенія: то для насъ скорѣе сдѣлается естественнымъ и вѣроятнымъ противоположное предполагаемому

желанію чувство по отношенію къ загробной жизни. Именно, вмѣсто того, чтобы быть предметомъ сильнаго желанія, эта жизнь для большей части людей служитъ предметомъ страха, производитъ впечатлѣніе тяжелое. По логикѣ разсматриваемой нами гипотезы во всѣхъ этихъ случаяхъ (а этихъ случаевъ, какъ легко видѣть, большинство) не могло-бы быть мѣста для вѣры въ загробную жизнь; для нея нѣтъ почвы въ душѣ; нѣтъ желанія такой жизни, нѣтъ и мечты о ней. Но на дѣлѣ мы видимъ иное; даже болѣе,—въ тѣхъ случаяхъ, когда совѣсть не чиста, когда человѣку менѣе желалось-бы дѣйствительности будущей жизни, она тѣмъ сильнѣе выступаетъ предъ его совѣстію со всею силою смущающаго, а не льстящаго его желаніямъ представленія.

Итакъ мысль: чего мы сильно желаемъ, въ то охотно и вѣримъ,—не можетъ имѣть приложенія къ объясненію происхожденія вѣры въ безсмертіе. Въ большей части случаевъ мы могли-бы сказать наоборотъ, что здѣсь мы невольно вѣримъ въ то, чего вовсе не желаемъ.

Еще неосновательнѣе, чѣмъ мысль, будто мы желаемъ загробной жизни, то предположеніе разсматриваемой нами гипотезы, будто сильное желаніе чего-либо, мечта о желаемомъ можетъ превратиться въ увѣренность въ осуществленіе нашей мечты,—въ частности, сильное желаніе жить вѣчно (положимъ, въ насъ оно есть)—во всеобщую вѣру въ безсмертіе души. Такое предположеніе рѣшительно противорѣчитъ опыту. Есть много людей, для которыхъ деньги, почести, чувственныя удовольствія составляютъ величайшее счастіе жизни; такіе люди могутъ страстно желать всего этого, мечтать о томъ, воображать себя богатыми, знатными, пользующимися всѣми удовольствіями жизни. Но такія мечты, какъ бы онѣ живы ни были, на какомъ-бы сильномъ желаніи ни основывались, всегда останутся мечтами, ясно сознаваемыми и развѣ сумасшедшій можетъ увѣрить себя, что онъ непремѣнно будетъ богатъ, знатенъ и пр. Точно также и мечта о загробной жизни, какимъ-бы сильнымъ желаніемъ ея ни возбуждались, всегда оставалась-бы для человѣка мечтою, неосуществимость которой онъ ясно сознавалъ бы, если-бы идея безсмертія не утверждалась на какомъ-либо болѣе прочномъ основаніи.

Нѣкоторые философы, отвергающіе истину безсмертія души, думаютъ найти достаточное объясненіе происхожденія ея въ

характеристическомъ свойствѣ той душевной способности, которую мы называемъ памятью. Опытъ показываетъ, что мы никакъ не можемъ представить себя не существующими; не смотря на самую очевидную истину, что мы умремъ и изчезнемъ, въ нашихъ мысляхъ мы не можемъ освободиться отъ иллюзіи продолженія собственнаго бытія. Эта психологическая иллюзія, служащая первоначальнымъ источникомъ идеи безсмертія, въ сущности есть не что иное, какъ простое дѣйствіе памяти. Человѣкъ постоянно помнитъ о себѣ, о своемъ *я*, при всѣхъ своихъ мысляхъ, чувствованіяхъ, дѣйствіяхъ, а привычка постоянно помнить о себѣ, сознавать себя существующимъ, легко превращается въ мысль о неуничтожимости нашего *я*. Это иллюзорное „требованіе непрерывности существованія“ человѣкъ затѣмъ легко переноситъ отъ себя и на окружающіе его предметы. Они исчезаютъ; но пока онъ помнитъ о нихъ и чѣмъ болѣе помнитъ, тѣмъ прочнѣе существуютъ они для его мысли. Но болѣе всего сохраняются въ его памяти окружающіе его люди; онъ ихъ любилъ или ненавидѣлъ, помнилъ долѣе всего остальнаго и потому, пока помнилъ, допускалъ ихъ существованіе. Они для него были послѣ ихъ смерти невидимы, скрывались, были гдѣ-то далеко, но тѣмъ не менѣе существовали. Съ ихъ существованіемъ связано было удержаніе прежней формы; но въ памяти образы блѣднѣютъ; поэтому и форма умершихъ въ мнѣахъ о смерти должна быть менѣе видна, чѣмъ при жизни; она должна получить туманность, прозрачность, которая и осталась за привидѣніями. Но всѣ подобныя представленія, заключаетъ одинъ изъ отечественныхъ защитниковъ подобной гипотезы, первая мысль о которой принадлежитъ Фейербаху, основанная на „требованіи непрерывности, присущемъ человѣческой мысли“, принадлежитъ еще неразвитымъ обществамъ. „Въ послѣдствіи, въ періодъ научной критики, человѣкъ становится на сторожѣ противъ подобныхъ представленій и видитъ въ ихъ согласіи съ его психологическими требованіями аргументъ противъ ихъ реальности“ *).

Итакъ понятіе о загробной жизни объявляется не имѣю-

*) Энцикл. словарь. С. П. Б. 1861—1862. Т. 11, статья: *Адъ*. Ср. L. Feuerbach's Werke. 1850. T. III. Die Unsterblichkeitsfrage, 263 и слѣд.

щимъ реальности предъ судомъ научной критики; но, повидимому, защитники разсматриваемой нами гипотезы происхожденія вѣры въ безсмертіе не очень сильны въ этой критикѣ, потому что въ защиту своего мнѣнія приводятъ такой психологическій фактъ, который при ближайшемъ анализѣ оказывается говорящимъ противъ него.

Этотъ фактъ—такъ называемое „требованіе непрерывности существованія", присущее человѣческой мысли. Дѣйствительно, для насъ очень трудно, почти невозможно представить себя несуществующими. Человѣкъ можетъ теоретически отрицать свое существованіе послѣ смерти, но, тѣмъ не менѣе, онъ никакъ не можетъ вообразить себя уничтожившимся. Въ самой мысли о своемъ несуществованіи онъ все-таки будетъ представлять себя-же несуществующимъ; онъ никакъ не можетъ отрѣшиться отъ своего индивидуальнаго *я*. Отъ этого неискоренимаго сознанія продолжаемости нашего личнаго *я* не могутъ освободиться даже тѣ системы, которыя въ теоріи отрицаютъ самостоятельность личности и признаютъ исчезновеніе нашего *я* въ абсолютномъ послѣ смерти. „Едва-ли, справедливо замѣчаетъ Шеллингъ, какой-либо мечтатель могъ-бы удовлетвориться мыслію о поглощеніи себя въ безднѣ Божества, еслибы онъ не поставлялъ всегда на мѣстѣ Божества свое собственное *я*. Едва-ли бы мистикъ могъ допустить мысль о своемъ уничтоженіи въ Богѣ, если-бы онъ не мыслилъ постоянно какъ субстратъ уничтоженія опять свое собственное *я*. Эта необходимость повсюду мыслить самого себя, выручавшая многихъ мечтателей, выручала и Спинозу. Въ то время, когда онъ созерцалъ себя уничтожившимся въ абсолютномъ объектѣ, онъ созерцалъ однако-же самого себя; онъ не могъ мыслить себя уничтожившимся, не мысля въ тоже время себя существующимъ" *).

Такимъ образомъ въ душѣ человѣка дѣйствительно есть „требованіе непрерывности существованія". Относясь ближайшимъ образомъ къ нашему собственному *я*, оно по аналогіи переносится и на другихъ людей; мы не только себя, но и другихъ склонны почитать неуничтожаемыми, безсмертными.

Отъ чего происходитъ такое требованіе? Какой его смыслъ

*) Briefe über Dogm. u. Kritik. 8. Brief. S. 167.

и значеніе? Защитники разсматриваемой нами гипотезы объясняютъ его нашимъ постояннымъ памятованіемъ о себѣ. Не станемъ говорить о коренной психологической ошибкѣ разсматриваемой нами гипотезы, о томъ, что въ ней фактъ самосознанія отожествляется съ дѣйствіемъ памяти и производится изъ нея. Даже и при такомъ объясненіи самосознанія не трудно замѣтить, что постоянное памятованіе о себѣ вовсе не заключаетъ въ себѣ необходимости представленія о вѣчномъ существованіи насъ самихъ. Изъ того, что человѣкъ помнитъ себя съ тѣхъ поръ какъ сознательно существуетъ, ни сколько не слѣдуетъ, чтобы онъ долженъ былъ представлять себя не только существовавшимъ въ прошедшемъ, но и имѣющимъ существовать въ посмертномъ будущемъ. По психологической теоріи нашей гипотезы, какъ и сама она то признаетъ, чѣмъ дольше человѣкъ помнитъ о какомъ-либо предметѣ, тѣмъ больше шансовъ, что онъ будетъ представлять его вѣчно пребывающимъ; на этомъ основаніи себя, какъ предметъ, который онъ постояннѣе всего помнитъ, онъ и склоненъ считать вѣчнымъ. Но въ числѣ окружающихъ человѣка предметовъ есть множество такихъ, которые существуютъ также давно и постоянно, какъ и самъ онъ; о нѣкоторыхъ онъ знаетъ, что они существовали задолго до него и будутъ существовать послѣ него. Отчего же онъ не предрасположенъ почитать ихъ вѣчными, „непрерывно продолжающимися“, какъ себя самого? Отчего онъ не считаетъ вѣчными дома города, въ которомъ живетъ и которые несомнѣнно его переживутъ, деревьевъ, его окружающихъ и т. п.? Въ немъ не только нѣтъ такого предрасположенія, но, напротивъ, и на основаніи опыта, и на основаніи размышленія онъ твердо убѣжденъ, что рано или поздно они будутъ имѣть конецъ. И это убѣжденіе такъ твердо, что простирается съ одинаковою силою и на тѣ предметы, ни начала, ни конца которыхъ онъ эмпирически не видитъ и которые вправѣ-бы считать вѣчными. Онъ можетъ представить (и въ своихъ религіозныхъ и философскихъ теоріяхъ представляетъ) имѣющее послѣдовать уничтоженіе солнца, луны, окружающаго міра,—вообще самыхъ устойчивыхъ предметовъ, несмотря на постоянное, не только личное, но и общечеловѣческое памятованіе о нихъ. Далѣе, онъ легко можетъ представить, въ чемъ убѣжденъ и на основаніи опыта, несуще-

ствованіе собственнаго своего организма съ разрушеніемъ его смертью, не смотря на то, что онъ постоянно помнитъ о немъ въ теченіи всей своей жизни, и, по разсматриваемой нами гипотезѣ, долженъ бы и его представлять вѣчно существующимъ, безсмертнымъ такъ же, какъ и свое внутреннее, духовное *я*. Наконецъ, еслибы мысль о непрерывности собственнаго существованія была необходимою иллюзіею продолжительнаго памятованія о себѣ, то нѣтъ никакого основанія, почему-бы она должна была простираться только на будущее, а не на прошедшее,—почему-бы человѣкъ съ такою же необходимостью не представлялъ себя существовавшимъ до рожденія, съ какою воображаетъ себя существующимъ послѣ смерти?

Все это ясно показываетъ что идея безсмертія души не можетъ быть слѣдствіемъ иллюзіи, проистекающей отъ постояннаго нашего памятованія о себѣ и не имѣетъ съ нею ничего общаго. Что касается до естественнаго будто-бы перенесенія этой иллюзіи отъ насъ самихъ на другихъ окружающихъ насъ лицъ, до необходимости представлять не только себя, но и другихъ существующими послѣ смерти тѣла, то она рѣшительно не оправдывается даже съ точки зрѣнія разсматриваемой нами гипотезы. Положимъ, въ силу постоянной памяти о себѣ, мы склонны почитать себя вѣчными; но что вынуждаетъ насъ къ такому-же представленію и о другихъ людяхъ? Мы, говорятъ, помнимъ о нихъ, по тѣсной связи съ ними, долѣе всего остальнаго и потому, пока помнимъ, допускаемъ ихъ существованіе. Но болѣе, чѣмъ бывшихъ и исчезнувшихъ людей, мы помнимъ многіе окружающіе насъ предметы, которые постояннымъ присутствіемъ ежеминутно, такъ сказать, навязываются намъ на память; но почитаемъ-ли мы ихъ вѣчными? Изъ людей мы особенно живо и болѣе другихъ помнимъ только близкихъ къ намъ лицъ; отъ чего-же не только ихъ, но и всѣхъ другихъ мы склонны почитать существующими послѣ смерти?

Наконецъ, главный недостатокъ разсматриваемой нами гипотезы въ томъ, что она не можетъ объяснить, какимъ образомъ психологическая иллюзія, склонность представлять исчезнувшіе предметы существующими, пока мы о нихъ помнимъ, можетъ обратиться въ увѣренность въ реальномъ существованіи этихъ предметовъ. По исчезновеніи предметовъ (будутъ-ли то окружавшіе насъ люди или другіе предметы) остается въ насъ

представленіе, воспоминаніе о нихъ; пока мы помнимъ о нихъ,— какъ соглашается и гипотеза,—они существуютъ *для нашей мысли*. Но въ этомъ признаніи заключается и опроверженіе ея; ибо при этомъ воспоминаніи каждый изъ насъ ясно сознаетъ, что извѣстный предметъ былъ дѣйствительно, но теперь его нѣтъ; онъ существуетъ только для мысли, представленія, а не на самомъ дѣлѣ; только сумасшедшій можетъ представлять исчезнувшіе предметы, о которыхъ онъ помнитъ и пока помнитъ, существующими внѣ его реально. Такъ дѣйствуетъ память; отсюда очевидно, что между двумя психическими фактами: памятью объ исчезнувшихъ предметахъ и требованіемъ непрерывности нашего и другихъ существованія, которые считаются тожественными, нѣтъ ничего общаго. Поэтому, если бы мысль о загробномъ существованіи была простымъ феноменомъ памяти, то и оставалась-бы только такимъ феноменомъ; воспоминаніе объ умершихъ (существованіе въ мысли) никогда не могло-бы превратиться въ увѣренность въ ихъ дѣйствительномъ существованіи.

Итакъ, въ представленной нами гипотезѣ вѣрнымъ и твердымъ остается только одинъ фактъ—невозможность представить себя несуществующимъ. Но если оставимъ въ сторонѣ перетолкованіе этого факта, какое онъ получаетъ въ гипотезѣ, то мы увидимъ въ немъ нѣчто несравненно болѣе важное, чѣмъ простой феноменъ памяти. Этотъ фактъ есть явленіе специфически человѣческое; память есть и у животныхъ, но у нихъ нѣтъ никакого побужденія ни себя, ни подобныхъ себѣ представлять существующими послѣ смерти. Какъ специфическое обнаруженіе высшей, разумной природы человѣка, онъ выражаетъ не что иное, какъ внутреннее и глубочайшее сознаніе этой природы объ одномъ изъ существенныхъ своихъ свойствъ. Какъ душа наша не можетъ представить себя сложенною изъ отдѣльныхъ пространственныхъ частей, не можетъ представить свои мысли, чувства, желанія имѣющими цвѣтъ, запахъ и др. матеріальныя свойства, такъ точно не можетъ представить себя разлагающеюся на части, уничтожаемою, какъ тѣло, несуществующею. Итакъ эта невозможность въ сущности есть не что иное, какъ инстинктивное выраженіе присущей намъ идеи безсмертія, которая и требуетъ, чтобы мы представляли себя и подобныхъ себѣ существующими не только здѣсь, но и за гробомъ.

Такимъ образомъ психологическій фактъ, на который ссылается наша гипотеза, при внимательномъ анализѣ его, приводитъ къ заключенію, противоположному тому, какое изъ него выводятъ. Онъ служитъ скорѣе подтвержденіемъ истины безсмертія души, чѣмъ ея опроверженіемъ, и въ согласіи этой истины съ психическими требованіями, вопреки мнѣнію защитниковъ этой гипотезы, истинно научная критика должна видѣть аргументъ въ пользу, а не противъ ея.

Остановимъ наше вниманіе еще на одномъ объясненіи происхожденія вѣрованія въ загробную жизнь, принадлежащемъ извѣстному современному философу Спенсеру, раздѣляемому Лёббокомъ и др. *). Источникъ этого вѣрованія они думаютъ находить въ простомъ фактѣ сна и сновидѣній. Для первобытнаго, мало развитаго человѣка сонъ и сновидѣнія представляютъ собою нѣчто очень загадочное, невольно обращающее на себя его вниманіе. Во снѣ онъ часто видитъ, что находится въ какихъ-то другихъ мѣстахъ, далеко отъ своего ложа и т. п. Между тѣмъ онъ видитъ, что въ тоже время онъ оставался на томъ-же мѣстѣ, гдѣ заснулъ; въ этомъ убѣждаютъ его и свидѣтельства окружающихъ и то обстоятельство, что проснувшись онъ лежитъ на томъ мѣстѣ, гдѣ заснулъ. Чѣмъ объяснить это явленіе? Самое простое объясненіе для него то, что онъ одновременно былъ здѣсь и блуждалъ въ другомъ мѣстѣ, т. е. что онъ имѣетъ въ себѣ двѣ индивидуальности, изъ которыхъ одна по временамъ можетъ оставлять другую и потомъ возвращаться назадъ. Отсюда первоначально и возникаетъ мысль о „другомъ нашемъ *я*“, которое можетъ на время разлучаться съ тѣломъ,—мысль, которая укрѣпляется въ дикарѣ и другими аналогичными съ сномъ явленіями, каковы, напримѣръ: обмороки, каталепсіи, галлюцинаціи. Отсюда не далекъ уже переходъ и къ мысли о возможности независимаго отъ тѣла продолженія бытія нашего другаго *я*,—о загробной жизни. Въ этой мысли укрѣпляютъ дикаря и сновидѣнія, въ которыхъ онъ видитъ во снѣ не только себя, но и другихъ лицъ. Рядомъ съ вѣрованіемъ, что все видѣнное во снѣ происходило на самомъ дѣлѣ, естественно возникаетъ вѣ-

*) Ученіе Спенсора изложено въ его: Principien d. Sociologie, übers. v. Vetter. S. 143 и сл.

рованіе въ реальное бытіе видѣнныхъ во снѣ лицъ и предметовъ. Такими лицами могли быть и покойники; чѣмъ ближе стоялъ къ живымъ умершій по отношеніямъ, напримѣръ, дружбы, родства, извѣстности, тѣмъ болѣе поражала воображеніе и чувство живыхъ его смерть, тѣмъ чаще и яснѣе онъ являлся во снѣ; живость сновидѣній могла доходить до галлюцинацій, а вмѣстѣ съ тѣмъ сильнѣе могла укрѣпляться увѣренность, что покойникъ въ дѣйствительности не исчезъ; разрушено его тѣло, но живетъ его другое *я*; его фантомъ, тѣнь живетъ гдѣ-то далеко и по временамъ является людямъ.

Произвольность этого объясненія происхожденія вѣры въ загробную жизнь такъ очевидна, что мы не стали-бы и упоминать объ немъ, если-бы его не раздѣляли столь извѣстные ученые, какъ напр. Спенсеръ. Все оно (какъ и вообще все его ученіе о происхожденіи первобытныхъ вѣрованій) держится на предположеніи совершенной противоположности мышленія первобытнаго человѣка, дикаря и человѣка цивилизованнаго. Въ наше время слишкомъ злоупотребляютъ понятіемъ о первобытномъ человѣкѣ и его крайней неразвитости. Приписавъ измышленному ими первобытному человѣку какое-нибудь крайне нелѣпое представленіе, въ отстраненіе всякаго сомнѣнія обыкновенно оговариваются: конечно, подобная нелѣпость не мыслима теперь, но нужно вспомнить тѣ времена и т. п.,—и все нелѣпое оказывается возможнымъ. Но не до такой-же однако степени глупъ дикарь, какъ воображаютъ, чтобы все немыслимое для насъ было для него мыслимо. Разсказы путешественниковъ говорятъ иное; отвѣты дикарей миссіонерамъ заключаютъ въ себѣ не только пониманіе отвлеченныхъ идей и того, что имъ говорятъ, но и способность критически обсуждать сказанное и дѣлать возраженія, хотя форма какъ пониманія, такъ и возраженія иногда довольно наивна.

Потому мы считаемъ совершенною клеветою на дикаря и первобытнаго человѣка то увѣреніе, будто онъ не способенъ различать сны отъ дѣйствительности и поэтому считаетъ за дѣйствительное выхожденіе свое изъ тѣла и блужданіе во образѣ другаго *я* сновидѣнія, въ которыхъ является дѣйствующимъ лицомъ онъ самъ; точно также, будто онъ принимаетъ за дѣйствительныя явленія умершихъ видѣнія во снѣ другихъ близкихъ къ нему лицъ. Если-бы въ немъ и зародилась такая

по-истинѣ дикая мысль, то ежедневный опытъ сейчасъ-бы показалъ ему ея несостоятельность,---показалъ-бы также, какъ и каждому изъ насъ, что сонъ есть сонъ, а не дѣйствительность. Примѣръ дѣтей (аналогію съ которыми дикаря и первобытнаго человѣка вполнѣ признаютъ защитники разсматриваемой нами гипотезы) ясно показываетъ, что такое смѣшеніе не мыслимо даже при самомъ маломъ развитіи умственныхъ способностей. Дѣти и безъ особеннаго вразумленія и наставленія отличаютъ сны отъ дѣйствительности и воспитателямъ не представляется случая опровергать и искоренять существующее въ нихъ убѣжденіе, будто все, что они видѣли во снѣ, существуетъ и на яву. Да и едва-ли найдется гдѣнибудь такой неразвитый дикарь, который всѣ свои похожденія во снѣ считалъ-бы дѣйствительными похожденіями своего *я,* на время отдѣлившагося отъ тѣла, и свои фантастическія грезы---дѣйствительными событіями; такой дикарь и въ средѣ дикарей прослылъ-бы за сумасшедшаго.

Все это показываетъ полную несостоятельность мнѣнія, будто вѣрованіе въ возможность собственнаго и другихъ людей существованія по смерти тѣла обязано своимъ происхожденіемъ сновидѣніямъ. Мысль объ отличіи души отъ тѣла и о возможности существованія первой по разрушеніи послѣдняго имѣетъ свой самостоятельный источникъ въ сознаніи человѣка. Проистекая изъ этого источника, она въ свою очередь конечно можетъ вліять и на истолкованіе человѣкомъ различныхъ сновидѣній; убѣжденный въ загробномъ существованіи умершихъ лицъ можетъ иногда считать видѣніе имъ во снѣ этихъ лицъ или въ экстатическомъ состояніи дѣйствительными явленіями ихъ. Но такое мнѣніе можетъ быть только *слѣдствіемъ* существующаго уже въ душѣ понятія о загробной жизни и никакъ не его *причиною.*

Нужно-ли говорить о томъ, что представленная нами гипотеза, какъ и всѣ подобныя, ищущія начала коренныхъ убѣжденій человѣчества во тьмѣ невѣжества и неразвитости первобытныхъ людей, нисколько не можетъ объяснить устойчивости существованія и повсемѣстности распространенія этого убѣжденія? Если и возможно объясненіе происхожденія мысли о безсмертіи изъ сновидѣній, то, очевидно, только въ приложеніи къ тому младенческому состоянію человѣчества, когда оно

будто не догадывалось еще, что сонъ есть сонъ, а не дѣйствительность. Но какъ скоро человѣкъ, при большей зрѣлости мысли, убѣдился, что сны не болѣе какъ пустыя грезы фантазіи, то должна-бы исчезнуть и основанная на противуположномъ мнѣніи вѣра въ возможность загробной жизни. Но вѣра въ безсмертіе души существовала и существуетъ совершенно независимо отъ того или инаго понятія о значеніи сновидѣній, чѣмъ ясно и показываетъ, что коренной источникъ ея вовсе не тамъ, гдѣ ищетъ его Спенсеръ.

Несостоятельность главныхъ мнѣній о происхожденіи идеи безсмертія души, принадлежащихъ философамъ, отвергавшимъ ея истину, еще болѣе убѣждаетъ насъ въ томъ, основанномъ на всеобщности ея, фактѣ, что эта идея, не происходя отъ причинъ случайныхъ, есть коренная, необходимая принадлежность нашего разума. Что-же ближайшимъ образомъ слѣдуетъ изъ этого факта?

Идея, составляющая коренную принадлежность нашего разума, не можетъ быть какимъ-либо обманчивымъ или случайнымъ явленіемъ въ нашей душѣ. Всеобщность и необходимость какого-либо понятія въ нашемъ умѣ можетъ быть объяснена только двумя предположеніями: или это понятіе заключаетъ само въ себѣ истину и убѣдительность, необходимо вынуждающую всеобщее признаніе; или оно потому всеобще, что хотя и не заключаетъ въ себѣ объективной истины, но по крайней мѣрѣ имѣетъ необходимость субъективную, удовлетворяетъ какимъ-либо существеннымъ потребностямъ нашего духа.

Что касается до насъ, то изъ этихъ двухъ предположеній мы вправѣ были-бы безъ дальнѣйшихъ разсужденій отвергнуть послѣднее и въ самой необходимости понятія о безсмертіи души видѣть ручательство его истины. Ибо трудно представить, чтобы что-нибудь само по себѣ ложное могло быть существенно необходимымъ для человѣческаго духа, чтобы понятіе, не заключающее въ себѣ реальной истины, имѣло разумное значеніе въ жизни человѣчества. Потому самому, что понятіе о безсмертіи души есть всеобще-необходимое, нельзя допустить, чтобы оно было не истиннымъ, чтобы для человѣка въ какомъ-бы то ни было отношеніи были необходимы ложь и самообольщеніе.

Но мы знаемъ, что есть философскія системы, различающія

истину объективную, саму въ себѣ, и истину субъективную, для нашего пониманія,—системы, различающія вещи сами по себѣ и вещи, какъ онѣ намъ кажутся по законамъ и формамъ нашего познанія. По такому способу различенія истины различается и необходимость понятій; понятіе можетъ быть необходимо потому, что оно выражаетъ необходимую истину; и оно можетъ быть необходимымъ потому только, что выражаетъ собою необходимый или единственно возможный для нашего разума способъ пониманія какого-либо предмета; реальная-же истина можетъ въ немъ и содержаться и нѣтъ. Необходимость понятія для мышленія, какъ учитъ Кантъ, не доказываетъ еще реальности самаго предмета понятія внѣ нашего мышленія. При такомъ положеніи дѣла, мы, прежде чѣмъ изъ всеобщности и необходимости идеи безсмертія выводить заключеніе объ ея истинѣ, должны еще рѣшить: не есть-ли эта идея только субъективно-необходимое понятіе? не условливается-ли она какими-либо требованіями нашего теоретическаго или практическаго разума для достиженія цѣлей ихъ дѣятельности и удовлетвореніемъ этихъ требованій не ограничивается-ли все ея значеніе?

а) Не есть-ли понятіе о безсмертіи выраженіе какого-либо необходимаго субъективнаго требованія знанія? Останавливаясь на познаніи самомъ въ себѣ, безъ отношенія его къ нравственности и другимъ интересамъ жизни, мы не находимъ, чтобы въ области нашего мышленія понятіе о безсмертіи было такимъ понятіемъ, съ отсутствіемъ котораго разрушался-бы весь строй нашего знанія, чтобы мы не могли мыслить о вещахъ иначе, какъ представляя душу безсмертною, словомъ,—чтобы это понятіе служило какимъ-либо принципомъ или регулятивнымъ началомъ познанія. Въ сферѣ знанія понятіе о безсмертіи можетъ необходимо слѣдовать изъ различной связи другихъ нашихъ понятій; но само по себѣ оно не есть апріорное условіе и основаніе связи нашихъ понятій. По самому свойству нашего познанія, при разсматриваніи явленій міра въ ихъ взаимной причинной связи, мы конечно не можемъ продолжить эту преемственность причинъ и дѣйствій въ безконечность; мы должны остановиться на какой-либо первой причинѣ, положить начало, точку отправленія для нашихъ изслѣдованій. Здѣсь еще мы можемъ съ нѣкоторымъ правомъ придти къ вопросу,

къ которому пришелъ Кантъ: не есть-ли идея Божества,— понятіе предѣла всѣхъ вещей,—субъективно-необходимое только требованіе ума, который по своей ограниченнности долженъ-же положить гдѣ-нибудь предѣлъ и первое начало явленія, чтобы не идти въ безконечность? Но ясно, что даже самый вопросъ подобнаго рода не можетъ быть приложенъ къ понятію безсмертія души безъ того, чтобы мы тотчасъ не отвѣчали на него отрицательно. О мірѣ и о всемъ существующемъ мы можемъ мыслить не иначе, какъ предположивши начало міра, какъ предѣлъ явленій; идея начала и первой причины, слѣдовательно, существенно необходима для нашего мышленія. Но очевидно, что мы можемъ раціонально мыслить о мірѣ и не признавая душу безсмертною; строй нашихъ познаній, ихъ связь и научность отъ этого не пострадаютъ; мы можемъ представить себя несуществующими безъ всякаго вреда для нашего мышленія о мірѣ, тогда какъ не можемъ представить безконечную преемственность причинъ и дѣйствій, не остановившись на чемъ-нибудь первомъ. Итакъ, идея безсмертія не есть необходимое субъективное требованіе теоретическаго знанія, не есть регулятивная его идея, въ смыслѣ Канта, какова напр. у него идея абсолютной причины, субстанціи, абсолютнаго цѣлаго.

б) Но въ такомъ случаѣ, не будучи необходимымъ субъективнымъ понятіемъ теоретическаго разума, не есть ли идея безсмертія необходимое требованіе разума практическаго; иначе,—понятіе необходимое для состоятельности нашей нравственности? Извѣстно, что Кантъ, отвергнувъ теоретическую истину идей, именно и признавалъ идею безсмертія души, вмѣстѣ съ идеею Божества, необходимымъ постулятомъ нравственности. Такъ какъ для осуществленія нравственности мы должны признать возможнымъ достиженіе ея цѣли — высочайшаго блага, а это благо не достижимо въ жизни настоящей, то должно признать жизнь будущую, а съ нею и высочайшее Существо, которое соразмѣряло бы степень блаженства съ мѣрою достоинства людей. Извѣстно также и то, что Кантъ нравственнымъ постулятамъ приписывалъ гораздо больше значенія, чѣмъ теоретическимъ идеямъ ума и потому считалъ первыя достаточно твердыми основаніями для вѣры въ бытіе Бога и безсмертіе души, хотя законность такого предпочтенія

нравственныхъ постулятовъ идеямъ и не доказана имъ удовлетворительно. Такъ какъ то обстоятельство, что понятіе о безсмертіи есть необходимое требованіе нравственности, по мнѣнію самого Канта, не только не ослабляетъ его значенія, но напротивъ служитъ надежнымъ основаніемъ вѣры въ его истину, то очевидно, что даже утвердительный отвѣтъ на предложенный нами вопросъ: не есть ли идея безсмертія необходимое предположеніе нравственности, нисколько не можетъ колебать выведеннаго нами заключенія о ея истинѣ. Но такой утвердительный отвѣтъ, не смотря на то, что онъ благопріятенъ нашему заключенію, не былъ бы согласенъ съ истиною. Не смотря на тѣсную связь истины безсмертія души съ нравственностью, нельзя назвать нравственное чувство или практическій разумъ единственнымъ ея источникомъ. Ибо въ такомъ случаѣ мы должны бы предположить, что сознаніе нравственныхъ истинъ предшествуетъ въ человѣческомъ родѣ возникновенію истины безсмертія души. Но подобное предположеніе рѣшительно противорѣчило бы опыту, который показываетъ существованіе идеи загробной жизни при самомъ маломъ развитіи нравственныхъ понятій, напримѣръ у нѣкоторыхъ дикарей. Кромѣ того, производя идею безсмертія изъ нравственныхъ понятій, мы должны бы предположить, что эти понятія достигли до такой степени ясности и отчетливости, что вызвали нужду въ дополненіи ихъ ученіемъ о безсмертіи души. Не говоримъ о томъ способѣ выведенія этого ученія изъ нравственнаго сознанія, какой представленъ у Канта. Этотъ способъ, очевидно, есть дѣло мыслящаго и рефлектирующаго надъ этимъ сознаніемъ ума, а не дѣйствительный процессъ возникновенія идеи безсмертія въ человѣкѣ; онъ основывается на отвлеченной мысли о сущности высочайшаго блага, какъ соединеніи святости и блаженства, о невозможности осуществленія перваго элемента безъ предположенія безконечнаго времени усовершенствованія въ добрѣ и пр. Если мы даже значительно упростимъ, такъ сказать, этотъ способъ, то и тогда должны предположить въ человѣкѣ предшествующее ясное понятіе о цѣли человѣческой жизни и о недостижимости этой цѣли въ настоящей жизни и о необходимости для осуществленія ея допустить жизнь будущую. Но очевидно, что такой процессъ размышленія предполагаетъ значительное уже умственное раз-

витіе, недоступное тѣмъ стадіямъ культуры, на которыхъ однако же мы встрѣчаемъ представленіе о загробной жизни. Если бы идея безсмертія образовалась путемъ рефлексіи надъ содержаніемъ нравственнаго сознанія, то она осталась бы только теоретическою мыслію ограниченнаго числа философовъ, а не была бы всеобщимъ достояніемъ человѣческаго рода на всѣхъ ступеняхъ его умственнаго развитія. Не говоримъ о томъ, что, считая идею безсмертія результатомъ только нравственныхъ идей, мы недостаточно обезпечимъ ея истину, потому что и почитающіе ее вымысломъ жрецовъ и законодателей, какъ мы видѣли, также находятъ ея источникъ въ нравственной области, въ желаніи благоразумныхъ людей посредствомъ этого вымысла придать большую силу и обязательность нравственнымъ предписаніямъ. Изъ всего этого видно, что идея безсмертія души не можетъ быть нравственнымъ только постулятомъ, но одновременно возникаетъ и развивается со всѣми высшими идеями человѣческаго духа, нравственными и религіозными.

Итакъ, если теперь понятіе безсмертія души не есть понятіе только субъективно-необходимое, самая субъективность котораго не ручается еще за его объективную достовѣрность, то мы вполнѣ безопасно можемъ возвратиться къ первому нашему выводу, что всеобщность и необходимость этого понятія доказываетъ его истину.

Такимъ образомъ мы теперь видимъ, къ чему привелъ насъ анализъ понятія о безсмертіи души; онъ привелъ насъ къ непосредственному доказательству истины безсмертія души изъ самаго понятія безсмертія,—доказательству, которое можетъ быть формулировано такъ: понятіе о безсмертіи души есть понятіе всеобщее и необходимое; какъ такое, оно не можетъ быть случайнымъ произведеніемъ фантазіи, мысли или чувства; оно не можетъ быть такъ же субъективно-необходимымъ требованіемъ нашего познанія или постулятомъ только нашей нравственности; слѣдовательно, оно есть непосредственное, апріорное сознаніе нашею душею своего реальнаго свойства,—иначе, есть *идея* безсмертія. Но идеямъ нашего ума, какъ необходимымъ понятіямъ, принадлежитъ объективная истина; поэтому самое существованіе въ насъ идеи безсмертія служитъ уже доказательствомъ ея истины.

Въ началѣ нашего изслѣдованія о безсмертіи души мы замѣтили, что ученіе объ этомъ предметѣ основывается на нѣкоторыхъ *предположеніяхъ*, которыя должны быть утверждены или признаны за истинныя въ предшествующихъ этому ученію философскихъ изслѣдованіяхъ. Очевидно, что такимъ предположеніемъ для настоящаго доказательства служитъ вторая его посылка,—мысль, что необходимымъ понятіямъ нашего ума (идеямъ) соотвѣтствуетъ дѣйствительность. Эта мысль въ свою очередь есть результатъ той теоріи познанія, которая вопреки сенсуализму и одностороннему эмпиризму утверждаетъ, что не однимъ только эмпирическимъ представленіямъ внѣшняго опыта соотвѣтствуютъ дѣйствительные объекты, но и раціональнымъ, независящимъ отъ опыта, понятіямъ и идеямъ нашего ума. Дѣйствительно существуетъ не только то, что эмпирически представляется, но и то, что раціонально мыслится какъ сущее, на основаніи необходимыхъ требованій нашего разума. Поэтому и идея безсмертія, какъ скоро доказано, что она есть необходимая идея нашего ума, самымъ существованіемъ своимъ въ нашемъ духѣ завѣряетъ свою истину.

Проводя параллель между доказательствами безсмертія души и доказательствами бытія Божія, представленное нами доказательство мы можемъ назвать *онтологическимъ*, какъ такое, въ которомъ изъ существованія въ нашемъ умѣ понятія о предметѣ выводится его истина. Какъ анализъ идеи Божества приводитъ насъ къ заключенію, что эта идея, не будучи произведеніемъ причинъ случайныхъ и частныхъ, можетъ произойти только отъ дѣйствія на нашъ духъ реальнаго, соотвѣтствующаго ей объекта и самымъ своимъ существованіемъ въ насъ завѣряетъ истину этого объекта, такъ и здѣсь, анализъ идеи безсмертія, показывая невозможность случайнаго ея происхожденія, удостовѣряетъ ея истину, какъ всеобщаго и необходимаго факта человѣческаго самосознанія.

II.

Психологическое доказательство безсмертія души.

Онтологическое доказательство безсмертія души, хотя и приводитъ насъ къ признанію этой истины, но путемъ косвеннымъ. Отстраняя всѣ возможныя предположенія о происхож-

деніи въ нашемъ умѣ идеи безсмертія изъ причинъ частныхъ и случайныхъ, оно приводитъ насъ къ единственно возможному заключенію, что эта идея есть существенно принадлежащее нашему разуму понятіе и, какъ такое, по своему гносеологическому характеру, есть необходимое выраженіе самосознанія нашей души объ одномъ изъ своихъ существенныхъ свойствъ и потому въ самой себѣ заключаетъ ручательство своей истины. Но оно не указало еще никакихъ положительныхъ основаній для этого вывода. Для этого мы должны обратить вниманіе на самую нашу душу и рѣшить вопросъ: дѣйствительно-ли свойства ея такого рода, что могутъ приводить къ мысли о ея безсмертіи?

Чтобы въ виду факта разрушенія и уничтоженія всѣхъ вещественныхъ, окружающихъ насъ предметовъ и самаго нашего тѣла имѣть право приписывать душѣ противоположное свойство, мы, очевидно, должны предварительно доказать самостоятельность духовнаго начала въ человѣкѣ и существенное отличіе его отъ предметовъ матеріальныхъ. Но полное раскрытіе ученія о невещественности души и защита этой истины отъ возраженій матеріалистовъ, признающихъ нашу душу простымъ феноменомъ вещественной природы, составляетъ самостоятельный предметъ изслѣдованія въ раціональной психологіи. Въ ученіи о безсмертіи души мы беремъ эту мысль какъ необходимое *предположеніе* и потому должны ограничиться только краткимъ указаніемъ на главныя черты противоположности между душею и тѣломъ, которыя могутъ служить основаніемъ для заключенія и о противоположности ихъ по отношенію къ продолженію бытія.

Самыя общія формы, условливающія собою и опредѣляющія бытіе конкретныхъ предметовъ, суть: пространство, время и зависящее отъ того и другаго—движеніе. Но въ отношеніи къ этимъ формамъ душа и тѣло представляютъ существенныя отличія.

а) Каждое вещественное тѣло занимаетъ опредѣленное мѣсто въ пространствѣ. Ближайшій результатъ ограниченія каждаго предмета пространствомъ есть его слагаемость изъ частей и потому—дѣлимость, которая простирается такъ далеко, сколько можетъ слѣдить за нею наше зрѣніе само-ли по себѣ или при помощи научныхъ пособій. Душа, напротивъ, составляетъ не-

дѣлимое цѣлое; никто не можетъ ни механически раздробить, ни химически разложить наше *я* на нѣсколько отдѣльныхъ частей или указать атомы, изъ которыхъ оно слагается. Далѣе, пространственность предполагаетъ внѣшнее очертаніе или фигуру предмета, понятіе, о которомъ мы получаемъ посредствомъ зрѣнія и осязанія. Но, не смотря на близкое отношеніе души и ея различныхъ способностей къ организму и его извѣстнымъ частямъ, мы не можемъ эмпирически опредѣлить ея внѣшнія границы и придать ей какое-либо внѣшнее очертаніе. Наша душа, какъ учили еще древніе философы, безвидна и безобразна (ἄμορφος). Наше тѣло и его органы видимы, осязаемы; нашихъ мыслей, представленій, чувствъ, желаній мы не можемъ видѣть глазомъ или уловить другимъ какимъ-либо внѣшнимъ чувствомъ; о существованіи душевныхъ явленій даетъ намъ знать только внутреннее чувство, самосознаніе, не имѣющее ничего общаго съ отправленіями чувствъ внѣшнихъ. Наконецъ свойство протяженности матеріальныхъ предметовъ выражается въ томъ, что два отдѣльныя тѣла, равно какъ и двѣ матеріальныя частицы не могутъ одновременно помѣщаться въ томъ-же пространствѣ, по основному физическому закону непроницаемости. Если-бы душа была вещественна, то она не иначе могла-бы существовать въ тѣлѣ, какъ занимая особенное, отдѣльное отъ другихъ органическихъ частей, мѣсто, какъ есть въ организмѣ такое мѣсто для каждой изъ его частей и органовъ. Но ни анатомія, ни физіологія не открыли такого незанятаго или пустаго мѣста въ организмѣ, гдѣ-бы могла помѣститься душа. Напротивъ, опытъ показываетъ, что психическая жизнь разлита по всему организму, что психическія функціи совершаются параллельно съ функціями органическими и механико-химическими, не выдѣляя для себя въ организмѣ какого-либо мѣста, вопреки физическому закону непроницаемости. То-же явленіе замѣчаемъ мы и во взаимномъ отношеніи частныхъ актовъ душевной жизни. Способности человѣческаго духа не составляютъ отдѣльныхъ, несмѣшивающихся между собою частей души; они не расходятся и не разъединяются, какъ вѣтви отъ корня или какъ члены въ организмѣ, но совмѣстно дѣйствуютъ въ каждомъ психическомъ актѣ, хотя совмѣстность эта и не ясна непосредственно для сознанія, обращеннаго на одинъ актъ въ одинъ

данный моментъ. Мысль, чувство, желаніе, представленіе и пр. взаимно проникаются и существуютъ совмѣстно въ одномъ и томъ-же актѣ душевной жизни. Никогда напр. не бываетъ, что, когда я чувствую, то ничего уже не думаю и не представляю, когда я мыслю, то ничего не желаю (въ самомъ мышленіи есть уже желаніе мыслить) и не ощущаю удовольствія или неудовольствія и пр., что необходимо должно-бы быть, если-бы душа была матеріальна и сложна, по вышеупомянутому закону взаимоисключенія протяженныхъ частей, по которому два предмета или двѣ части того-же предмета не могутъ быть въ одно и то-же время въ одномъ и томъ-же мѣстѣ. Вообще должно сказать, что величина экстенсивная, какъ выраженіе пространственности, не имѣетъ приложенія къ душѣ. Ея явленія могутъ быть опредѣляемы только величиною интенсивною, т. е. увеличеніемъ и уменьшеніемъ не объема или количества слагающихъ ее частицъ, но силы и напряженности ихъ.

б) Вторая категорія, опредѣляющая бытіе вещей, есть категорія времени. Самое общее свойство матеріальныхъ предметовъ по отношенію ко времени есть ихъ постоянная измѣнчивость. По своему составу ни одинъ вещественный предметъ не остается однимъ и тѣмъ-же; въ немъ постоянно, хотя часто незамѣтно для насъ, дѣйствуютъ химическіе и физическіе процессы, видоизмѣняющіе и наконецъ разлагающіе и уничтожающіе его. Самое наше тѣло, которое матеріалисты по его природѣ отожествляютъ съ душею, подчинено тому-же закону матеріальнаго бытія. Неизмѣнна въ немъ въ теченіи его жизни только образовательная, органическая сила, которая, какъ и въ другихъ органическихъ существахъ, составляетъ низшую степень психическаго начала; матеріальныя же частицы тѣла въ каждый моментъ постоянно мѣняются, прибываютъ и исчезаютъ путемъ ассимилированія и выдѣленія различныхъ неорганическихъ элементовъ. Физіологія говоритъ намъ, что наше тѣло въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ совершенно обновляется и одна масса матеріальныхъ частицъ уступаетъ мѣсто другой. Совершенно другой законъ,—законъ постоянства и неизмѣнности господствуетъ въ нашей душѣ. Наша личность сохраняется тожественною и неизмѣнною среди самыхъ разнообразныхъ измѣненій тѣла, среди прилива и отлива самыхъ

разнородныхъ впечатлѣній. Если-бы она была чѣмъ-либо матеріальнымъ или существенно соединена съ какою-либо матеріальною частью организма, то съ постояннымъ измѣненіемъ ея матеріальнаго субстрата и она не могла бы оставаться тою же личностью; наше сознаніе не могло-бы быть тожественнымъ при постоянной смѣнѣ производящихъ его матеріальныхъ частицъ. Правда, частные феномены психической жизни, при тожествѣ и постоянствѣ нашего *я*, служащаго ихъ основою, представляются намъ измѣнчивыми. Но эта измѣнчивость совершенно инаго рода, чѣмъ измѣнчивость матеріальныхъ частицъ въ организмѣ; она состоитъ не въ исчезновеніи однихъ психическихъ феноменовъ и замѣнѣ ихъ новыми, но въ ихъ психическомъ видоизмѣненіи и преобразованіи. Разнородная масса впечатлѣній, представленій, которыя душа получаетъ отвнѣ, вовсе не находится къ душѣ въ такомъ же отношеніи, въ какомъ матеріальныя частицы, отвнѣ входящія въ составъ нашего организма, къ нашему тѣлу. Эти частицы сперва ассимилируются организмомъ, затѣмъ совершенно извергаютъ имъ и замѣняются новыми. Напротивъ, все воспринятое отвнѣ душею и само одухотворяется, принимая на себя характеръ постоянства и неизмѣнности. Образъ предмета, представленіе его, хранится въ душѣ тогда какъ самый предметъ измѣнился и исчезъ. Извѣстенъ психологическій фактъ, что ничто пріобрѣтенное душею не теряется; это доказываетъ не только обыкновенное явленіе памятованія, но и случаи внезапнаго почти чудеснаго возникновенія въ нашемъ сознаніи такихъ представленій, которыя повидимому были совершенно забыты или на которыя въ свое время было обращено лишь самое мимолетное вниманіе. Подобное явленіе было-бы невозможно, если-бы наши представленія были привязаны къ матеріальнымъ частицамъ нашего организма (напр. къ частицамъ мозга); они исчезли-бы съ этими частицами, постоянно обновляемыми въ своемъ составѣ. Храненіе ихъ въ душѣ ясно показываетъ нематеріальный характеръ не только субстанціальнаго начала психической жизни, но и частныхъ проявленій этого начала.

в) Третья категорія, прилагаемая нами къ предметамъ матеріальнымъ и условливаемая отношеніемъ ихъ къ пространству и времени, есть, какъ мы сказали, движеніе. Вникая въ при-

чины движеній въ вещественныхъ предметахъ, находимъ, что онѣ происходятъ всегда отъ дѣйствія на нихъ какихъ-либо внѣшнихъ, постороннихъ имъ предметовъ. Такъ, движенія механическія происходятъ отъ внѣшняго толчка, передаваемаго другимъ тѣломъ, которое въ свою очередь получило начало своего движенія отъ другихъ двигателей. Химическое измѣненіе также сводится наукою къ молекулярному движенію атомовъ и объясняется измѣненіемъ положенія ихъ относительно другъ друга. На основаніи невозможности движенія въ матеріи безъ ближайшаго или отдаленнаго дѣйствія на нее другихъ движущихъ силъ или элементовъ, матерія сама по себѣ обыкновенно признается недѣятельною; инерція почитается существеннымъ свойствомъ матеріи. Но совершенно инаго рода свойство мы замѣчаемъ въ нашей душѣ. Уже въ тѣлѣ нашемъ, подъ вліяніемъ органической силы, постоянно совершаются явленія движенія, не зависящія отъ дѣйствія внѣшнихъ механическихъ или химическихъ агентовъ, совокупность которыхъ мы называемъ жизненными явленіями. Въ нашей душѣ есть конечно своего рода движенія или измѣненія, возбуждаемыя дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ на чувства. Но гораздо больше такихъ явленій, которыя неоспоримо показываютъ, что душа сама въ себѣ заключаетъ силу измѣненія; она выражаетъ себя въ своей дѣятельности независимо отъ принудительныхъ внѣшнихъ вліяній или побужденій, даже вопреки имъ, дѣйствуя единственно изъ своего внутренняго начала. Я могу сдѣлать это и не сдѣлать; могу сдѣлать не только на основаніи внѣшнихъ побужденій, но и на основаніи внутреннихъ мотивовъ моихъ дѣйствій, напр. могу переносить голодъ, вопреки требованій организма работать, не смотря на усталость и т. п. Такого рода способность души свободно производить различнаго рода дѣйствія безъ всякихъ внѣшнихъ возбужденій,—способность, ничего подобнаго которой не замѣчаемъ въ предметахъ матеріальныхъ, указываетъ опять на существенное отличіе духовнаго начала отъ матеріальнаго. Немеханическія, жизненныя движенія въ организмѣ, свободныя дѣйствія въ душѣ составляютъ ясный контрастъ съ инерціею матеріальныхъ предметовъ.

Такимъ образомъ, разсматривая всеобщія категорическія опредѣленія бытія: пространство, время, движеніе, въ ихъ

отношеніи къ психическимъ и физическимъ явленіямъ, находимъ между тѣми и другими существенное различіе, на основаніи котораго заключаемъ и о различіи началъ (субстанцій), лежащихъ въ основѣ тѣхъ и другихъ. Душѣ мы приписываемъ несложность (простоту), единство, неизмѣнность субстанціи и немеханичность совершающихся въ ней движеній, что́ на нисшей и самой общей степени называемъ жизнію, на высшей—свободою.

г) Еще яснѣе выступаетъ на видъ различіе свойствъ психическихъ и физическихъ, когда мы отъ общихъ отношеній ихъ къ пространству и времени обратимся къ качественнымъ опредѣленіямъ тѣхъ и другихъ. Здѣсь, въ обнаруженіяхъ психическаго начала встрѣчаемъ такія качества, ничего подобнаго которымъ не находимъ не только въ предметахъ чисто матеріальныхъ, но и органическихъ. О качественныхъ свойствахъ предметовъ вещественныхъ мы получаемъ понятіе посредствомъ чувствъ внѣшнихъ; эти свойства общеизвѣстны; они суть: цвѣтъ, плотность, запахъ, вкусъ и пр. Ни одного изъ этихъ свойствъ мы не можемъ приписать явленіямъ психическимъ. Въ замѣнъ этихъ физическихъ свойствъ душа наша обнаруживаетъ такого рода своеобразныя явленія, которыя совершенно не мыслимы въ предметахъ матеріальныхъ, напр. мысли, чувствованія, желанія. Наиболѣе характеристическое изъ этихъ явленій, лежащее въ основѣ другихъ, есть сознаніе, которое, начиная отъ простаго самоощущенія, постепенно восходитъ до самосознанія. Предъ феноменомъ сознанія слагаютъ свое оружіе наиболѣе научные матеріалисты, откровенно признаваясь, что его нельзя объяснить даже и тогда, если бы матеріализму удалось объяснить съ своей точки зрѣнія всѣ другія психическія явленія *).

Итакъ душа и тѣло противоположны по всѣмъ существеннымъ своимъ свойствамъ. Какого же рода заключеніе мы можемъ вывести отсюда по отношенію къ занимающему насъ вопросу о безсмертіи души?

Такъ какъ душа противоположна матеріальнымъ предметамъ, въ частности, нашему тѣлу, въ какой мѣрѣ оно мате-

*) См. замѣчательную рѣчь Дю-Буа-Реймона. „О предѣлахъ естествознанія“, въ приложеніи къ „Прав. Обозрѣнію“ 1878 г., январь.

ріально, по всѣмъ кореннымъ свойствамъ, то мы вправѣ съ вѣроятностію заключить, что она должна быть противоположна и въ отношеніи къ неизвѣстному еще намъ свойству,—продолжаемости бытія по смерти тѣла. Если предметы вещественные, въ слѣдствіе своихъ физическихъ свойствъ, подвержены разрушенію и уничтоженію, то душа въ силу своей особенной природы должна быть неразрушимою, безсмертною. Очевидно, подобнаго рода заключеніе есть своего рода обратная аналогія, то есть,—здѣсь мы изъ несходства или противоположности двухъ предметовъ въ очень многихъ свойствахъ заключаемъ къ ихъ несходству и противоположности въ искомомъ нами, неизвѣстномъ еще свойствѣ. Такого рода умозаключеніе, по теоріи аналогическихъ умозаключеній, имѣетъ значительную степень вѣроятности, но, конечно, не болѣе какъ вѣроятности, сообразно логическому значенію подобнаго рода заключеній; потому что сходство (а равно и несходство) двухъ предметовъ во многихъ отношеніяхъ не говоритъ еще, что они сходны или несходны и въ другихъ съ полною несомнѣнностію. Всегда возможно сомнѣніе и предположеніе, что несходные предметы, при всемъ ихъ несходствѣ, именно въ данномъ искомомъ отношеніи, могутъ оказаться сходными. Конечно, вѣроятность представленнаго нами заключенія очень велика, потому что количество несходныхъ признаковъ между сравниваемыми объектами (душею и тѣломъ) очень значительно и признаки эти не суть случайные, а существенные; тѣмъ не менѣе, оно по самому характеру своему въ той аналогической формѣ, въ какой представлено нами, не можетъ имѣть притязанія на полную достовѣрность и доказательность.

Чтобы оно получило такое значеніе, мы должны обратить вниманіе на самыя свойства души, чтобы изъ анализа ихъ вывести необходимость того заключенія, которое простое и общее сравненіе этихъ свойствъ дѣлало только вѣроятнымъ.

Изъ этихъ свойствъ наиболѣе значенія для насъ имѣютъ два: такъ называемая *простота* или несложность души и ея *самодѣятельность*.

Что касается до перваго свойства, то изъ него очевидно слѣдуетъ, что душа, какъ существо простое и несложное, не можетъ быть раздѣлена на части, раздроблена или разложена подобно предметамъ физическимъ. Но съ этимъ вмѣстѣ для

нея устраняется и возможность уничтоженія, подобная той, которая имѣетъ мѣсто въ предметахъ матеріальныхъ въ силу ихъ противоположнаго свойства,—дѣлимости. Предметъ вещественный можетъ быть уничтоженъ посредствомъ простаго механическаго раздробленія или посредствомъ химическаго разложенія его частей, вслѣдствіе неблагопріятныхъ для его существованія условій. Такого рода разъединеніе или разложеніе матеріальныхъ частицъ, составляющихъ въ ихъ связи цѣлость предмета, не только есть единственная причина уничтоженія чисто матеріальныхъ, неорганическихъ предметовъ, но и служитъ по большей части причиною прекращенія бытія или смерти существъ органическихъ. Результатомъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ вліяній на нашъ напр. организмъ, не говоря о чисто механическихъ его поврежденіяхъ, обыкновенно бываетъ постепенное или быстрое разложеніе химическихъ соединеній, нужныхъ для здоровья и цѣлости организма, дальнѣйшимъ слѣдствіемъ чего бываетъ остановка органической жизнедѣятельности, смерть и окончательное разложеніе тѣла. Душа, по своей нематеріальной сущности, по своей недѣлимости и неразлагаемости на какіе-либо простые элементы, не можетъ быть доступна и вліянію того разлагающаго дѣйствія физическихъ причинъ, которое производитъ разрушеніе физическое; причины, производящія смерть тѣла, ея не касаются. Не будучи по своей природѣ разложима на составныя части, она могла бы погибнуть развѣ чрезъ моментальное исчезновеніе или уничтоженіе; но уничтожать душу никакая физическая сила не можетъ, также какъ и въ мірѣ физическомъ никакая сила не можетъ уничтожить простаго и недѣлимаго по своей природѣ, т. е. атома. Возможно разложеніе комплекса или сочетанія атомовъ, слагающихъ извѣстное тѣло, и чрезъ то уничтоженіе этого тѣла; но самые атомы, какъ элементарныя частицы, безусловно недѣлимыя, уничтожены быть не могутъ. Душа, по своей простотѣ и несложности, дѣйствительно можетъ быть въ этомъ отношеніи сравниваема съ физическими атомами, и если наука считаетъ возможнымъ допустить неразрушаемость атомовъ, то она должна допустить и неразрушимость или безсмертіе душъ, какъ духовныхъ, особеннаго рода недѣлимыхъ началъ психической жизни.

Этого рода доказательство безсмертія души, при всемъ своемъ

значеніи, не свободно, впрочемъ, отъ возраженій, указывающихъ на его слабыя стороны.

Мы не считаемъ особенно важнымъ то возраженіе, что въ силу этого доказательства мы должны-бы допустить не только существованіе души послѣ смерти тѣла, но и существованіе ея до соединенія съ тѣломъ, словомъ, вѣчность ея, что, слѣдовательно, оно доказываетъ, какъ говоритъ логика, „больше надлежащаго". Если, говорятъ, душа по своей простотѣ и недѣлимости тоже, что атомъ, то она должна имѣть и всѣ свойства атома; но каждый атомъ, прежде чѣмъ вошелъ въ данное физическое или химическое соединеніе, существовалъ и до этого соединенія въ безчисленномъ множествѣ другихъ комбинацій вещества, равно какъ и будетъ существовать въ такихъ-же комбинаціяхъ и въ безконечное, послѣдующее время, потому что атомъ, въ силу своей простоты, вѣченъ. Между тѣмъ ни опытъ ничего намъ не говоритъ о предсуществованіи душъ, ни разумъ не можетъ допустить его, не вызвавъ безчисленныхъ и не разрѣшимыхъ затрудненій *).

Не говоря о ложности основнаго предположенія этого возраженія, о вѣчности атомовъ, оно грѣшитъ тѣмъ, что проводитъ аналогію между физическими атомами и душами дальше, чѣмъ слѣдуетъ. Положимъ, атомы, если и не вѣчны, то, какъ первооснова всего матеріальнаго бытія, созданы Богомъ первоначально и прежде опредѣленныхъ вещей. Но нѣтъ никакой необходимости пріурочивать происхожденіе душъ къ происхожденію первыхъ элементовъ матеріальнаго бытія, почитать то и другое одновременнымъ. Изъ того, что эти элементы созданы вдругъ, первоначально и затѣмъ отъ начала міра переходятъ изъ одной комбинаціи въ другую, не прибавляясь и не умаляясь въ своемъ числѣ (количество матеріи одинаково), не слѣдуетъ, чтобы такимъ же образомъ произошли и духовныя простыя сущности (души). Они могутъ являться въ мірѣ, путемъ ли творенія или происхожденія отъ родителей, послѣдовательно и постепенно; поэтому и продолженіе ихъ бытія, послѣ явленія въ мірѣ, нисколько не обязываетъ

*) Это возраженіе мы находимъ у Юма въ его трактатѣ о безсмертіи души (Uebers. v. Paulsen. 1887. p. 157), у Бюхнера въ его: Kraft und Stoff (1864. p. 200) и у другихъ.

насъ допускать ихъ существованіе въ мірѣ до этого явленія,—т. е. безсмертіе души не предполагаетъ ея предсуществованія. Далѣе, аналогія между атомомъ и душею въ представленномъ нами возраженіи проведена невѣрно и въ другомъ еще отношеніи. Физическій атомъ самъ по себѣ безжизненъ и не существуетъ отдѣльно; только извѣстная комбинація атомовъ можетъ образовать какое-либо неорганическое тѣло или предметъ природы. Наша душа есть существо живое, заключающее само въ себѣ начало развитія и возможность психической жизни; поэтому для нея нѣтъ нужды, для продолженія своего личнаго существованія, по разрушеніи организма, входить въ комбинацію съ какими-либо другими физическими атомами, какъ входитъ въ такую комбинацію каждый матеріальный элементъ по разрушеніи даннаго предмета.

Важнѣе то возраженіе противъ представленнаго нами доказательства безсмертія души, что, допуская такое безсмертіе на основаніи ея невещественности и въ слѣдствіе этого—простоты и несложности, мы должны допустить вмѣстѣ съ тѣмъ и безсмертіе душъ животныхъ. Сходныя съ обнаруженіями духовнаго начала въ человѣкѣ явленія въ жизни животныхъ, напримѣръ: разумность дѣйствій, общія съ человѣкомъ чувства радости, гнѣва, страха и т. п., необходимо заставляютъ предполагать и въ нихъ аналогическое съ человѣческимъ начало жизни,— душу; но это начало не можетъ быть матеріальнымъ, слѣдовательно, физически дѣлимымъ и разрушимымъ. Поэтому, если простота и несложность души въ человѣкѣ имѣетъ слѣдствіемъ ея безсмертіе, то такое же слѣдствіе мы должны допустить и относительно души животныхъ, —мысль неудобопріемлемая и не раздѣляемая даже, въ противорѣчіе себѣ, защитниками безсмертія души *). Но возражающіе такимъ образомъ забываютъ о существенномъ, специфическомъ отличіи души человѣка отъ душъ животныхъ. Въ этой особенности человѣческой души, въ ея самопознаніи, разумѣ, свободѣ, заключается то объединяющее начало, которое сдерживаетъ, такъ сказать, всѣ ея психическія свойства и проявленія въ единомъ и нераздѣльномъ личномъ *я*, освобождаетъ ихъ отъ узъ зависимости отъ органической жизни, препятствуя имъ исче-

*) См. Юма и Бюхнера цит. выше сочиненія.

зать съ прекращеніемъ условій этой жизни, какъ у животныхъ. У животныхъ начало психической жизни, конечно, есть начало не матеріальное; но обнаруженіе этого начала состоитъ въ тѣсной зависимости отъ организма; поэтому съ разрушеніемъ послѣдняго прекращается и индивидуальная жизнь животнаго. Для продолженія этой жизни необходимо новое соединеніе психическаго или органическаго начала съ веществомъ, что и достигается путемъ преемственныхъ рожденій однихъ органическихъ существъ отъ другихъ. И у человѣка, въ теченіе его земной жизни, психическое начало находится въ соединеніи съ матеріальными элементами его организма; но превосходство и особенность его духовной природы предъ началомъ психической жизни животныхъ въ томъ именно и состоитъ, что такое соединеніе есть только временная стадія въ его развитіи; его духъ не связанъ съ организмомъ существенно и необходимо и потому не лишенъ возможности существованія и внѣ организма и матеріальныхъ его условій *).

Болѣе для насъ имѣетъ значенія то возраженіе противъ доказательства безсмертія души, основаннаго на понятіи ея простоты, что оно, хотя обезпечиваетъ неразрушимость души, но не только не въ силахъ доказать сохраненія въ ней самосознанія и личности, но скорѣе ведетъ къ противоположному мнѣнію, слѣдовательно и не доказываетъ безсмертія души въ точномъ смыслѣ слова, какъ продолженія посмертнаго суще-

*) Впрочемъ, нѣкоторые философы, на основаніи нематеріальности субстанціальныхъ началъ жизни не только человѣка, но и животныхъ, допускали возможность посмертнаго существованія душъ послѣднихъ. Такъ, по мнѣнію Лейбница, свойство неразрушимости обще человѣческой душѣ со всѣми прочими субстанціями,—монадами. Для субстанцій нѣтъ ни рожденія, ни смерти въ строгомъ смыслѣ слова, а только переходъ изъ одного состоянія въ другое; рожденіе есть не что иное, какъ evolutio субстанціи augmentativa, а смерть ея involutio diminutiva. Поэтому не погибаютъ не только души людей, но и животныхъ; вполнѣ естественно, что души животныхъ, будучи сущностями живыми и организованными, остаются такими навсегда. Смерть есть только сонъ, въ которомъ прекращаются лишь ясныя и раздѣльныя перцепціи, но который не долженъ продолжаться на всегда (Сводъ касающихся этого предмета мѣстъ изъ сочиненій Лейбница см. у Пихлера въ его: Die Theologie des Leibnitz, 1 Th. 1869. p. 361. 362). Къ подобной-же мысли, хотя съ осторожностію и болѣе въ гипотетической формѣ, склоняется и Фихте младшій.

ствованія нашего сознательнаго *я*. Первооснова нашей души или субстанція ея, положимъ, неразрушима и безсмертна; но эта первооснова, это психическое начало, какъ показываетъ опытъ, есть нѣчто совершенно простое и безкачественное при рожденіи человѣка. Дѣйствительная душа, *наша* душа съ разнообразіемъ ея силъ, способностей, индивидуальныхъ чертъ, образуется постепенно въ теченіе жизни и такое развитіе ея зависитъ отъ воздѣйствія на нее окружающихъ ее физическихъ условій бытія, въ частности, нашего организма. Уничтожьте теперь эти условія, разрушьте организмъ (что и бываетъ съ смертью тѣла) и душа, положимъ, будетъ существовать, какъ сущность простая и недѣлимая, но всѣ разнообразныя проявленія ея, которыя мы называемъ психическою жизнію и совокупность которыхъ характеризуетъ нашу личность, исчезнутъ, за исключеніемъ тѣхъ условій, которыя ихъ вызывали. Здѣсь, для поясненія, можно продолжить аналогію души съ атомомъ. Всѣ атомы одинаково просты, несложны, однообразны; разнообразіе и индивидуальность, такъ сказать, физическихъ предметовъ происходитъ отъ того, что атомы вступаютъ въ извѣстныя комбинаціи и соотношенія между собою. Уничтожьте эти соотношенія, разъедините атомы,—они, конечно, останутся, но то, что составляло индивидуальное цѣлое, предметъ исчезнетъ; останется опять нѣчто простое, матерія, годная для новыхъ комбинацій, но совершенно отличная отъ тѣхъ продуктовъ, которые являлись въ силу соединенія атомовъ. Такъ и душа: она, какъ совершенно простой атомъ, жила и обнаруживала особенности индивидуальной жизни, образовала личность человѣка, когда находилась въ соотношеніи и связи съ другими атомами въ той ихъ комбинаціи, которую мы называемъ нашимъ тѣломъ. Уничтожьте это соотношеніе,—и то, что мы называемъ психическою, индивидуальною жизнью, исчезнетъ; останется одна простая, безсодержательная субстанція, безъ всѣхъ тѣхъ особенностей, какими выражалась личная жизнь. Правда, можно сказать, что какъ атомы разложеннаго и уничтоженнаго физическаго тѣла могутъ вступить въ новую комбинацію и составить новое тѣло, такъ и душа, при извѣстныхъ благопріятныхъ условіяхъ, можетъ оживить какой-либо новый организмъ и начать новую жизнь, но очевидно это будетъ не тотъ уже организмъ, ка-

кой былъ прежде; слѣдовательно и соединенная съ нимъ душа будетъ не тою же личностью, какою была прежде; прежняя индивидуальная жизнь съ ея личнымъ сознаніемъ безвозвратно погибла; точно также какъ и физическій атомъ, въ какое-бы новое соединеніе ни вступалъ послѣ своего выдѣленія изъ разрушеннаго тѣла, никогда не будетъ уже находиться въ томъ-же тѣлѣ, въ какомъ былъ прежде.

Это возраженіе имѣло-бы полную силу, если-бы мы остановились исключительно на одномъ свойствѣ души,— ея простотѣ или недѣлимости. Но здѣсь предъ нами выступаетъ другое ея существенное свойство, въ отличіи ея отъ предметовъ матеріальныхъ,—ея *самодѣятельность* или точнѣе сказать,— саможизненность. Отличаясь этимъ свойствомъ отъ предметовъ вещественныхъ, она существенно отличается и отъ матеріально-простыхъ элементовъ,—атомовъ, съ которыми она имѣла сходство по качеству недѣлимости. Физическій атомъ, дѣйствительно, самъ по себѣ не обнаруживаетъ никакихъ индивидуальныхъ жизненныхъ свойствъ; только извѣстное соотношеніе или комбинація атомовъ возбуждаетъ эти свойства и производитъ различные конкретные предметы и явленія міровой жизни. Но иное дѣло душа; вслѣдствіе своей невещественной натуры, она обладаетъ способностью не только просто существовать, но и жить, развиваться независимо отъ однихъ только внѣшнихъ соотношеній съ другими матеріальными предметами. Правда, въ настоящей жизни ея развитіе условливается отчасти этимъ соотношеніемъ, частнѣе, — соединеніемъ ея съ тѣломъ и чрезъ его посредство со всѣмъ міромъ. Но въ тоже время опытъ показываетъ, что это соотношеніе не единственное и не постоянное условіе ея жизни; одно это соотношеніе ничего не могло-бы произвести, если-бы въ то-же время извнутри самой души не развивались и не дѣйствовали ея собственныя, чисто духовныя силы. Уже для самаго простаго воспріятія и ощущенія внѣшнихъ предметовъ посредствомъ чувственныхъ органовъ нужно самостоятельное дѣйствіе психическаго начала, — то, что мы называемъ силою или способностью воспріятія, вниманіемъ. Не говоримъ о дальнѣйшемъ ходѣ психической жизни, о всемъ многосложномъ строѣ нашихъ душевныхъ явленій; это заставило бы насъ пройти всю область психологіи и указать несомнѣнно субъективный, неза-

висящій отъ внѣшнихъ впечатлѣній элементъ въ нашихъ познаніяхъ (категорическія понятія и идеи), въ самостоятельныхъ опредѣленіяхъ нашей воли, въ нашихъ высшихъ чувствованіяхъ (напр. чувство изящнаго, религіозное чувство). Мы должны ограничиться здѣсь лишь тѣмъ общимъ выводомъ всѣхъ раціональныхъ психологическихъ изслѣдованій, что наша душа не есть пассивная только хранительница чуждыхъ ей по природѣ впечатлѣній внѣшняго міра, но начало самодѣятельное, развивающее изъ себя самого различные своеобразные феномены психической жизни, хотя и подъ нѣкоторымъ вліяніемъ внѣшнихъ условій. Она не есть tabula rasa сенсуалистовъ или мертвое зеркало, въ которомъ мелькаютъ тѣни и образы окружающихъ ее предметовъ и которое остается снова простымъ, безжизненнымъ зеркаломъ, какъ скоро эти предметы отражаться въ ней не будутъ, что случится съ разрушеніемъ организма съ его чувствами, проводниками внѣшнихъ впечатлѣній; но зеркало, такъ сказать, живое, не только остановившее на себѣ и усвоившее эти впечатлѣнія, но и самостоятельно переработавшее ихъ въ различные роды представленій, понятій и пр.

Все это показываетъ, что душа, какъ существо не только простое, но и саможизненное, можетъ не просто лишь существовать послѣ смерти тѣла, какъ безличная и безкачественная субстанція, но и жить съ сохраненіемъ не только своихъ существенныхъ свойствъ, разума, свободы, сознанія, но и всего пріобрѣтеннаго и своеобразно переработаннаго въ періодъ своего земнаго бытія, что и составляетъ индивидуальность. Все это пріобрѣтенное въ силу условій настоящей жизни,— конкретныя впечатлѣнія, мысли, чувствованія и пр. не суть какіе-либо внѣшніе, матеріальные приросты, приставшіе къ ней въ слѣдствіе ея связи съ организмомъ и которые сами собою отпадаютъ съ разрушеніемъ послѣдняго, но чисто духовные элементы, неразрывно сплавившіеся съ ея сущностью и не отторжимые отъ нея, такъ какъ эти элементы образованы ея собственною силою, хотя и въ слѣдствіе воздѣйствія на нее чувственнаго міра.

Въ указанныхъ нами существенныхъ свойствахъ души,—ея простотѣ и саможизненности, ученіе о безсмертіи ея всегда искало себѣ наиболѣе твердой опоры. Но эта опора оказа-

лась-бы не вполнѣ надежною, если-бы мы не разъяснили одного недоумѣнія, которое противниками истины безсмертія, въ формѣ возраженія, издавна и постоянно выставлялось какъ несокрушимый аргументъ противъ психологическаго доказательства этой истины. Это недоумѣніе для насъ заслуживаетъ тѣмъ большаго вниманія, что оно имѣетъ силу даже при томъ основномъ предположеніи, которое мы поставили въ главу этого доказательства,—предположеніи о самостоятельности и существенномъ отличіи души отъ тѣла.

Положимъ, говорятъ, душа и тѣло суть противуположныя по существу и свойствамъ начала. Но и противоположныя между собою начала могутъ находиться въ такомъ между собою отношеніи, что жизнь одного изъ нихъ условливается соединеніемъ съ другимъ началомъ и ихъ связью такъ, что самостоятельное существованіе одного изъ нихъ безъ другаго не мыслимо. Если два предмета,—говоритъ Юмъ съ наибольшею логическою точностію формулирующій это возраженіе,—столь тѣсно между собою связаны, что, за измѣненіемъ одного, каждый разъ слѣдуетъ измѣненіе въ другомъ, то по всей аналогіи должно заключать, что изъ разрушенія одного будетъ слѣдовать и разрушеніе другаго. Но такое тѣсное соединеніе и существуетъ между душею и тѣломъ; поэтому аналогія требуетъ допустить, что со смертію тѣла исчезнетъ и душа. Все обще между душею и тѣломъ; органы души суть вмѣстѣ и органы тѣла; что дѣйствуетъ на нихъ, то дѣйствуетъ и на душу и обратно; что ослабляетъ или укрѣпляетъ тѣло, то укрѣпляетъ или ослабляетъ и душу. Итакъ существованіе одного зависитъ отъ существованія другаго; смерть одного есть уничтоженіе и другаго *).

Въ представленномъ нами возраженіи не трудно различить:

*) Dialoge über natürl. Religion, übers. v. Paulsen. 1887. 156. 157. Тоже самое возраженіе въ различныхъ формахъ повторяется и новѣйшими матеріалистами. Такъ напр. Бюхнеръ, представивши нѣкоторые факты зависимости души отъ тѣла, говоритъ: „въ виду такой совокупности фактовъ, безпристрастный естествоиспытатель съ своей точки зрѣнія съ рѣшительностію объявляетъ себя противъ идеи личнаго безсмертія, личнаго продолженія жизни послѣ смерти тѣла. Не размышленіе, а самолюбивый произволъ, не наука, а вѣра могутъ поддерживать мнѣніе о личномъ безсмертіи“ (Kraft und Stoff. 1864. 197. 198). Тоже мнѣніе высказываютъ Молешоттъ и К. Фогтъ. (Слова ихъ,—у Бюхнера, ib. 196).

а) общее логическое основаніе его,—мысль, что зависимость одного предмета отъ другаго необходимо предполагаетъ, что и существованіе одного непремѣнно условливается существованіемъ другаго и не мыслимо безъ него; б) эмпирическое подтвержденіе этой мысли,—фактъ, что дѣйствительно подобнаго рода зависимость, дѣлающая невозможнымъ существованіе одного предмета отъ другаго, имѣетъ мѣсто между душею и тѣломъ. Но ни то, ни другое не можетъ быть допущено.

а) Взаимная зависимость двухъ предметовъ только въ томъ случаѣ можетъ вести къ заключенію о невозможности раздѣльнаго существованія ихъ, когда эти предметы совершенно однородны и составляютъ органическія части одного и того же цѣлаго. Понятно, напримѣръ, что въ человѣкѣ голова не можетъ существовать безъ туловища, такъ-какъ это части одного и того-же органическаго цѣлаго, однородныя по существу. Но какъ скоро два предмета по существу разнородны, то ничто не препятствуетъ имъ и существовать отдѣльно другъ отъ друга; отдѣльное существованіе ихъ можетъ имѣть результатомъ только прекращеніе тѣхъ явленій, которыя вызывались именно ихъ сближеніемъ и взаимодѣйствіемъ. Аналогіи такой возможности мы во множествѣ встрѣчаемъ на опытѣ, даже въ области міра физическаго, не смотря на то, что здѣсь между предметами вещественными не можетъ быть такого существеннаго различія, какъ между душею и тѣломъ, а только относительная неоднородность ихъ. Сближеніе, напримѣръ, разнородныхъ металловъ производитъ гальваническій токъ, который продолжается до тѣхъ поръ, пока имѣетъ мѣсто это сближеніе; но разъединеніе этихъ металловъ, прекращая токъ, не уничтожаетъ какого-либо изъ нихъ. Вода въ сосудѣ кипитъ, пока подъ сосудомъ поставленъ огонь; удалите огонь,—прекратится кипѣніе, но за прекращеніемъ кипѣнія не исчезнетъ ни сосудъ съ водою, ни огонь; исчезнетъ только извѣстное парообразное состояніе воды, которое можетъ возобновиться, какъ скоро вновь будутъ сближены сосудъ съ водою и огонь. Чѣмъ разнороднѣе предметы, тѣмъ яснѣе становится возможность независимаго существованія ихъ, не смотря на необходимость существенной связи ихъ для произведенія даннаго явленія. Механизмъ, созданный человѣкомъ, производитъ извѣстное дѣйствіе, какъ скоро приложена къ нему и управ-

ляетъ имъ рука человѣка. Отнимите руку,—механизмъ перестанетъ дѣйствовать, но ни самъ онъ, ни человѣкъ не перестанутъ существовать. Точно также, не смотря на существенную связь между душею и тѣломъ, необходимую для произведенія того, что мы называемъ земною жизнію, разрушеніе этой связи можетъ прекратить *эту* жизнь, но „предметы", какъ выражается Юмъ, или субстанціи, производящія эту жизнь,—матерія, входившая въ составъ нашего тѣла, и душа, организовавшая эту матерію, могутъ оставаться. Расторженіе связи между душею и тѣломъ могло-бы вести къ уничтоженію души лишь при томъ предположеніи, что душа и тѣло не только однородны, но и составляютъ лишь проявленіе одной и той же сущности—матеріи, суть феномены извѣстной комбинаціи матеріальныхъ частицъ, которая имѣетъ мѣсто въ нашемъ организмѣ; очевидно, что тогда, при расторженіи данной связи между матеріальными частицами (смерть), уничтожились-бы и всѣ явленія, вызываемыя этою связью. Но, при предположеніи субстанціальности души и ея отличія отъ тѣла, мысль о необходимости допустить уничтоженіе первой на основаніи одной только связи ея съ тѣломъ оказывается несостоятельною.

б) Какъ скоро не имѣетъ логической силы основаніе представленнаго нами возраженія, то, очевидно, не имѣетъ въ сущности никакого доказательнаго значенія и фактъ дѣйствительной зависимости души отъ тѣла. Какъ-бы ни было велико количество фактовъ этого рода, съ такимъ торжествомъ подбираемыхъ матеріалистами, они также мало могутъ доказывать уничтоженіе души вмѣстѣ съ смертію тѣла, какъ и ея матеріальность. Въ оцѣнкѣ значенія этихъ фактовъ съ нами сходятся даже безпристрастные психологи односторонне эмпирическаго направленія, какъ, напримѣръ, Бенеке. Допустимъ даже, говоритъ онъ, зависимость души отъ тѣла въ самомъ обширномъ смыслѣ, именно, — что душа относится къ тѣлу также, какъ растеніе къ почвѣ. Пока растеніе въ почвѣ, оно извлекаетъ изъ нея свои питательные соки; по мѣрѣ совершенства этихъ соковъ оно приноситъ и болѣе совершенные листья, цвѣты, плоды; не будетъ почвы,—не будетъ питанія для растенія и оно погибнетъ... Однако-же мы можемъ вынуть растеніе изъ земли и пересадить его въ другую землю, даже, если особенность растенія допускаетъ это, въ простую воду и

оно, при этихъ измѣнившихся отношеніяхъ, можетъ точно также продолжать свою жизнь, цвѣсти и приносить плоды; даже болѣе, — въ новой почвѣ растеніе можетъ быть несравненно роскошнѣе и лучше, чѣмъ въ прежней. Точно также можно думать, что и душа, хотя въ продолженіе этой земной жизни постоянно извлекала, такъ сказать, пищу изъ этого тѣла, въ которое была всаждена, тѣмъ не менѣе можетъ продолжать свое существованіе и при другихъ условіяхъ, при которыхъ будетъ доставлена ей пища другимъ какимъ-либо способомъ. Можемъ мы мыслить отношеніе между душею и тѣломъ и въ другой еще формѣ. То, что было доселѣ растеніемъ, теперь можетъ сдѣлаться почвою; на основѣ нашей психической системы можетъ развиться и быть съ нею въ связи другая, болѣе совершенная система, которая будетъ относиться къ настоящей психической, какъ эта послѣдняя къ тѣлу. Зародыши этой высшей системы, можетъ быть, и теперь лежатъ въ насъ, только въ продолженіи настоящей жизни они остаются безъ возбужденія и такимъ образомъ безъ развитія и дѣйственности.— Для такого возбужденія и развитія нѣтъ нужды въ какой-нибудь новой чувственной системѣ (въ новомъ тѣлѣ); нужна только такая окружающая среда, которая была-бы въ состояніи возбуждать или дѣлать сознательными заложенныя въ насъ и въ этой жизни внутреннія силы или способности. Эта окружающая среда, будучи и чисто духовною, можетъ имѣть для развитія души то-же значеніе, какъ въ настоящее время внѣшнія впечатлѣнія или вообще чувственность. Выраженіе: „чувственность“ означаетъ собственно только „возбуждаемость отвнѣ“, — и это свойство не находится нисколько въ противорѣчіи съ духовностію; духовныя впечатлѣнія окружающей среды точно также могутъ возбуждать душу къ развитію ея жизни, какъ и въ настоящее время впечатлѣнія чувственныя *).

в) Такимъ образомъ, даже допуская наивозможно тѣсную зависимость души отъ тѣла въ этой жизни, мы не можемъ признать вѣрнымъ того заключенія, которое отсюда выводятъ противники истины безсмертія, именно,—что съ уничтоженіемъ

*) Beneke, System der Metaphysik, 444. 460 и сл. См. также его: Verhältniss von Seele und Leib. 154. 266 и сл.

одного изъ взаимно связанныхъ предметовъ (тѣло) необходимо уничтожается и другой (душа). Но, допуская это, мы сдѣлали слишкомъ большую уступку нашимъ антагонистамъ. На самомъ дѣлѣ эта зависимость не только не такъ значительна, какъ они предполагаютъ, но, напротивъ, даже въ самыхъ выдающихся явленіяхъ этой зависимости, при болѣе внимательномъ анализѣ ихъ, мы найдемъ нѣкоторыя фактическія указанія на самостоятельность духовнаго начала и на возможность его существованія внѣ связи съ тѣломъ. Не входя въ разборъ частныхъ фактовъ этой зависимости, которые то у одного, то у другаго матеріалиста приводятся въ опроверженіе возможности существованія души по смерти тѣла, мы остановимся на одномъ общемъ, на который всѣ они указываютъ съ особеннымъ торжествомъ, какъ на непобѣдимый аргументъ противъ ученія о безсмертіи, именно,—на связь развитія психическихъ силъ съ развитіемъ организма. Образованіе души, говорятъ, несомнѣнно идетъ въ тѣсномъ соотвѣтствіи съ образованіемъ и развитіемъ тѣла. Едва замѣтная у дитяти, душа замѣтно растетъ и развивается съ ростомъ человѣка; какъ организмъ, она полна жизни въ юности, достигаетъ окончательной зрѣлости съ зрѣлостію организма въ мужествѣ, замѣтно слабѣетъ и дряхлѣетъ съ упадкомъ силъ въ старости. Не очевидно-ли, что съ окончательнымъ прекращеніемъ органической жизни должна исчезнуть и жизнь души? *).

Параллелизма въ развитіи органической и психической стороны человѣческой природы, конечно, отвергать нельзя. Но такъ-ли безусловенъ и необходимъ этотъ параллелизмъ, какъ думаютъ, и имѣетъ-ли тотъ смыслъ, который ему навязываютъ, именно, — смыслъ полнѣйшей зависимости образованія души отъ развитія организма? Уже въ дѣтскомъ возрастѣ мы встрѣчаемъ факты, заставляющіе сомнѣваться въ абсолютномъ значеніи этого параллелизма; это извѣстные случаи очень ранняго, преждевременнаго развитія умственныхъ способностей въ дѣтствѣ. Тѣлесный организмъ при этомъ не только не представляетъ соотвѣтственнаго или ускореннаго развитія, но, напротивъ, это развитіе какъ-бы останавливается, ослабѣваетъ; преждевременно развившіяся дѣти хилы, болѣзненны и, по

*) Büchner. Kraft und Stoff. 197—198 и др.

замѣчанію врачей, не долговѣчны. Отъ чего-бы ни происходило это явленіе, но очевидно, что здѣсь психическое и органическое развитіе не идутъ параллельно, но скорѣе одно противорѣчитъ другому; развитіе психической стороны препятствуетъ развитію физической. Затѣмъ мы замѣчаемъ и обратные случаи, когда жизнь органическая идетъ нормальнымъ путемъ въ своемъ развитіи, между тѣмъ жизнь психическая останавливается и какъ-бы угасаетъ,—это случаи такъ называемаго идіотизма и сумасшествія. У природныхъ идіотовъ развитіе органической жизни идетъ обычнымъ путемъ; они часто пользуются даже здоровьемъ болѣе крѣпкимъ, чѣмъ душевно здоровые люди и доживаютъ до глубокой старости; тоже можно сказать о нѣкоторыхъ умалишенныхъ. Отъ чего-бы опять ни происходило это явленіе, но мы здѣсь имѣемъ очевидный фактъ несоотвѣтствія психическаго и физическаго развитія. Припомнимъ также многочисленные случаи, когда развитіе психической жизни стоитъ въ явномъ несоотвѣтствіи съ развитіемъ физической, когда не смотря на древнее положеніе: in corpore sano mens sana, душевная жизнь, умственная и нравственная, достигаетъ высокаго совершенства, не смотря на болѣзненное состояніе тѣла. Припомнимъ и тѣ, нерѣдко наблюдаемые физіологіею случаи, когда дѣятельность психическихъ силъ не прекращается, не смотря на болѣзненное измѣненіе органовъ, повидимому, существенно необходимыхъ для нормальной жизни души *). Всѣ эти факты никакъ не вяжутся съ мыслію о безусловной зависимости жизни психической отъ физической.

Могутъ сказать: эти факты представляютъ явленія не нор-

*) Укажемъ на нѣкоторые изъ этихъ случаевъ, приведенные у Бенеке. Врачъ Аберкромби разсказываетъ объ одной женщинѣ, у которой половина мозга превратилась въ болѣзненную массу и которая однако-жъ, за исключеніемъ ослабленія зрѣнія, до послѣднихъ минутъ жизни сохранила безъ уменьшенія всѣ свои душевныя способности. Докторъ Ферьяръ упоминаетъ объ одномъ мужчинѣ, который до своей внезапно постигшей его смерти душевно былъ совершенно здоровъ, но у котораго при вскрытіи цѣлое правое полушаріе мозга было разрушено гніеніемъ. Галлоранъ разсказываетъ о случаѣ, когда вслѣдствіе раздробленія черепа, нужно было произвести операцію извлеченія почти половины мозга, смѣшаннаго съ гноемъ. Операція не могла быть удачною, но замѣчательно, что въ теченіе семнадцати дней до своей смерти, до самой послѣдней минуты жизни, больной сохранилъ всѣ свои способности (System d. Metaphysik. 444—445).

мальныя, болѣзненныя и составляютъ исключенія изъ общаго закона соотношенія физической и психической сторонъ человѣка. Мы могли бы отвѣчать на это, что подобнаго рода факты слишкомъ обыденны, часты, чтобы мы могли считать ихъ случайностями и исключеніями, на которыя не стоитъ обращать вниманія. Но въ этомъ нѣтъ нужды; въ самомъ обыкновенномъ, нормальномъ теченіи жизни, если присмотримся къ ней, найдемъ тѣ же явленія несоотвѣтствія психическаго и физическаго развитія, которыя только болѣе рѣзко выступаютъ въ указанныхъ нами фактахъ.

Прежде всего, организмъ человѣка является на свѣтъ совершенно сформировавшимся во всѣхъ своихъ частяхъ; процессъ его образованія завершился еще въ утробѣ матери. Дальнѣйшій органическій процессъ состоитъ не въ образованіи и прибавленіи какихъ-либо новыхъ органическихъ частей или членовъ тѣла, но только въ количественномъ ростѣ, въ окончательномъ развитіи и укрѣпленіи существующихъ и данныхъ органическихъ формъ. Это развитіе продолжается лѣтъ до 25—30, и съ этой поры мы можемъ уже слѣдить за начинающимся ослабленіемъ энергіи органической жизни, которое наиболѣе яркими красками выступаетъ въ старости.

Иначе идетъ жизнь души. Въ то время, когда организмъ уже окончательно сформировался, въ человѣкѣ чуть теплится едва замѣтная искра психической жизни. Можемъ ли мы видѣть въ душѣ младенца все содержаніе его послѣдующей психической жизни, всѣ особенности его индивидуальнаго *я*, точно такъ же, какъ въ его новорожденномъ тѣлѣ, до мельчайшей жилки и косточки, видимъ всѣ тѣ органы и органическія отправленія, которыя останутся у него и въ послѣдствіи? Очевидно, нѣтъ. Душа только что начинаетъ, такъ сказать, формироваться въ то время, когда тѣло уже окончательно сформировалось. Если можно проводить аналогію между образованіемъ психической и физической сторонъ человѣка, то скорѣе можно находить эту аналогію между утробною жизнію младенца, когда формируется человѣческій организмъ изъ едва замѣтнаго зародыша, и жизнью души на первыхъ порахъ ея развитія. Тотъ процессъ образованія, который для организма совершился въ утробѣ матери, только начинается для души съ появленіемъ на свѣтъ организма. Здѣсь не па-

раллелизмъ развитія, а процессъ возникновенія новой и высшей формы жизни изъ низшей, которая должна служить для первой почвою и ступенью. Точно такое-же отношеніе между психическою и физическою жизнію замѣчаемъ и въ дальнѣйшемъ теченіи той и другой. Душа только начинаетъ вполнѣ образоваться, опредѣляться въ своей индивидуальности въ то время, когда организмъ человѣка, достигнувъ высшей точки своего развитія, начинаетъ клониться къ упадку; о лѣтахъ зрѣлыхъ можно сказать, что духъ только раждается тогда, когда тѣло начинаетъ умирать. „Не подлежитъ никакому сомнѣнію, скажемъ словами одного мыслителя *), что душа предъ глубокою старостью становится болѣе сильною и способною къ самымъ важнымъ дѣламъ въ теченіе почти лѣтъ тридцати отъ того времени, какъ силы тѣла ослабѣваютъ; что въ большей части случаевъ она не теряетъ нисколько своей силы въ теченіе еще десяти лѣтъ продолжающагося физическаго ослабленія; что часто и нѣсколько лѣтъ дряхлости не производятъ на нее никакого замѣтнаго дѣйствія; что, наконецъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ она сохраняетъ всю живость своихъ способностей до послѣдняго конца, переживая такимъ образомъ почти совершенное истощеніе физическихъ силъ. Достовѣрно, что силы нашего тѣла, его гибкость, удобоподвижность, способность переносить труды, словомъ,—всѣ качества его начинаютъ ослабѣвать съ тридцати лѣтъ, по крайней мѣрѣ; между тѣмъ умъ совершенствуется быстро отъ тридцати до пятидесяти лѣтъ; онъ мало или почти вовсе не чувствуетъ ослабленія къ шестидесяти годамъ; такимъ образомъ въ то время, когда тѣло сдѣлалось слабымъ,—къ 58 или 59 годамъ умъ является болѣе сильнымъ и способнымъ, чѣмъ за тридцать лѣтъ, когда тѣло находилось въ полномъ цвѣтѣ и силѣ своихъ физическихъ способностей. Точно также несомнѣнно и то, что тогда какъ тѣло начинаетъ быстро дряхлѣть между шестидесятью и семидесятью годами, у большинства людей умъ едва ли утрачиваетъ сколько нибудь своей силы; люди вообще продолжаютъ пользоваться всѣми своими духовными способностями до 75 или 76 лѣтъ, тогда какъ

*) Lord Brougham въ его Discours sur la theologie naturelle, trad. par Tarver, p. 130 и слѣд.

лишь немногіе въ эти годы могутъ похвалиться чѣмъ либо, кромѣ остатковъ своихъ физическихъ силъ. Наконецъ, есть примѣры, что люди обладаютъ еще вполнѣ своими умственными способностями въ 80 лѣтъ и болѣе, когда тѣло едва сохраняетъ нѣкоторые остатки жизни. Изъ этихъ фактовъ мы имѣемъ право заключать, что безъ какого нибудь необыкновеннаго привходящаго случая, напр. серьезной болѣзни, въ правильномъ и обычномъ теченіи жизни, душа и тѣло слѣдуютъ въ своей жизни совершенно различными путями,—большею частію въ противоположномъ направленіи. Это даетъ намъ сильное доказательство того, что душа независима отъ тѣла и что разрушеніе ея въ то мгновеніе, когда она достигла полной силы, было бы противно всякой аналогіи въ природѣ".

Но если, какъ показываютъ неоспоримые факты, душевная жизнь развивается и сохраняется, не смотря на ослабленіе и упадокъ жизни физической, то какъ объяснить повидимому такъ же неоспоримый фактъ противоположнаго свойства, именно, замѣтное ослабленіе душевныхъ силъ въ глубокой старости въ связи съ ослабленіемъ организма? Положимъ, нѣкоторые старцы сохраняютъ до самой смерти полную ясность умственныхъ способностей; но ни для кого не тайна, что вообще энергія психической жизни у нихъ упадаетъ, память и живость воображенія слабѣютъ, желанія и страсти становятся мало по малу ограниченнѣе и наконецъ совершенно притупляются; а иногда дряхлость отражается и на умственныхъ способностяхъ: старики обращаются въ дѣтей.

Но противорѣчащихъ явленій не можетъ быть въ закономѣрномъ теченіи какъ физической, такъ и психической жизни. Поэтому въ виду несомнѣнныхъ фактовъ независимости развитія психическихъ силъ отъ физическихъ, мы, твердо стоя на почвѣ этихъ фактовъ, имѣемъ право спросить: не кажущееся ли это противорѣчіе и указанныя нами сейчасъ явленія, не говоря нисколько объ угасаніи и, наконецъ, прекращеніи психической жизни, не представляютъ ли намъ только явленіе необнаруженія или сокрытія этой жизни, которое и можетъ повести къ поспѣшной мысли объ ея отсутствіи и прекращеніи?

Дѣйствительно, опытъ показываетъ, что мы обыкновенно

судимъ о содержаніи и полнотѣ нашей психической жизни отчасти по внѣшнимъ обнаруженіямъ ея, отчасти, что касается до нашей собственной внутренней жизни, по степени ясности сознанія ея содержанія. Но тотъ же опытъ показываетъ, что ни внѣшнія обнаруженія психической жизни, ни степень сознанія ея содержанія далеко не исчерпываютъ всей полноты и глубины этого содержанія. Первое само собою понятно; въ душѣ каждаго таится безчисленное множество представленій, мыслей, желаній, стремленій, изъ которыхъ только самая незначительная часть заявляетъ о своемъ существованіи внѣшнимъ выраженіемъ въ словахъ, поступкахъ и пр. Что касается до втораго, то не подлежитъ сомнѣнію психологическій фактъ, что ничто вошедшее въ душу человѣка и пріобрѣтенное ею, путемъ ли впечатлѣній чувственныхъ или посредствомъ саморазвитія души и свободной комбинаціи впечатлѣній, не теряется, но существуетъ въ безсознательномъ состояніи, только по временамъ и то въ незначительномъ количествѣ выплывая, такъ сказать, до уровня сознанія,—въ явленіи напр. воспоминанія. Отсюда видно, что необнаруженіе психическаго содержанія во внѣ и неясность сознанія этого содержанія (такъ называемое ослабленіе памяти) въ старости нисколько еще не говоритъ о постепенномъ исчезновеніи этого содержанія, а съ нимъ и психической жизни. Какъ хранятся въ нашей душѣ, не исчезая, а только погружаясь въ безсознательное состояніе, тысячи представленій и мыслей давно минувшихъ лѣтъ, будучи готовы однакожъ возникнуть снова, при вызовѣ ихъ новыми впечатлѣніями, такъ точно и въ душѣ старца можетъ храниться во всей полнотѣ содержаніе всей его психической жизни, хотя бы присутствіе его не обнаруживалось ни во внѣ, ни для собственнаго его сознанія. Здѣсь, только въ большей интенсивности, имѣетъ мѣсто то же явленіе, которое замѣчается и во всей нашей жизни, именно,—значительный перевѣсъ не выраженнаго и не сознаваемаго содержанія психической жизни надъ ясно сознаваемымъ и выраженнымъ; различіе лишь въ томъ, что въ глубокой старости этотъ перевѣсъ становится замѣтнѣе и рѣшительнѣе.

Отъ чего зависитъ это явленіе меньшаго обнаруженія во внѣ и большаго сокрытія во внутрь душевной жизни во время старости,—явленіе, которое очевидно не позволительно было-

бы смѣшивать съ ея исчезновеніемъ? Прежде всего, оно, конечно, зависитъ отъ ослабленія и упадка органической жизни; разрушающіеся органы тѣла перестаютъ быть гибкими и послушными орудіями духа; въ слѣдствіе этого ни душа не можетъ обнаруживать во внѣ съ полною энергіею всѣхъ тѣхъ своихъ свойствъ, которыя требуютъ для точнаго обнаруженія соотвѣтствующихъ физіологическихъ отправленій; ни внѣшнія впечатлѣнія не могутъ дѣйствовать на душу съ такою силою, какъ въ лѣта полной жизнедѣятельности нашего организма. Слабо дѣйствующія, въ слѣдствіе общаго ослабленія организма, внѣшнія впечатлѣнія вызываютъ въ свою очередь такое же слабое воспріятіе и воздѣйствіе въ душѣ. Мы разумѣемъ здѣсь не одну энергію внѣшнихъ чувствъ, посредствомъ которыхъ душа входитъ въ соприкосновеніе съ внѣшнимъ міромъ, но и разнообразныя физіологическія отправленія, въ связи съ которыми и подъ условіемъ которыхъ наша душа только и могла обнаруживать нѣкоторыя свои свойства; отсюда объясняется прекращеніе въ старости многихъ страстныхъ аффектовъ, влеченій и страстей, напримѣръ, чувственной любви и т. п. Вообще замѣтно упадаетъ вся та сторона душевной жизни, которою она обращена была къ міру чувственному и которая условливается связью нашей души съ тѣломъ. Но не въ одномъ только упадкѣ энергіи органической жизни заключается причина ослабленія жизни психической въ старости. Если-бы такое ослабленіе зависѣло отъ этой одной причины, то оно и простиралось-бы только на тѣ явленія душевной жизни, которыя находятся въ болѣе тѣсной связи съ органическими отправленіями. Но мы замѣчаемъ кажущееся угасаніе психической жизни по всѣмъ ея сторонамъ; слѣдовательно, есть какая-либо общая, чисто психическая причина этого явленія. Эта причина заключается въ достиженіи душею цѣли ея земнаго существованія. Цѣль земной жизни души состоитъ въ постепенномъ образованіи нашей психической индивидуальности, черезъ усвоеніе и переработку впечатлѣній міра внѣшняго. Какъ скоро по мѣрѣ силъ и энергіи души это образованіе закончено, душа мало-по-малу перестаетъ съ прежнею живостію воспринимать впечатлѣнія отвнѣ и съ своей стороны воздѣйствовать на окружающій ее міръ. Вниманіе ея ко всему внѣшнему, какъ бываетъ въ старости, притупляется, интересъ

ко всему земному мало-по-малу исчезаетъ; духъ нашъ начинаетъ сосредоточиваться въ себѣ самомъ; является нѣкоторое утомленіе жизнію и желаніе покоя. Душа, какъ наполненный до краевъ сосудъ или какъ напитанная водою губка, отказывается принимать новое содержаніе отвнѣ. Вообще, чѣмъ богаче становится содержаніемъ внутренняя, психическая жизнь, тѣмъ менѣе она нуждается въ усвоеніи новаго, внѣшняго, тѣмъ болѣе притупляется ея чувствительность ко внѣшнему міру и интересъ къ нему. И въ цвѣтущемъ возрастѣ человѣка мы замѣчаемъ то явленіе, что напряженіе и развитіе высшихъ психическихъ силъ, напримѣръ, при усиленныхъ умственныхъ занятіяхъ, при религіозномъ подвижничествѣ, сопровождается потерею впечатлительности и интереса къ внѣшнимъ явленіямъ жизни, нѣкоторымъ безучастіемъ ко всему, что не входитъ прямо въ кругъ этихъ высшихъ стремленій, и сосредоточеніемъ души въ себѣ самой. Нѣчто подобное мы видимъ и въ старости, гдѣ въ большей сравнительно свѣжести и продолжительнѣе всего сохраняются умственныя силы, гдѣ среди угасанія всѣхъ жизненныхъ интересовъ, продолжаетъ жить и иногда сильнѣе, чѣмъ въ лѣта молодости и мужества, дѣйствовать интересъ религіозный. Если къ этой внутренней причинѣ ослабленія душевной энергіи присоединимъ упомянутое нами ослабленіе органической жизнедѣятельности, то мы поймемъ, почему наша душа въ глубокой старости становится безучастною ко всему земному, заключается, такъ сказать, сама въ себѣ, какъ завертывается и какбы замираетъ личинка насѣкомаго, оканчивающая одинъ циклъ жизненнаго развитія и готовящаяся къ жизни въ новой ея формѣ.

Но это сосредоточеніе душевной жизни самой въ себѣ и не проявленіе ея во-внѣ столь-же мало говоритъ о ея дѣйствительномъ угасаніи, какъ и въ обычномъ теченіи жизни притупленіе чувствительности ко всему внѣшнему и упадокъ психической энергіи при засыпаніи и почти полное угасаніе сознанія въ глубокомъ снѣ—противъ возможности пробужденія снова въ болѣе энергическомъ и освѣженномъ состояніи. Постепенное ослабленіе нашихъ чувствъ и всего тѣлеснаго организма, уменьшеніе въ слѣдствіе этого притока новыхъ впечатлѣній, собственная усталость, такъ сказать, души, испол-

нившей земное назначеніе,—все это производитъ то, что мы погружаемся въ себя, замыкаемся отъ внѣшняго міра, что наше сознаніе при недостаткѣ возбужденій отвнѣ теряетъ свою энергію. Но это явленіе составляетъ только естественный переходный моментъ въ жизни души; ничто пріобрѣтенное въ теченіи ея земной жизни не утрачено, но только временно сокрыто во глубинѣ нашего безсознательнаго бытія. Окончательное разрушеніе и спаденіе земной оболочки души, смерть тѣла, освободитъ и скрытую энергію духа и подъ вліяніемъ невѣдомыхъ намъ впечатлѣній инаго загробнаго міра онъ получитъ новое жизненное возбужденіе и начнетъ новую жизнь.

Что физическая смерть не можетъ служить препятствіемъ для продолженія жизни души, это доказываетъ несомнѣнный фактъ, свидѣтельствующій, что и въ теченіе настоящей, земной жизни связь души съ тѣломъ не простирается до полной зависимости ея отъ матеріальнаго состава послѣдняго. Мы знаемъ, что наше тѣло подвергается постоянной перемѣнѣ во всѣхъ своихъ частяхъ. „Вѣроятно ни въ одномъ двадцатипятилѣтнемъ человѣкѣ нѣтъ ни одной частицы того тѣла, которое онъ имѣлъ будучи десяти лѣтъ; тѣмъ менѣе можно предположить, чтобы у него осталась какая-либо частица того тѣла, съ которымъ онъ родился. Все, принадлежавшее ему прежде, вошло въ новыя соединенія, составило можетъ быть часть другихъ людей или животныхъ или вошло въ составъ какихъ-либо растеній или минераловъ; произошло совершенно тоже самое, что произойдетъ въ послѣдствіи, послѣ смерти человѣка, когда его тѣло, разложившись, образуетъ новыя подобныя соединенія. Между тѣмъ душа человѣка, при перемѣнахъ тѣла, оставалась тою-же и неизмѣнною, такъ какъ она едина и проста и смѣна матеріальныхъ частичекъ въ тѣлѣ на нее не имѣла вліянія. Но если душа осталась тою-же, когда все или почти все тѣло измѣнилось, то отсюда необходимо слѣдуетъ, что существованіе души нисколько не зависитъ отъ существованія тѣла, ибо она уже пережила совершенную его перемѣну или, употребляя болѣе общее выраженіе, —пережила полное разрушеніе этого тѣла. Поэтому, если самымъ сильнымъ доказательствомъ того мнѣнія, что душа погибаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, считаютъ феноменъ смерти, то фактъ, о которомъ

мы сейчасъ говорили, служитъ достаточнымъ на него отвѣтомъ. Это доказательство основывается на томъ, что мы не знаемъ ни одного достовѣрнаго случая, когда душа существолала-бы послѣ смерти тѣла. Но вотъ здѣсь представляется именно этотъ желаемый случай, потому что очевидно, что то, что происходитъ въ тѣлѣ вдругъ, въ минуту смерти, имѣетъ мѣсто въ теченіе всей нашей жизни; правда, все это происходило болѣе постепенно, но, что касается до результата, также дѣйствительно. Смерть не разлагаетъ тѣла на его первые элементы, чтобы образовать изъ нихъ новыя соединенія болѣе полно и совершенно, чѣмъ 15 или 20 лѣтъ жизни, въ теченіе которыхъ разрушается это самое тѣло, посредствомъ точно такого же разрѣшенія и соединенія элементовъ. Между тѣмъ, по прошествіи этихъ лѣтъ, послѣ того, какъ наше первоначальное тѣло совершенно разсѣялось и образовало другія сочетанія, душа наша осталась тою-же самою, съ тою-же памятью, съ тою же силою внутренняго воспріятія, съ тѣмъ-же сознаніемъ личнаго тожества, какъ если-бы тѣло не подвергалось никакой перемѣнѣ“. Итакъ и при жизни въ сущности происходитъ точно тоже явленіе, какъ и при смерти тѣла, только съ меньшею степенью быстроты. „Каждый-бы повѣрилъ отдѣльному существованію души, если-бы ему доказали на опытѣ, что она существуетъ безъ тѣла; но факты, на которые мы указали, и доказываютъ, что она существуетъ безъ того тѣла, съ которымъ нѣкогда была соединена; и хотя она потомъ соединилась съ другимъ (того тѣла, которое мы имѣли 15, 20 лѣтъ тому назадъ, теперь уже нѣтъ), но такъ какъ она не болѣе привязана къ этому послѣднему, какъ и къ первому, то ясно, что ея существованіе отлично и независимо отъ существованія этого тѣла. Точно также, каждый-бы повѣрилъ, что душа переживетъ тѣло, если-бы наглядно можно было показать ея существованіе послѣ смерти тѣла; но представленные нами факты и доказываютъ, что душа продолжаетъ существовать послѣ хроническаго разложенія, которому тѣло подвергается въ теченіе всей своей жизни. Итакъ мы имѣемъ здѣсь желаемое доказательство существованія души послѣ разложенія тѣлесной оболочки, съ которою она была связана... „Имъ доказывается по нашему мнѣнію“, говоритъ лордъ Брумъ, которому принадлежитъ сейчасъ приведенное нами разсужденіе, „возмож-

ность безсмертія души также строго и ясно, какъ если-бы кто изъ тѣхъ, кого уже нѣтъ, снова-бы ожилъ и возвратился къ жизни“ *).

Представленными нами фактами достаточно устраняется то, часто выставляемое противъ истины безсмертія души, возраженіе, будто связь и зависимость души отъ тѣла до такой степени тѣсна и существенна, что дѣлаетъ немыслимымъ продолженіе ея жизни безъ тѣла, со смертію послѣдняго. Въ этихъ фактахъ психологическое доказательство безсмертія души, основанное на понятіяхъ ея духовности, простоты и не сложности, получаетъ новое, сильное подтвержденіе.

Но достаточно-ли однихъ этихъ понятій для доказательства нашей истины? По мнѣнію Канта, простота души свидѣтельствуетъ только о томъ, что она не можетъ быть уничтожена посредствомъ разложенія на части, какъ предметы физическіе или наше тѣло, но не говоритъ еще о томъ, чтобы для души невозможенъ былъ другой какой-либо способъ уничтоженія. Если душѣ и не свойственна величина экстенсивная (т. е. протяженность и, въ слѣдствіе этого, дѣлимость), то ей во всякомъ случаѣ, какъ показываетъ опытъ, свойственна величина интенсивная (т. е. различіе *степени* силы и напряженности ея способностей и силъ). Но уничтоженіе возможно и при послѣдняго рода величинѣ точно также, какъ и при первой; различіе будетъ лишь въ томъ, что тамъ оно происходитъ чрезъ раздробленіе или разложеніе протяженнаго, а здѣсь — чрезъ постепенное уменьшеніе интенсивности, чрезъ большее и большее ослабленіе ея силы (remissio) души, которое можетъ дойти до совершеннаго ея уничтоженія. Душа можетъ исчезнуть, какъ постепенно слабѣющій и наконецъ исчезающій свѣтъ. Различныя степени напряженія нашихъ душевныхъ силъ и самаго сознанія то болѣе, то менѣе яснаго, представляются намъ въ формѣ интенсивной величины; постепенное ослабленіе сознанія можетъ дойти до полнаго его уничтоженія, а вмѣстѣ съ нимъ и самой души **).

Это возраженіе противъ истины безсмертія души прежде всего грѣшитъ тѣмъ, что вообще смѣшиваетъ обнаруженія

---

*) Lord Brougham, Discours sur la theol. natur. trad. par Tarver.,p. 115—119.

**) Критика чистаго разума. Пер. Владиславлева, 1867,стр. 312—316.

психической дѣятельности съ началомъ, лежащимъ въ основѣ этихъ обнаруженій, субстанцію души съ ея проявленіями. Можетъ увеличиваться и уменьшаться энергія дѣятельности различныхъ психическихъ силъ, можетъ даже вовсе не проявляться этой энергіи до извѣстнаго возбужденія и развитія ихъ, напр. въ младенчествѣ, но самой душѣ, какъ таковой, столь-же мало можно приписать интенсивную величину, какъ и экстенсивную. Какъ невозможно сказать, что одна душа больше или меньше другой по пространственному объему, такъ невозможно сказать и того, что одна душа больше или меньше другой по степени или напряженности бытія.

Но если понятіе интенсивной величины можетъ имѣть мѣсто только въ приложеніи къ феноменамъ душевной жизни, а не къ самому существу души, то, очевидно, мысль Канта о возможности ослабленія интенсивной энергіи души до уничтоженія ея самой не можетъ быть допущена. Какъ понятіе величины экстенсивной (пространственной) необходимо соединяется въ нашемъ умѣ съ представленіемъ безконечной дѣлимости или уменьшенія ея безъ возможности дойти до совершеннаго уничтоженія дѣлимаго, такъ точно и понятіе величины интенсивной предполагаетъ только безконечное уменьшеніе степени, но не уничтоженіе самой уменьшающейся интенсивной величины. Поэтому какъ въ мірѣ физическомъ, сколько-бы ни продолжали дѣленіе даннаго вещества, мы никогда не достигнемъ совершеннаго исчезновенія его, но будемъ получать только меньшія и меньшія части его, такъ точно и въ мірѣ духовномъ, какъ-бы (мысленно) ни уменьшали степень энергіи психической жизни, мы можемъ дойти только до наименьшей степени этой энергіи, но не до уничтоженія ея. Это чисто теоретическое соображеніе*) оправдывается и опытомъ. Ссылаясь и съ своей стороны на опытъ, Кантъ главнымъ образомъ имѣетъ въ виду сознаніе. Повидимому, мы здѣсь имѣемъ передъ собою не только степени ясности его, но и фактъ совершеннаго исчезновенія его, напр. во время сна, обморока и т. п. Но дѣйствительно-ли здѣсь упадокъ сознанія (умень-

*) Оно вполнѣ согласно и съ теоріею самого Канта объ интенсивной величинѣ, такъ что въ его возраженіи противъ ученія о безсмертіи нельзя не замѣтить нѣкотораго противорѣчія съ этою теоріею. См. Критику чистаго разума. Пер. Владиславлева, 1867, стр. 156—164.

шеніе интенсивной величины) доходитъ до совершеннаго уничтоженія его? Если-бы оно на самомъ дѣлѣ уничтожалось, то возникшее вновь сознаніе было-бы уже не тоже самое, что прежде, а иное, что противорѣчитъ ясному сознанію тожества нашего *я*. Итакъ, строго говоря, оно и не исчезло, но только находилось на самой низшей степени интенсивности, настолько низкой, что казалось какъ-бы несуществующимъ. То, что мы сказали о сознаніи, относится и ко всѣмъ актамъ психическимъ. Извѣстны случаи воспоминанія того, что въ теченіи многихъ лѣтъ казалось совершенно забытымъ и исчезнувшимъ; также какъ представленія и мысли, хранятся иногда въ нашей душѣ склонности, желанія и чувства, которыя мы считали совершенно исчезнувшими, но которыя, при благопріятныхъ условіяхъ, оживаютъ и пробуждаются въ насъ съ прежнею силою и энергіею. Все это ясно показываетъ, что въ нашей душѣ ничего окончательно не исчезаетъ, но кажущееся исчезновеніе свидѣтельствуетъ только о возможности (употребляя терминологію Канта) крайняго уменьшенія интенсивной величины души, но не ея уничтоженія.

Но устранивъ возраженіе Канта противъ безсмертія души, мы однако-же не устранили еще самой мысли, лежащей въ его основаніи, — мысли о возможности для души какой-либо внутренней причины ея уничтоженія, которое можетъ имѣть мѣсто, не смотря на ея простоту, несложность и духовность. Дѣйствительно, на основаніи этихъ понятій мы собственно имѣемъ право утверждать лишь то, что наша душа не можетъ прекратить своего существованія вмѣстѣ съ тѣломъ и отъ тѣхъ причинъ, отъ которыхъ зависитъ смерть тѣла, въ слѣдствіе его сложности и дѣлимости. Но психологическое доказательство еще не ручается за то, чтобы въ самой душѣ, независимо отъ связи ея съ тѣломъ, не могло быть собственной, внутренней причины прекращенія ея бытія. Возможность такого прекращенія, въ силу собственнаго закона ея жизни, повидимому, предполагается уже самымъ понятіемъ о ней, какъ о существѣ, хотя и духовномъ, но ограниченномъ предѣлами, если не пространства, то времени. Все, что имѣетъ начало во времени, говорятъ, должно имѣть и конецъ.

Дѣйствительно, если простота души давала возможность сравнивать ее съ простымъ элементомъ (атомомъ) физической

природы и утверждать за нею ту-же неразрушимость, какую наука приписываетъ послѣднему, то саможизненность души, какъ начала живаго, условливающаго извѣстную совокупность жизненныхъ явленій, называемыхъ психическими, даетъ намъ право сравнивать ее съ органическимъ началомъ, производящимъ совокупность жизненныхъ феноменовъ въ индивидуумахъ органическихъ. Это органическое начало, какъ невещественное, мы можемъ мыслить аналогическимъ съ душею. Но теперь, обращая вниманіе на организмы, мы легко замѣчаемъ, что, кромѣ свойствъ дѣлимости и разлагаемости, которыя условливаютъ ихъ разрушеніе при дѣйствіи неблагопріятныхъ внѣшнихъ вліяній, можетъ быть другая, чисто внутренняя причина ихъ смерти, именно, — истощеніе жизненной силы. Конечно, растеніе, животное, человѣческій организмъ могутъ погибнуть, и большею частію погибаютъ отъ неблагопріятнаго дѣйствія на нихъ внѣшнихъ агентовъ; но представимъ, что всѣ внѣшнія условія, отъ которыхъ зависитъ жизнь организма, дѣйствуютъ постоянно въ высшей степени благопріятно для сохраненія этой жизни. Органическое существо, какъ-бы долго ни жило при содѣйствіи самыхъ счастливыхъ условій жизни, всетаки умретъ, если не отъ внѣшнихъ причинъ, то по самому свойству своей природы, не дозволяющей ему существовать вѣчно, сверхъ опредѣленнаго срока времени; оно умретъ отъ самоистощенія. Окружите дерево самымъ заботливымъ уходомъ; оно просуществуетъ очень долго, но рано или поздно погибнетъ, истратитъ весь запасъ жизненной силы. Человѣческій организмъ, при самыхъ благопріятныхъ условіяхъ, можетъ просуществовать сто и болѣе лѣтъ, но наконецъ разрушится, если не отъ вредныхъ внѣшнихъ вліяній и не отъ болѣзни, то отъ того, что сила жизни перестанетъ въ немъ дѣйствовать, дошедши до положеннаго природою предѣла. Итакъ, не одна только матеріальность предметовъ и происходящая отсюда ихъ сложность и дѣлимость можетъ быть причиною уничтоженія, но и собственная природа ограниченныхъ существъ. Тоже можетъ быть и съ душею; недоступная уничтоженію причинами внѣшними, подобно вещественнымъ предметамъ, она можетъ уничтожиться, какъ всякое органическое существо, вслѣдствіе самоистощенія по достиженіи узаконеннаго предѣла бытія.

Отвѣта на представленное недоумѣніе мы не можемъ найти въ одномъ понятіи духовности души и ея отличія отъ тѣла. Мы должны попытаться доказать, что душа не можетъ погибнуть не только отъ внѣшнихъ ей причинъ разрушенія, какова напр. смерть тѣла, но и отъ *своихъ* внутреннихъ причинъ, что въ ней самой не кроется начала уничтоженія.

Первую замѣчательную попытку такого доказательства мы находимъ у Платона. Въ одномъ изъ своихъ доказательствъ безсмертія души онъ именно обращаетъ вниманіе не только на внѣшнія, но и на внутреннія причины, отъ которыхъ могла-бы разрушиться душа и старается показать, что такихъ причинъ для нея нѣтъ. Благопріятствующія жизни какого-либо существа условія его бытія Платонъ, вообще по отношенію къ нему, называетъ *добромъ*, а неблагопріятныя, разрушающія его и уничтожающія,—*зломъ*. Каждая вещь, по его мнѣнію, имѣетъ въ этомъ смыслѣ свое собственное добро и свое собственное зло; такъ напр. болѣзнь есть зло для тѣла, гніеніе для дерева, ржавчина для желѣза. Такое зло можетъ быть или внутреннимъ или внѣшнимъ. Внутреннее зло есть то, которое касается самой природы извѣстной вещи и ее разрушаетъ; внѣшнее можетъ быть гибельно въ той лишь мѣрѣ, въ какой оно подаетъ поводъ ко злу внутреннему или производитъ его. Такъ напр. для тѣла болѣзнь есть зло внутреннее, а вредное кушанье—зло внѣшнее, которое потому только вредитъ тѣлу, что производитъ зло внутреннее или болѣзнь.

Теперь, если есть существо, которому хотя свойственно зло внутреннее, но это зло не разрушаетъ его (какъ напр. разрушаетъ тѣло его внутреннее зло, — болѣзнь), то такое существо должно было признано неразрушимымъ. А такого рода существо и есть душа. Внутреннее зло или недуги души: несправедливость, неумѣренность, невѣдѣніе и другіе, хотя и дѣлаютъ ее несовершеннѣе, но не разрушаютъ и не уничтожаютъ ее, какъ болѣзни тѣла. Напротивъ замѣчаютъ, что люди съ ненормальнымъ и несправедливымъ направленіемъ души гораздо дѣятельнѣе и предпріимчивѣе, когда дѣлаютъ неправду. Если-же такимъ образомъ внутреннее зло не можетъ разрушить души, то тѣмъ болѣе зло внѣшнее. Оно могло-бы сдѣлать это только въ томъ случаѣ, если-бы производило внутреннее зло въ душѣ, если-бы напр. болѣзнь или смерть

дѣлала душу порочнѣе или несправедливѣе, а несправедливость затѣмъ разрушила-бы существо ея. Но послѣдняго не только никогда не бываетъ, но, напротивъ, смерть освобождаетъ душу отъ всякаго зла, которому она была подвержена вслѣдствіе соединенія съ чувственнымъ тѣломъ. Итакъ, поелику никакое зло, ни внутреннее, ни внѣшнее, не можетъ разрушить души, то она не разрушима и безсмертна *).

Въ этомъ остроумномъ доказательствѣ Платонъ приравниваетъ болѣзни, разрушающія организмъ, къ нравственнымъ болѣзнямъ души, и такъ какъ эти внутреннія причины не одинаково дѣйствуютъ въ своей сферѣ и въ области жизни тѣлесной производятъ смерть, а въ области духовной не только не разрушаютъ души, но, какъ свидѣтельствуетъ опытъ, дѣлаютъ ее даже энергичнѣе, жизненнѣе, такъ сказать,—напр. страсти, то онъ и заключаетъ, что нѣтъ не только внѣшнихъ, но и внутреннихъ причинъ уничтоженія души. Но, тѣмъ не менѣе, доказательство Платона, хотя и указываетъ на одну изъ сторонъ различія души и тѣла, могущихъ вести къ предположенію о различной судьбѣ той и другаго, но упускаетъ изъ виду одну изъ главныхъ внутреннихъ причинъ, могущихъ прекратить жизнь души, кромѣ той, которую онъ называетъ внутреннимъ недугомъ или зломъ; это - естественное истощеніе жизненной силы души.

Чтобы рѣшить вопросъ, нѣтъ ли въ самой душѣ, въ силу ея ограниченной природы, какихъ-либо независящихъ отъ внѣшнихъ причинъ условій къ ея уничтоженію, мы уже должны выйти за предѣлы психологическаго доказательства, имѣющаго въ виду только общія существенныя свойства души, главнымъ образомъ, ея простоту и самостоятельность. Что нужно для рѣшенія этого вопроса, это отчасти можетъ быть предуказано тою самою аналогіею души съ жизненною силою, которая служила намъ для разъясненія настоящаго затрудненія. Какія условія и признаки того явленія, которое мы назвали самоистощеніемъ жизненной силы, естественною смертью организма? Очевидно, это самоистощеніе, эта смерть наступаетъ тогда, какъ организмъ вполнѣ выполнитъ свое назначеніе, разовьетъ всѣ свои органы, совершитъ всѣ свои жиз-

*) Rep. X. 610. C.

ненныя функціи. Если теперь тотъ законъ, что существо, вполнѣ выполнившее свою жизненную задачу, развившее всѣ свои силы, должно прекратить свое бытіе, — примѣнимъ къ душѣ, то, очевидно, рѣшеніе занимающаго насъ теперь вопроса будетъ зависѣть отъ того, признаемъ-ли мы, что душа въ теченіи земной жизни выполняетъ и можетъ выполнить свое назначеніе или нѣтъ. Итакъ мы до окончательнаго рѣшенія вопроса о безсмертіи души должны остановиться на вопросѣ о назначеніи человѣка и возможности или невозможности выполнить это назначеніе здѣсь, на землѣ. Отвѣтъ на этотъ вопросъ, по отношенію къ истинѣ безсмертія души, должно дать намъ новое доказательство этой истины, которое можно назвать *телеологическимъ*, такъ какъ оно основывается на разсмотрѣніи цѣли существованія человѣка.

Но прежде чѣмъ перейдемъ къ этого рода доказательству, подведемъ итоги достигнутыхъ уже нами результатовъ, чтобы окончательно выяснить тѣ значительныя пріобрѣтенія, которыя уже сдѣланы нами въ пользу истины безсмертія души.

Въ силу своей духовности и самостоятельности душа не можетъ быть уничтожена тѣми физическими причинами, которыя производятъ разрушеніе нашего тѣла. Слѣдовательно душа, жизнь которой условливается *своими* внутренними причинами, не смотря на смерть физическую, можетъ и должна продолжать свое существованіе до того неопредѣленнаго момента, когда она прекратитъ жизнь вслѣдствіе предполагаемаго только нами (но еще не отстраненнаго) истощенія своей собственной, жизненной силы. Есть-ли такой моментъ, возможно-ли вообще истощеніе жизнедѣятельности души,—психологическое доказательство объ этомъ ничего еще не говоритъ; но оно на основаніи опыта достовѣрно можетъ сказать, что настоящая жизнь души не представляетъ даже отдаленныхъ признаковъ приближенія такого самоистощенія. Какъ-бы ни была продолжительна земная жизнь человѣка, какъ-бы ни была полна она, какими-бы сокровищами опыта, знанія, нравственныхъ совершенствъ ни обогатился человѣкъ, никто не скажетъ, чтобы въ этомъ отношеніи для него не было возможно дальнѣйшее и дальнѣйшее развитіе и усовершеніе. И здѣсь, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, мы встрѣчаемъ не параллелизмъ, а совершенную противуположность между жизнію души и тѣла.

Нашъ организмъ, достигнувъ извѣстной, высшей точки своего развитія, уже не можетъ развиваться дальше; какъ самый ростъ его прекращается, такъ и прочія физіологическія отправленія представляютъ только повтореніе прежняго; не только дальше развиваться, но и стоять даже на одной точкѣ органическая жизнь не можетъ; она постепенно клонится къ упадку и угасаетъ отъ самоистощенія, если даже не будетъ никакихъ болѣзней или внѣшнихъ случайныхъ обстоятельствъ, преждевременно ее прекращающихъ. Нашъ психическій организмъ, какъ мы видѣли, не слѣдуетъ въ своемъ развитіи законамъ организма физическаго; ни высшей точки, ни предѣла для его развитія въ земной жизни мы не находимъ. Отсюда видно, что предполагаемый моментъ самоистощенія души (если онъ есть) не только не можетъ совпадать съ моментомъ истощенія органической силы и происходящей отсюда смерти, но долженъ быть отнесенъ далеко за предѣлы настоящей самой продолжительной жизни.

Такимъ образомъ анализъ существенныхъ свойствъ души приводитъ насъ, если не къ окончательному выводу о *безконечномъ* продолженіи ея сознательнаго бытія,—къ безсмертію въ строгомъ смыслѣ слова, то къ несомнѣнному признанію продолженія ея бытія по смерти тѣла,—къ признанію загробной жизни.

Заключая предыдущее доказательство безсмертія души, основанное на самой идеѣ безсмертія, мы нашли въ логическомъ строѣ этого доказательства аналогію между нимъ и онтологическимъ доказательствомъ бытія Божія. И въ настоящемъ случаѣ мы можемъ указать на такую же аналогію между изложеннымъ нами психологическимъ и космологическимъ доказательствомъ бытія Божія. Какъ въ послѣднемъ изъ существенныхъ свойствъ міра вообще разумъ заключаетъ о первой, безусловной причинѣ міра, такъ и здѣсь изъ существенныхъ свойствъ нашего духовнаго космоса,—нашей души, мы заключаемъ о ея загробномъ существованіи.

III.

Телеологическое доказательство безсмертія души.

Сравнительный анализъ свойствъ души и тѣла, служившій основаніемъ психологическаго доказательства безсмертія души, привелъ насъ къ тому заключенію, что продолженіе духовной

жизни не можетъ состоять въ существенной, необходимой связи съ продолженіемъ жизни органической, что душа, въ силу своей самобытной, нематеріальной природы, не только можетъ, но и по многимъ указаніямъ психологическаго наблюденія должна продолжать свое существованіе послѣ смерти тѣла. Но психологическое доказательство, строго ограничиваясь своими предѣлами, не можетъ опредѣлить мѣры этого продолженія бытія. Въ виду того, повидимому, всеобщаго факта, что прекращеніе бытія живыхъ существъ зависитъ не отъ однихъ разрушительно дѣйствующихъ внѣшнихъ условій, но и отъ внутренняго закона органической жизни для каждаго рода существъ, возникаетъ вопросъ: не ограничена ли и жизнь нашей души, не смотря на независимость ея отъ жизни тѣла, подобнымъ-же внутреннимъ предѣломъ ея существованія?

Повидимому, аналогіи опыта ведутъ скорѣе къ положительному, неблагопріятнму для ученія о безсмертіи души отвѣту на этотъ вопросъ. Для каждаго живаго существа, въ силу его ограниченности, мы должны предположить естественный предѣлъ жизнеспособности, котораго оно перейти не можетъ. Если наша душа, какъ существо ограниченное, подчинена тому же закону, то вопросъ можетъ быть не о безсмертіи ея въ точномъ смыслѣ этого слова, но только о времени возможнаго продолженія ея существованія, сравнительно съ существованіемъ другихъ живыхъ, органическихъ существъ.

Но можемъ ли мы и какимъ способомъ опредѣлить относительную мѣру жизнеспособности органическихъ существъ, естественно возможный предѣлъ ихъ существованія, чтобы затѣмъ аналогически, примѣняя тотъ-же способъ и къ душѣ, установить мѣру продолженія ея жизни?

Повидимому, этотъ вопросъ всего удобнѣе могло-бы рѣшить простое наблюденіе. Замѣченный на опытѣ крайній срокъ, до котораго можетъ дожить извѣстное органическое существо данной породы и послѣ котораго оно неминуемо должно умереть, не смотря ни на какія внѣшнія, благопріятствующія жизни его условія, мы могли бы считать крайнимъ, естественнымъ предѣломъ его существованія. Но на самомъ дѣлѣ этотъ способъ можетъ дать только приблизительные и очень неточные выводы, потому что ни объ одномъ почти органическомъ существѣ мы не можемъ сказать, чтобы въ теченіе своего су-

ществованія оно испытывало исключительно одни благопріятныя для него условія и чтобы, поэтому, оно умирало единственно въ силу собственнаго самоистощенія,—смертію естественною въ точномъ смыслѣ. Но естествознаніе имѣетъ еще другое средство опредѣлять крайнюю продолжительность жизни организованныхъ существъ. Оно беретъ во вниманіе время, въ которое организмъ достигаетъ высшей цѣли своей органической жизни и развивается вполнѣ; эта цѣль есть произведеніе подобныхъ себѣ, продолженіе рода. Каждый организмъ является въ полномъ цвѣтѣ развитія къ тому времени, когда становится способнымъ къ выполненію этой цѣли. Сравнивая теперь время отъ рожденія до полнаго развитія организма, мы можемъ съ вѣроятностію судить объ относительной жизнеспособности различныхъ существъ. Понятно, напримѣръ, что животное, которое достигаетъ зрѣлости въ одинъ годъ, проживетъ меньше, чѣмъ то, которое достигнетъ ея въ пять лѣтъ, а это послѣднее опять меньше, чѣмъ то, которое вполнѣ сформируется въ десять лѣтъ. Основываясь на этомъ началѣ, нѣкоторые физіологи назначаютъ очень продолжительный естественный предѣлъ жизни человѣка, именно отъ 150 до 200 лѣтъ, на томъ основаніи, что онъ очень поздно, позже всѣхъ животныхъ достигаетъ возмужалости *). Теперь, если, держась аналогіи между душою и органическими существами, мы захотѣли бы приложить тотъ же способъ къ опредѣленію крайняго предѣла жизни души, то должны бы прежде всего взять во вниманіе тотъ моментъ, когда душа достигаетъ полнаго и окончательнаго развитія всѣхъ своихъ силъ. Затѣмъ отъ этого момента, по той же аналогіи съ органическими индивидуумами, мы должны полагать еще очень продолжительное время существованія до совершеннаго истощенія жизненной силы.

Но можетъ-ли быть указанъ такой моментъ въ жизни души въ періодѣ ея земнаго существованія? Можемъ-ли мы указать

*) Именно, если опредѣлить высшій пунктъ развитія человѣческаго организма въ тридцать лѣтъ, то умножая это число на четыре, какъ дѣлаютъ одни натуралисты, получимъ 120 лѣтъ, а если на шесть, то 180 лѣтъ. Впрочемъ, что касается до способовъ опредѣленія нормальной продолжительности жизни по этому методу, то они довольно различны, и для нашей цѣли входить въ разъясненіе этого вопроса нѣтъ нужды.

хотя на одного человѣка, о которомъ вправѣ были бы утверждать, что всѣ его психическія силы достигли полнаго и окончательнаго развитія, что для него невозможно уже никакое дальнѣйшее усовершенствованіе ихъ? Можемъ-ли мы сказать, что наша душа въ земной жизни, подобно органическому существу, способна осуществить въ дѣйствительности все, что въ ней заключено въ возможности? Очевидно, нѣтъ. Отсюда видно, что если, для опредѣленія границы возможнаго продолженія жизни души, мы приложимъ тотъ-же эмпирическій методъ, какимъ наука пользуется для опредѣленія крайняго срока жизни органическихъ существъ, то должны будемъ отодвинуть этотъ срокъ далеко за предѣлы жизни настоящей, такъ далеко, что въ настоящее время мы не можемъ видѣть даже и приблизительно окончанія его; такъ какъ даже и приблизительно не можемъ сказать, когда и въ какомъ случаѣ могъ-бы достигнуть нашъ духъ полнаго и окончательнаго раскрытія своихъ силъ и способностей и сколько-бы затѣмъ могло продолжаться его существованіе до полнаго истощенія его жизнеспособности.

Итакъ, та самая эмпирическая аналогія, которая на первый взглядъ казалась неблагопріятною для ученія о безсмертіи души, на самомъ дѣлѣ не только не имѣетъ такого характера, но, напротивъ, даетъ право расширять границы жизни души до неограниченнаго, неуловимаго никакою мыслію, предѣла.

Но такого рода аналогическое умозаключеніе имѣетъ однако-же два существенные недостатка. Прежде всего, оно даетъ только вѣроятное заключеніе о неопредѣленномъ продолженіи жизни души послѣ смерти тѣла, не устраняя окончательно мысли о возможномъ прекращеніи ея когда-либо, хотя и въ очень отдаленномъ будущемъ. Съ другой стороны, оно основано на *предположеніи,* что не вполнѣ раскрывшіяся въ настоящей жизни силы и способности души могутъ и должны достигать окончательнаго своего развитія. Но вправѣ-ли мы допускать такое предположеніе? Правда, въ земной жизни душа не достигаетъ полной зрѣлости и законченности своего бытія, но можетъ быть такая недоразвитость и незаконченность есть явленіе естественное и нормальное, такъ что для насъ нѣтъ никакого права и необходимости ожидать такой законченно-

сти бытія и для осуществленія ея предполагать продолженіе жизни души за предѣлами гроба?

Какъ отвѣтъ на этотъ вопросъ, такъ и окончательное разъясненіе неопредѣленнаго пока предѣла загробной жизни души, мы можемъ найти только въ мысли о разумности и цѣлесообразности міра. Какъ безпристрастное эмпирическое наблюденіе надъ природою, такъ и апріорное, необходимое требованіе нашего разума, одинаково ведутъ насъ къ тому воззрѣнію на міръ, которое обыкновенно называютъ телеологическимъ *). Согласно съ этимъ воззрѣніемъ мы должны признать, что ничего во вселенной не существуетъ случайно, что всѣ силы природы, всѣ законы бытія существъ направлены къ осуществленію какой-либо разумной цѣли и необходимо должны достигать этой цѣли. Чѣмъ выше и выше мы восходимъ по ступенямъ развитія и совершенства существъ, тѣмъ съ большею и большею ясностію и отчетливостію выступаетъ предъ нами эта истина. Уже въ соотношеніи частныхъ силъ и законовъ неорганическаго царства, въ совокупности его предметовъ и явленій мы видимъ слѣды разумности и приспособленія всѣхъ частей къ достиженію одной главной цѣли,—сохраненія законосообразнаго строя вселенной. Еще яснѣе обнаруживается предъ нами эта цѣлесообразность въ строеніи существъ органическихъ. Въ органическихъ индивидуумахъ, какъ въ отдѣльныхъ, заключенныхъ въ себѣ цѣлостностяхъ, повторяется въ маломъ видѣ, въ каждомъ существѣ, таже гармоническая стройность соотношенія частей между собою и къ цѣлому, какая въ большомъ видѣ выражается въ строѣ вселенной. Въ организмѣ каждый, даже ничтожный, органъ имѣетъ свое назначеніе въ общемъ его составѣ, принимаетъ свою долю участія въ томъ, что мы называемъ органическою жизнію. Но тотъ телеологическій взглядъ, который философія прилагаетъ къ природѣ неорганической и органической, тѣмъ съ большимъ правомъ мы должны приложить къ природѣ духовной, которая представляетъ преимущественную область гос-

*) Раскрытіе этого воззрѣнія см. въ нашей статьѣ: „Телеологическая идея и матеріализмъ“ (Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 3, вып. 3, стр. 1 и сл.). Ср. также статью: „Телеологическое доказательство бытія Божія“ (тамъ же, т. 2, вып. 3, стр. 239 и сл.).

подства разума и разумности, въ противоположность которой, вслѣдствіе особеннаго, хотя и неисключительнаго господства въ ней разумности, всю прочую природу мы называемъ неразумною. Если-бы, даже забывъ о превосходствѣ психическаго начала, мы считали душу по своей сущности не выше органическихъ существъ, то и тогда не могли бы отказать ей въ той цѣлесообразности, какую находимъ въ послѣднихъ. И въ ней ни одной силы, ни одной способности, ни одного, такъ сказать, психическаго органа не должно-бы быть безъ цѣли и достиженіе этой цѣли должно-бы быть необходимымъ закономъ ея бытія. Своеобразными духовными органами также должна необходимо достигаться своя разумная цѣль, какъ органами тѣла достигаются тѣ цѣли, для которыхъ они предназначены. Итакъ, чтобы признать нашу душу цѣлесообразною сущностью, достаточно поставить ее въ параллель съ существами органическими. Но, какъ мы сказали, душа по своей природѣ существенно возвышается надъ всѣми предметами природы физической; поэтому въ ней и въ ея жизни идея цѣли должна имѣть тѣмъ высшее и полнѣйшее выраженіе, чѣмъ царство духа выше природы органической. Въ душѣ всѣ данныя природою ея свойства и способности должны быть даны для какихъ-либо разумныхъ цѣлей и эти цѣли необходимо должны быть достигаемы, чтобы духовная жизнь имѣла смыслъ и разумность.

Но достигаются-ли эти цѣли въ предѣлахъ жизни настоящей и могутъ-ли, по самому существу своему, быть достигнуты въ какой-либо опредѣленный, временный срокъ существованія?

Что цѣли духовнаго бытія человѣка не выполняются, что мы не достигаемъ въ земной жизни полнаго и окончательнаго своего развитія, которое предносится предъ нами, какъ идеалъ нравственно-разумнаго существа, что наша душа представляется теперь чѣмъ-то несовершеннымъ, недоконченнымъ, но только стремящимся къ совершенству и окончательности, — это едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію для каждаго, кто сколько-нибудь серьезно смотритъ на жизнь, ея значеніе и высшіе интересы. Но такъ какъ, съ другой стороны, идея разумности бытія ведетъ насъ къ убѣжденію, что цѣли нашего духовнаго существованія необходимо должны быть достигнуты,

то остается единственный способъ примирить эту идею съ фактомъ неосуществленія ея въ жизни настоящей—признать жизнь будущую.

Для разъясненія этой истины мы должны обратить вниманіе на характеристическія свойства коренныхъ стремленій нашего духа.

1. Обыкновенно, и не безъ основанія, высшимъ и отличительнымъ свойствомъ человѣка, составляющимъ его превосходство предъ всѣми живыми существами природы, почитаютъ способность познанія, разумъ. Но ограничивается-ли назначеніе этой способности цѣлью земнаго существованія человѣка? Не находится-ли въ дѣятельности нашего разума указаній на высшія цѣли этой психической силы и достижимы-ли эти цѣли въ предѣлахъ земнаго существованія человѣка?

Что дѣятельность нашего разума выходитъ далеко за предѣлы удовлетворенія потребностей земной жизни — это очевидно. Уже одно существованіе на земномъ шарѣ многочисленныхъ животныхъ, вполнѣ достигающихъ своего назначенія и обезпечивающихъ свое существованіе при помощи органовъ чувствъ и инстинкта, кругозоръ которыхъ строго соразмѣренъ съ потребностями ихъ естественной жизни, показываетъ, что и человѣкъ легко могъ-бы обойтись безъ той существенной особенности его природы, которую мы называемъ разумомъ, если-бы цѣль его бытія была ограничена простымъ, физическимъ существованіемъ. Но положимъ, по какому-то необъяснимому закону, природа лишила человѣка того болѣе прямаго и вѣрнаго средства къ обезпеченію его физической жизни, которымъ надѣлила животныхъ въ инстинктѣ; положимъ, она предназначила ему достигать той-же цѣли болѣе трудною, сознательною дѣятельностію разума. Можно-ли сказать, что вся эта дѣятельность ограничивается и должна ограничиваться цѣлью сохраненія его земной жизни? Не видимъ-ли мы въ дѣятельности познавательной силы много такого, что не имѣетъ никакой опредѣленной цѣли и не приноситъ никакой пользы для здѣшней жизни? Напротивъ, самыя, повидимому, важныя и удобоприложимыя для настоящей жизни свѣдѣнія и познанія для высшаго сознанія кажутся очень ничтожными и малоцѣнными; тогда какъ знанія, приносящія мало пользы или совершенно безполезныя для блага земной жизни, кажутся для

разума самою высокою и наиболѣе достойною цѣлью его дѣятельности. Съ одной стороны, стремленія ума и способность познанія простираются гораздо дальше, чѣмъ сколько того требуютъ нужды земной жизни, съ другой, краткость этой жизни не состоитъ ни въ малѣйшемъ соотвѣтствіи съ богатствомъ силъ и способностей человѣческаго духа и недостаточна даже для того, чтобы дать мѣсто для надлежащаго употребленія пріобрѣтеннымъ уже талантамъ и способностямъ въ области науки и искусства.

Отчего происходитъ это? Оттого, что цѣль стремленій разума слишкомъ широка и далека для того, чтобы быть ограниченною предѣлами настоящей жизни. Цѣль стремленій разума мы вообще называемъ истиною. Но истина въ ея высшемъ, идеальномъ значеніи предполагаетъ не отрывочное только знаніе тѣхъ или другихъ сторонъ существующаго, но обнимаетъ собою всю сферу бытія въ гармонической связи его частей и единствѣ. Поэтому и стремленія разума не удовлетворяются частными познаніями предметовъ и явленій, но имѣютъ въ виду познаніе истины полной, безконечной и абсолютной. Вотъ почему не удовлетворяютъ человѣка существующія знанія; не смотря на богатство и громадность собранныхъ уже свѣдѣній, которыхъ, повидимому, не осилить одному человѣку, онъ однакожъ никогда не доволенъ ими. Неудержимое, безпокойное стремленіе влечетъ его пытливый умъ дальше и дальше. Онъ не унываетъ, когда падаютъ одна за другою, казавшіяся прочными на вѣкъ, системы знанія; его не останавливаютъ ошибки и неудачи; его не приводитъ въ отчаяніе краткость жизни и невозможность усвоить даже органиченный запасъ пріобрѣтенныхъ уже человѣчествомъ познаній. Онъ неудержимо идетъ впередъ съ смѣлою увѣренностію, которая можетъ быть внушена только тайнымъ сознаніемъ необходимости и законности такого стремленія къ знанію полному и безусловному. Но понятно, что если стремленіе къ познанію абсолютной истины есть не мечтательное, а существенное выраженіе природы нашего разума, то оно не можетъ быть осуществлено въ настоящей жизни какъ по ея кратковременности, такъ и по самымъ ея условіямъ, стоящимъ въ неизбѣжномъ противорѣчіи съ абсолютнымъ характеромъ нашего стремленія къ знанію.

Чтобы убѣдиться въ томъ, что неполнота и ограниченность

нашего познанія зависитъ отъ условій, въ какія поставленъ человѣкъ въ настоящей жизни въ слѣдствіе связи его духовнаго начала съ организмомъ, достаточно обратить вниманіе на то, что въ силу этихъ условій мы имѣемъ передъ собою не предметы, какъ они сами по себѣ суть, но впечатлѣнія отъ предметовъ, въ которыхъ феноменальная сторона ихъ сливается съ психологическимъ субъективнымъ элементомъ нашей познавательной силы, такъ что, строго говоря, мы можемъ сказать, что ходимъ въ мірѣ призраковъ, окончательно и вполнѣ разсѣять которые не въ силахъ никакая наука. Тотъ идеальный міръ, который высшее знаніе предполагаетъ существующимъ, та „вещь сама по себѣ“, о которой говоритъ Кантъ, если и не совершенно намъ недоступна, какъ полагалъ онъ, то по крайней мѣрѣ недоступна намъ въ той полнотѣ и истинѣ, о которой гадаетъ наше знаніе. Самыя орудія и способы нашего познанія, какъ они ни необходимы для насъ, въ тоже время сообщаютъ нашимъ познаніямъ о высшихъ идеальныхъ объектахъ характеръ ограниченности и нѣкотораго несоотвѣтствія ихъ подлинному бытію, таковы напр. чувственныя представленія, слова, самыя понятія нашего разсудка. Для характеристики нашего познанія въ настоящей жизни невольно обращаемся къ прекрасному, поэтическому сравненію Платона. Представь себѣ, говоритъ онъ, узниковъ, заключенныхъ въ глубокой подземной пещерѣ, входъ которой обращенъ къ свѣту. Представь себѣ, что у этихъ узниковъ отъ младенчества скованы ноги и шея, такъ что они должны оставаться въ совершенной неподвижности и могутъ смотрѣть только въ глубь пещеры, не имѣя возможности по причинѣ оковъ оборотиться назадъ. Представь себѣ далѣе, что у нихъ за спиною свѣтъ отъ огня, зажженнаго въ отдаленіи на большой высотѣ и что между этимъ огнемъ и отверстіемъ пещеры, въ которой заключены узники, есть путь, для нихъ, конечно, невидимый. Теперь, если по этому пути будутъ проходить люди, неся различныя изваянія и другую утварь, изъ камня-ли то, или изъ дерева, то не естественно-ли, что каждый изъ узниковъ, не видя въ темнотѣ ни себя самого, ни людей несущихъ, будетъ видѣть однѣ только тѣни, которыя отражаются на противоположной свѣту сторонѣ пещеры? Столько-же увидятъ они и отъ всѣхъ проносимыхъ мимо вещей. Они никакъ

не повѣрятъ, чтобы могло существовать что-либо другое, кромѣ этихъ тѣней: истинное существо вещей останется для нихъ неизвѣстнымъ. Таково свойство нашего познанія въ настоящей жизни. Причина этого явленія, по мнѣнію Платона, заключается въ томъ, что наша душа въ сей жизни находится въ тѣлѣ, какъ-бы въ заключеніи; какъ-бы связанная узами, она принуждена смотрѣть на существующее не сама черезъ себя, а сквозь тѣло, какъ-бы чрезъ рѣшетку темницы, и вращаться во всякомъ невѣдѣніи. Тѣло препятствуетъ пріобрѣтенію знанія или истины, которая воспринимается не чувствами, но чистымъ мышленіемъ. Но мыслитъ душа, конечно, лучше тогда, когда ничто не безпокоитъ ее, ни слухъ, ни зрѣніе, ни печаль, ни удовольствіе и когда, оставивъ тѣло и сколько возможно удалившись отъ общенія съ нимъ, она бываетъ одна сама по себѣ и стремится къ сущему. Слѣдовательно, несомнѣнно, что душа, пока она связана съ тѣломъ, не можетъ достигнуть до истиннаго познанія вещей, такъ какъ тѣло, при стремленіи души къ знанію, всегда препятствуетъ этому; такого знанія душа можетъ достигнуть только послѣ смерти тѣла, когда сама, будучи чистою, будетъ созерцать чистое. И здѣсь живя, мы только въ той мѣрѣ становимся ближе къ знанію, въ какой наименѣе сообщаемся съ тѣломъ и не омрачаемся его природою, но очищаемся отъ него, доколѣ само Божество не отрѣшитъ насъ отъ него *).

Таковъ характеръ нашего земнаго познанія по отношенію къ высшимъ предметамъ вѣдѣнія, къ тѣмъ вопросамъ, которые искони волнуютъ умъ человѣка и отвѣтовъ на которые онъ ищетъ въ религіи и философіи. Правда, тѣ, которые думаютъ ограничить назначеніе человѣка настоящею жизнію, въ возбужденіи самыхъ этихъ вопросовъ видятъ не существенную потребность, а прихоть и искаженіе человѣческой природы. Они то отрицаютъ самую реальность предметовъ этого высшаго знанія (атеисты и матеріалисты), то потребность и возможность ихъ рѣшенія (позитивисты). Намъ нѣтъ здѣсь нужды входить въ защиту правъ разума на рѣшеніе высшихъ его вопросовъ; довольно того, что они искони существовали и существуютъ въ человѣческомъ родѣ и опытъ показываетъ,

*) Федонъ, въ перев. Карпова. 69. Д. 80. Д. 84. В.

что никакая софистика не въ силахъ уничтожить ихъ и положить предѣлъ любознательности человѣческаго ума по отношенію къ нимъ, что̀ ясно показываетъ, что стремленіе къ ихъ разрѣшенію есть не мечтательная, а естественная потребность нашей духовной природы. Но каждая естественная потребность необходимо предполагаетъ возможность своего удовлетворенія; иначе мы должны-бы отвергнуть разумность и цѣлесообразность бытія, должны бы согласиться съ Плиніемъ, что самая природа человѣка фальшива, такъ какъ въ ней соединена крайняя бѣдность съ непомѣрною гордостію.

Но если, даже оставивъ въ сторонѣ высшіе идеалы знанія, остановимся на томъ сравнительно низшемъ познаніи, которое, по мнѣнію нѣкоторыхъ философовъ, должно вполнѣ соотвѣтствовать нашему положенію здѣсь на землѣ, — на познаніи міра внѣшняго, — можемъ-ли мы сказать, что и назначеніе этого познанія и его предѣлы ограничиваются потребностями жизни настоящей? Какъ-бы мы ни расширяли понятіе о потребностяхъ этой жизни, считая за естественныя и необходимыя даже тѣ чисто искусственныя потребности, которыя созданы не природою, а человѣкомъ, повидимому, въ противорѣчіе природѣ (удовлетвореніе страстей, привычки жизни цивилизованной и пр.), но и въ такомъ случаѣ должны сознаться, что кругъ приложенія разума и его интересы далеко не ограничиваются ими. Еще Аристотель справедливо замѣтилъ, что дѣйствительный мотивъ научнаго познанія природы и ея явленій заключается въ стремленіи къ знанію ради самаго знанія, а не ради какой-либо пользы, получаемой отъ знанія. По его мнѣнію, это подтверждаетъ и исторія, такъ какъ люди стали искать такого рода познаній только тогда, когда было уже достигнуто все необходимое для жизни и ея удобствъ*). Съ этимъ мнѣніемъ великаго философа древности нельзя не согласиться. Дѣйствительно, главнымъ побужденіемъ къ изслѣдованію природы была не практическая нужда, но любопытство въ высшемъ и благороднѣйшемъ значеніи этого слова,—желаніе знать безъ всякихъ утилитарныхъ цѣлей. Правда, движимая этимъ кореннымъ побужденіемъ, наука не оставляла безъ вниманія примѣненій полезныхъ для внѣшней жизни; но никогда эти

*) Arist. Metaph. 1. 2. Изд. Кирхмана 1871. стр. 22, 23.

примѣненія не служили высшею и послѣднею цѣлью, для которой предпринимались научныя изысканія. Любознательность ума по отношенію къ міру явленій никогда не ограничивалась узкими границами улучшенія земнаго благосостоянія человѣка, но всегда простирала свои стремленія къ полному и всеобъемлющему уразумѣнію всей окружающей насъ вселенной.

Но теперь сравнивая всю широту и безграничность этой цѣли съ тѣми наличными средствами, какія дала намъ природа для познанія окружающаго насъ бытія, мы должны сознаться, что эти средства далеко недостаточны и не могутъ быть по существу своему достаточны для достиженія того познанія природы, къ какому стремится нашъ умъ. Эти средства,—органы нашихъ чувствъ и впечатлѣнія, ими сообщаемыя; средства эти вполнѣ были-бы достаточны для человѣка, если-бы цѣль его существованія ограничивалась одною земною жизнію, если-бы о природѣ и окружающихъ насъ ея предметахъ и явленіяхъ намъ нужно-бы знать лишь настолько, насколько это потребно для поддержанія физической жизни и предотвращенія грозящихъ ей опасностей. Но иное дѣло, если мы обратимъ вниманіе на тѣ высшія задачи человѣческаго познанія, которыя выходятъ за границы знанія нужнаго только для удовлетворенія естественныхъ потребностей. Сейчасъ оказывается, что тѣ средства познанія, какія дала намъ природа, слишкомъ малы и ограниченны для того, чтобы служить твердою опорою нашего познанія о ней. И здѣсь всѣ силы разума человѣкъ употребляетъ на то, чтобы преодолѣть эту естественную ограниченность знанія, проникнуть дальше того познанія о предметахъ, какое дозволяютъ ему внѣшнія чувства. Онъ вступаетъ, такъ сказать, въ борьбу съ своими чувствами, съ своею природою, чтобы достигнуть той цѣли, которой, повидимому, не имѣла въ виду природа при назначеніи степени познанія нужной для удовлетворенія матеріальныхъ только нуждъ земной жизни. Тѣ искусственныя орудія и инструменты, которыми человѣкъ хочетъ раздвинуть поле эмпирическаго наблюденія, не суть-ли орудія, которыми духъ вооружается противъ своихъ собственныхъ чувствъ, его стѣсняющихъ? Всѣ великія изобрѣтенія и открытія, которыми гордится человѣкъ, не къ тому-ли ведутъ, чтобы расширить предѣлъ для дѣйство-

ванія духа, открыть ему тотъ міръ познаній, который ревниво закрываетъ предъ нимъ природа?

Но не смотря на все могущество человѣческаго разума въ борьбѣ съ естественною ограниченностью его природныхъ силъ въ дѣлѣ познанія вселенной, это могущество далеко не безгранично; ему положенъ непереходимый предѣлъ въ самомъ строѣ этихъ силъ и въ настоящемъ положеніи человѣка относительно окружающаго его міра. Телескопъ и микроскопъ, два самыя сильныя орудія расширенія естественной ограниченности важнѣйшаго изъ познательныхъ чувствъ, — чувства зрѣнія, не смотря на возможныя усовершенствованія ихъ въ будущемъ, имѣютъ свои крайніе предѣлы усовершенія, заключающіеся отчасти въ физіологическомъ строеніи нашихъ чувствъ, а еще болѣе, въ неизмѣримости вселенной. Никакой микроскопъ не достигнетъ послѣднихъ предѣловъ безконечной дѣлимости вещества, — атомовъ; никакой телескопъ не въ силахъ проникнуть до конца вселенной. А если сравнимъ тотъ относительно ничтожный кругозоръ, который доступенъ человѣку, ограниченному и своими чувствами, и своимъ положеніемъ, какъ обитателя одного, сравнительно, ничтожнаго мірового тѣла, со всею совокупностію вселенной, то должны будемъ сознаться, что область познаннаго и доступнаго познанію всегда будетъ оставаться незамѣтно малою сравнительно со всею цѣлостію реально сущаго *). Не говоримъ о томъ, что возможно вполнѣ серьезное сомнѣніе: вполнѣ ли исчерпываются нашими пятью чувствами всѣ свойства и качества окружающаго насъ и намъ доступнаго міра? Можетъ быть, что есть въ природѣ свойства и явленія, которыя не существуютъ для насъ потому только, что для нихъ въ нашемъ организмѣ не существуетъ органовъ воспріятія, точно также какъ для слѣпаго отъ рожденія не существуетъ богатый міръ цвѣтовъ и красокъ, для глухаго—міръ звуковъ.

*) Эту ничтожность нашего познанія вполнѣ чувствовали великіе естествоиспытатели. „Я не знаю, говоритъ, напримѣръ, Ньютонъ, что міръ подумаетъ о моихъ трудахъ; но что касается до меня, то мнѣ кажется, что я былъ не болѣе, какъ ребенокъ, играющій на берегу моря и которому по счастію удалось найти то камешокъ нѣсколько болѣе красивый, чѣмъ другіе, то раковину, нѣсколько болѣе блестящую, тогда какъ великій и безбрежный океанъ истины простирался предо мною не изслѣдованнымъ въ своей безграничной ширинѣ и глубинѣ“. (Corresp.).

Но если такимъ образомъ наши природныя познавательныя средства далеко не соотвѣтствуютъ широтѣ возможно-познаваемаго, если же, съ другой стороны, въ насъ есть неодолимое, естественное стремленіе къ познанію полному и всецѣлому, выходящему далеко за предѣлы наличныхъ нашихъ силъ, то не должны-ли мы предположить не только возможность, но въ силу цѣлесообразности стремленій нашего духа, необходимость такого состоянія нашей души, такой формы бытія ея, гдѣ исчезнутъ тѣ преграды для нашихъ познавательныхъ силъ, которыя полагаются настоящимъ соединеніемъ духа съ ограничивающимъ его тѣломъ? Думать иначе значитъ совершенно отвергать смыслъ и разумность всѣхъ стремленій человѣка къ знанію, выходящему за предѣлы удовлетворенія матеріальныхъ его потребностей.

Если цѣль человѣка есть жизнь земная, то онъ, очевидно, идетъ противъ своего назначенія, желая знать больше, чѣмъ сколько назначила ему природа въ строеніи его чувственныхъ органовъ познанія. И не наказываетъ-ли его сама природа за уклоненіе отъ этого его назначенія тою мучительною тоскою никогда неудовлетворяемаго знанія, о которой говорилъ Соломонъ, что умножающій познанія умножаетъ скорбь *). Не вправѣ-ли мы сказать о человѣкѣ, стремящемся къ знанію, тоже, что Руссо сказалъ вообще о человѣкѣ цивилизованномъ, что онъ есть уклонившееся отъ своего назначенія, развращенное животное?

2. Но человѣкъ по своей природѣ есть существо не только разумное, но и нравственное. Потребность нравственнаго усовершенствованія, основанная на существенно принадлежащей его духу свободѣ, столько-же, если не болѣе, выдѣляетъ его изъ ряда другихъ живыхъ существъ земнаго шара, какъ и стремленіе къ знанію. Уже самое существованіе въ насъ этой потребности, точно также какъ и стремленія къ знанію, указываетъ на то, что назначеніе наше далеко не ограничено тѣсными предѣлами земной жизни. Правда, нѣкоторая степень развитія нравственнаго чувства составляетъ необходимое условіе и для обезпеченія земнаго благосостоянія человѣка; сюда относятся всѣ, такъ называемыя, соціальныя добродѣтели,

*) Екклез. 1, 18.

условливающія возможность сожительства людей и соединенія ихъ въ общество. Но въ тоже время не трудно видѣть, что не въ этомъ состоитъ исключительное назначеніе нашей способности къ нравственному усовершенствованію, потому что для достиженія цѣлей общежитія достаточно было-бы простаго инстинктивнаго влеченія человѣка къ совмѣстной жизни съ подобными себѣ,—инстинкта, который въ высшей степени развитымъ мы находимъ въ породахъ живущихъ обществами животныхъ. Опытъ и дѣйствительно показываетъ, что соціальныя добродѣтели обнимаютъ собою только незначительную часть сферы нравственныхъ стремленій человѣка. Стремленіе къ нравственному совершенству въ самой большей части случаевъ не имѣетъ никакого замѣтнаго отношенія къ поддержанію земнаго благосостоянія, частнаго-ли то или общественнаго, но часто, и притомъ въ высшихъ проявленіяхъ нравственнаго чувства, напримѣръ въ области религіозной, идетъ вопреки этому благосостоянію, налагая на человѣка ограниченія и стѣсненія естественныхъ влеченій, различнаго рода подвиги и пожертвованія земнымъ благосостояніемъ.

Такимъ образомъ въ самомъ характерѣ нравственныхъ стремленій заключается указаніе на то, что цѣль ихъ не ограничивается предѣлами удовлетворенія потребностей земной только жизни человѣка. Но въ такомъ случаѣ, не имѣемъ-ли мы права предполагать, что и окончательнаго удовлетворенія имъ не можетъ дать жизнь земная, что полнаго осуществленія и достиженія человѣкомъ нравственной цѣли своего бытія мы должны искать за предѣлами этой жизни?

Мысль о томъ, что цѣли нравственности по самому существу своему не осуществимы въ настоящей жизни, что достиженіе ихъ требуетъ безконечнаго продолженія бытія человѣка,—жизни будущей, какъ извѣстно, послужила для Канта не только главнымъ, но и единственнымъ, по его мнѣнію, надежнымъ основаніемъ для доказательства безсмертія души. Остановимъ наше вниманіе на этомъ доказательствѣ.

Послѣдняя и существенная цѣль практическихъ стремленій человѣка, иначе, „объектъ практическаго разума“, какъ говоритъ Кантъ, есть высочайшее благо. Въ идеѣ высочайшаго блага мы должны различать два существенно соединенныя понятія: понятіе высочайшей святости или добродѣтели и поня-

тіе высочайшаго счастія или блаженства; то и другое необходимо требуется идеею высочайшаго блага и условливаетъ нравственную дѣятельность человѣка, какъ цѣль его стремленій.

Но что должно быть цѣлью нашихъ стремленій, 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, что нашъ практическій разумъ долженъ признавать, какъ опредѣленіе дѣятельности воли, все то, что необходимо требуется къ осуществленію возможности высочайшаго блага въ обоихъ указанныхъ его элементахъ.

Чего-же теперь требуетъ идея высочайшаго блага, чтобы быть дѣйствительно осуществимою и, такимъ образомъ, дѣйствительною, а не мечтательною цѣлью нашихъ стремленій? Что требуется въ частности для осуществимости каждаго изъ двухъ ея элементовъ и, прежде всего, святости или добродѣтели?

Подъ именемъ святости, какъ цѣли стремленій практическаго разума, Кантъ понимаетъ полное согласіе воли съ нравственнымъ закономъ, такое постоянное утвержденіе образа мыслей въ добрѣ, что уклоненіе отъ него невозможно. Какъ-бы ни была велика сила чувственныхъ возбужденій къ нарушенію нравственнаго закона, уваженіе къ нему, одно само по себѣ, безъ помощи какихъ-либо постороннихъ побудительныхъ мотивовъ, должно постоянно побѣждать ихъ. Но при какихъ условіяхъ мыслимо теперь, какъ возможное, достиженіе этой цѣли, т. е. безусловной святости? Только при томъ условіи, что для насъ будетъ возможно *безконечное приближеніе* къ этой цѣли, потому что тогда человѣкъ съ каждымъ шагомъ будетъ подвигаться ближе и ближе къ безусловной цѣли, въ отношеніи къ которой безконечное приближеніе, разсматриваемое какъ единство, можетъ считаться самымъ достиженіемъ ея. Ибо практическій разумъ повелѣваетъ безъ ограниченія условіями времени; онъ говоритъ: дѣлай добро всегда и вездѣ, слѣдовательно, повелѣваетъ человѣку, какъ предмету самому по себѣ (Ding an sich), а человѣкъ, который долженъ приводить въ исполненіе это предписаніе разума, есть явленіе во времени. Итакъ безусловность нравственнаго закона для своего выполненія требуетъ безусловнаго, т. е. вѣчнаго времени.

Такимъ образомъ, чтобы предписаніе разума — быть нравственно совершеннымъ было *возможно* въ отношеніи къ исполненію его человѣкомъ, требуется, чтобы человѣкъ могъ безконечное время усовершаться въ добрѣ. А это требуетъ, чтобы человѣкъ безконечное время продолжалъ свое существованіе какъ разумное и свободное существо, чтобы его предшествующая жизнь была основаніемъ для послѣдующей и чтобы онъ *сознавалъ себя* въ ней. Но всѣ эти требованія удовлетворяются только признаніемъ безсмертія души. Поэтому можно сказать: такъ какъ разумъ поставляетъ святость высочайшею цѣлію свободной дѣятельности человѣка, то онъ необходимо требуетъ (postulirt) безсмертія души.

Разсматривая второй моментъ въ идеѣ высочайшаго блага,— счастіе или блаженство, Кантъ, какъ мы знаемъ, выводитъ отсюда необходимость признанія бытія Бога, какъ существа, могущаго произвести требуемое разумомъ соглашеніе мѣры счастія со степенью нравственнаго совершенства. Но очевидно, что и этотъ второй моментъ при дальнѣйшемъ его развитіи заключаетъ также, какъ и первый, кромѣ необходимости признанія бытія Божества, и необходимость вѣры въ загробную жизнь, потому что практическій разумъ здѣсь исходитъ изъ той основной мысли, что каждая данная степень нравственнаго совершенства необходимо должна сопровождаться соотвѣтственною мѣрою счастія или блаженства, а такъ какъ такого соотвѣтствія, какъ показываетъ опытъ, здѣсь на землѣ нѣтъ, и такъ какъ оно не можетъ быть устроено самимъ человѣкомъ, то для возможности своего осуществленія оно предполагаетъ жизнь будущую, а вмѣстѣ съ нею и высочайшаго Мздовоздателя, который можетъ произвести требуемое разумомъ соглашеніе мѣры благополучія съ мѣрою нравственности. Такимъ образомъ въ основаніи нравственнаго доказательства безсмертія души лежатъ двѣ идеи: идея нравственнаго совершенства и идея нравственной правды, требующая соотвѣтствія между степенью совершенства и степенью благополучія. Отсюда двѣ частныя формы этого доказательства. Остановимъ наше вниманіе на той и другой *).

*) Въ основаніи какъ того, такъ и другаго доказательства одинаково лежитъ общая мысль, что нравственныя стремленія человѣка *должны* находить свое осуществленіе. Эта мысль очевидно вытекаетъ изъ общаго предположе-

а) Съ основною мыслію Кантова доказательства, что осуществленіе нравственнаго совершенства, по самому абсолютному характеру нравственной идеи, требуетъ для себя безграничнаго времени,—вѣчной жизни, мы вполнѣ соглашаемся, хотя не можемъ признать удовлетворительнымъ и достаточнымъ то основаніе или доказательство этой мысли, какое находимъ у него. По мнѣнію Канта, достаточнымъ завѣреніемъ абсолютности нравственнаго стремленія служитъ то одно, что нравственный законъ требуетъ своего исполненія *всегда* и *вездѣ*, безъ ограниченія предѣлами времени; слѣдовательно, и осуществленъ онъ можетъ быть только въ неограниченное или безконечное время. Не станемъ входить здѣсь въ обсужденіе вопроса: въ какой мѣрѣ, съ точки зрѣнія Кантовой теоріи познанія и ученія его о времени, какъ субъективной только формѣ нашего познанія, можетъ быть допущено какое-бы то ни было, хотя и *безконечное, время* для человѣка, какъ предмета самого по себѣ, не существующаго и не могущаго послѣ смерти тѣла существовать *во времени?* Замѣтимъ только, что у Канта переходъ отъ требованія исполнять нравственный законъ всегда и вездѣ къ необходимости единственно возможнаго осуществленія этого требованія въ безконечной жизни ничѣмъ собственно не мотивированъ и остается чистымъ, хотя по содержанію и вѣрнымъ, но ничѣмъ не обоснованнымъ, предположеніемъ. Гдѣ ручательство, что требованія нашего нравственнаго сознанія должны необходимо исполняться соотвѣтствующимъ имъ образомъ? Разъясненіе этого вопроса для Канта тѣмъ необходимѣе, что за тою идеею цѣлесообразности, которая для насъ служитъ завѣреніемъ истины и осуществимости стремленій нашей природы, онъ не признаетъ объективнаго характера

нія о разумности существенныхъ стремленій человѣческой природы; мы a priori признаемъ невозможною мысль, чтобы нравственныя стремленія могли быть случайнымъ явленіемъ въ человѣкѣ и что, поэтому, безразлично, будутъ-ли они удовлетворены, или нѣтъ. Такимъ образомъ въ основѣ нравственныхъ доказательствъ безмертія души лежитъ таже идея *цѣлесообразности*, необходимо предполагающая достиженіе цѣли, которая служитъ общимъ началомъ всякаго рода доказательствъ безмертія, основанныхъ на фактѣ неосуществимости въ земной жизни существенныхъ цѣлей спеціально человѣческой природы. Нравственное доказательство подходитъ, поэтому, къ общему типу или схемѣ телеологическаго доказательства и не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія на ряду съ послѣднимъ, какое придавали ему нѣкоторые философы.

и что въ критикѣ разума теоретическаго (чистаго) онъ другимъ, объективнымъ, по его мнѣнію, стремленіямъ и требованіямъ нашего ума, служащимъ основаніемъ теоретическихъ истинъ, не придаетъ никакого реальнаго значенія. Однако-же эти требованія по существу однородны съ требованіями нравственнаго сознанія, за которыми онъ признаетъ объективное значеніе. Невольно раждается вопросъ: почему-же такое различіе между теоретическими и практическими идеями? Почему напр. потребность мыслить наше *я*, какъ самостоятельное начало (психологическая идея), признавать первую верховную Причину бытія (идея теологическая) нисколько не служитъ доказательствомъ, что этой потребности соотвѣтствуютъ реальные объекты, а потребности нашего нравственнаго сознанія исполнять нравственный законъ всегда и вездѣ должно соотвѣтствовать нужное для того безконечное время? Вообще, самый фактъ существеннаго различія между постулятами разума практическаго и постулятами разума теоретическаго (такъ мы можемъ назвать идеи) и предпочтенія первыхъ, что касается до объективнаго ихъ значенія, съ точки зрѣнія Канта остается для насъ не разъясненнымъ, а потому и все его доказательство безсмертія души — не имѣющимъ достаточно твердой и не допускающей сомнѣній почвы.

Для того, чтобы имѣть подъ собою такую почву, мы должны обратиться къ анализу самыхъ нравственныхъ стремленій и показать, что не только въ теоріи, по существу выражаемаго ими требованія, но и на самомъ дѣлѣ они являются абсолютными и потому самому неосуществимыми въ предѣлахъ ограниченной земной жизни.

Что идеалъ нравственнаго совершенства далеко не осуществляется здѣсь на землѣ, въ жизни-ли то отдѣльныхъ лицъ, или всего человѣчества, это фактъ неоспоримый и для каждаго очевидный. Вопросъ можетъ быть лишь въ томъ, отъ чего происходитъ это неосуществленіе нравственнаго идеала? Отъ какихъ-либо случайныхъ и частныхъ причинъ, которыя устранимы, или причины этого явленія мы должны искать гдѣ-либо глубже, въ самомъ существѣ нравственныхъ стремленій и въ положеніи человѣка здѣсь на землѣ? Но частныя и случайныя причины могли-бы произвести только случайное недостиженіе нравственной цѣли нѣкоторыми людьми; между тѣмъ мы ви-

димъ, что это явленіе всеобщее. Дѣйствительно, источникъ его заключается прежде всего въ самой сущности нравственныхъ стремленій, въ ихъ абсолютномъ характерѣ. Никогда данное нравственное совершенство, какъ-бы оно высоко ни казалось, не можетъ удовлетворить нравственное чувство человѣка; каждая достигнутая степень этого совершенства указываетъ на новую, еще высшую, и такъ далѣе въ безконечность. И это сознаніе неосуществимости нравственнаго идеала тѣмъ живѣе и яснѣе становится, чѣмъ выше моральное достоинство человѣка. Только не высоко стоящій на пути нравственнаго развитія человѣкъ можетъ испытывать обманчивое чувство самодовольства своимъ состояніемъ. Чѣмъ нравственнѣе человѣкъ, чѣмъ тоньше и чувствительнѣе въ немъ нравственное самосознаніе, тѣмъ съ большею ясностію и живостію предносится предъ нимъ недосягаемый идеалъ нравственнаго совершенства. Но, кромѣ неосуществимости нравственнаго идеала, зависящей отъ абсолютнаго характера его, есть, какъ мы сказали, и другая всеобщая причина этого явленія,—именно положеніе, въ какое поставленъ человѣкъ здѣсь на землѣ. Дѣйствительно, условія земной жизни таковы, что осуществленіе нравственнаго идеала во всей его широтѣ становится невозможнымъ. Не говоримъ о томъ, что это осуществленіе предполагаетъ устраненіе всѣхъ внѣшнихъ условій, неблагопріятныхъ для добродѣтели, стѣсняющихъ ее. Очевидно, что устранить все злое, все безнравственное, все, что ставитъ преграды добродѣтели посредствомъ соблазна, примѣра, увлеченія, насилія,—мы не можемъ, не предположивши совершеннаго измѣненія всего общественнаго строя жизни, всѣхъ отношеній нашихъ къ людямъ, даже къ окружающей насъ природѣ. Обратимъ вниманіе только на то, что главное препятствіе къ осуществленію идеала нравственности заключается не въ однихъ неблагопріятныхъ и стѣсняющихъ внѣшнихъ условіяхъ, но въ насъ самихъ, въ самомъ свойствѣ нашей природы, въ соединеніи въ ней духовнаго элемента съ чувственнымъ. Хотя мы далеки отъ того, чтобы видѣть абсолютный источникъ противоборствующихъ нравственности стремленій въ чувственной природѣ человѣка, но, тѣмъ не менѣе, имѣя въ виду дѣйствительное, не вполнѣ нормальное нравственное состояніе человѣка, должны согласиться, что въ настоящемъ его положеніи, въ своей

собственной природѣ, въ низшей сторонѣ ея, въ чувственныхъ влеченіяхъ и физическихъ, сверхъ надлежащихъ границъ развившихся, потребностяхъ (отъ чего бы первоначально это явленіе ни произошло), онъ имѣетъ постоянно препятствующій нравственному совершенству элементъ. Это внутреннее, противоборствующее добру начало, которое мы вмѣстѣ съ Кантомъ можемъ назвать радикальнымъ зломъ, хотя не есть первоначально и существенно принадлежащій нашей природѣ элементъ, тѣмъ не менѣе, оно такъ давно и такъ уже крѣпко срослось съ нашею природою, что въ настоящемъ состояніи человѣка можетъ быть почитаемо какъ-бы естественною его принадлежностью. Но, если такимъ образомъ антагонизмъ добра и зла, чувственныхъ влеченій и нравственныхъ стремленій есть неизбѣжное и неотвратимое ею явленіе нашей природы, то для устраненія его и вмѣстѣ съ тѣмъ для возможности безпрепятственнаго осуществленія идеи добра мы должны предположить такое состояніе, когда чувственность не будетъ уже имѣть стѣсняющаго и ограничивающаго духъ вліянія. А это возможно только при предположеніи жизни будущей, свободной отъ чувственныхъ условій существованія души въ соединеніи ея съ тѣломъ. Такимъ образомъ, и свойства нашихъ нравственныхъ стремленій, и условія осуществленія ихъ въ жизни настоящей одинаково ведутъ къ мысли о безсмертіи души.

б) Другая нравственная идея, служащая основаніемъ нашей увѣренности въ загробномъ существованіи души есть, какъ мы сказали, идея *правды*. Къ самымъ существеннымъ постулятамъ нашего нравственнаго самосознанія принадлежитъ требованіе, чтобы каждое нравственное дѣйствіе сопровождалось вполнѣ соотвѣтствующимъ себѣ нравственнымъ результатомъ, который для дѣйствій нравственныхъ долженъ быть счастіе или блаженство, для порочныхъ—несчастіе или страданіе. Это требованіе обыкновенно выражается положеніемъ: добродѣтель должна быть награждена, порокъ наказанъ. Могутъ быть очень разнообразны взгляды на сущность и характеръ этихъ, такъ называемыхъ, наградъ и наказаній, но при всѣхъ нихъ основная мысль о необходимости такого именно причиннаго соотношенія между нравственными дѣйствіями и ихъ послѣдствіями остается твердою и неизмѣнною. Она ясно выражается уже въ томъ простомъ, естественномъ, можно сказать—инстинктив-

номъ негодованіи и страданіи, когда мы видимъ невинное страданіе несчастнаго и торжество, довольство и счастіе злодѣя. Мы живо чувствуемъ здѣсь прискорбное нарушеніе кореннаго закона нравственной правды, требующаго совершенно обратнаго явленія. На этой идеѣ правды основывается вся жизнь и состоятельность общественныхъ связей между людьми; изъ нея проистекаютъ всѣ законы, всѣ гражданскія права. Безъ увѣренности, что порокъ долженъ быть наказанъ, добродѣтель должна пользоваться соотвѣтственною мѣрою благополучія, безъ надежды хотя отчасти осуществить это соотвѣтствіе разрушился-бы весь строй общежитія, порваны были-бы всѣ соціальныя связи и потерянъ былъ-бы, хотя не единственный, но одинъ изъ самыхъ могущественныхъ стимуловъ личной нравственной дѣятельности.

Но осуществляется-ли и можетъ-ли быть осуществлена эта идея правды при данныхъ условіяхъ нашего существованія здѣсь на землѣ? Что на первый изъ такихъ вопросовъ можетъ быть данъ только отрицательный отвѣтъ—это очевидно. Для этого каждому довольно сколько-нибудь внимательно присмотрѣться къ окружающей насъ ежедневной дѣйствительности, и нѣтъ нужды припоминать историческіе примѣры вопіющей несправедливости и возмутительнаго нарушенія нравственной правды, когда не только отдѣльныя высоконравственныя лица, но тысячи невинныхъ погибали жертвами людской злобы, невѣжества, своекорыстія, когда ихъ мучители, когда злодѣи и люди безнравственные пользовались богатствомъ, властію, всѣмъ обаяніемъ земнаго благополучія. Что подобныя явленія не суть исключенія и случайности, что возможность ихъ всегда будетъ корениться въ существующихъ условіяхъ нашей земной жизни, довольно взглянуть на тѣ средства, которыя имѣетъ въ рукахъ человѣкъ, чтобы предотвратить ихъ и возстановить постоянно нарушаемую гармонію между дѣйствіями и ихъ результатами. Первое изъ этихъ средствъ, — это гражданскіе законы, которыхъ цѣль ограничить, стѣснить злую волю человѣка и дать, если и не соотвѣтствующее вознагражденіе за добродѣтель, то по крайней мѣрѣ свободу и просторъ нравственной волѣ. Но законы касаются только самой незначительной части нашихъ нравственныхъ дѣйствій и состояній; не говоря о внутренней нравственной настроенности каждаго,

даже большая часть внѣшнихъ дѣйствій или не входитъ въ ихъ область или ускользаетъ изъ нея. Кромѣ того, человѣческое правосудіе только наказываетъ, а не награждаетъ; оно, какъ говоритъ одинъ философъ, имѣетъ только одну руку. Наконецъ, оно часто есть только искусственное правосудіе, вѣсы котораго доступны настроенію духа и уловкамъ людей и наклонять которые можно по произволу. Бываетъ иногда и то, что такъ называемое правосудіе составляетъ вопіющее оскорбленіе права и истинной справедливости, болѣе несправедливое, чѣмъ тѣ нарушенія правды, которыя оно имѣетъ притязаніе преслѣдовать. Отсюда происходитъ то извращеніе правды, которое такъ безобразитъ человѣческія общества, по которому несчастіе часто идетъ слѣдомъ за добродѣтелью и честностью, а счастіе и благосостояніе привѣтливо сближаются съ порокомъ и коварствомъ. Кто-же теперь возстановитъ во имя высшей правды это, нарушенное иногда при помощи самыхъ человѣческихъ законовъ и общественныхъ учрежденій, соотвѣтствіе между нравственностію людей и ея послѣдствіями? Скажутъ-ли, что эта задача, которую не всегда выполняютъ законы и основанныя на нихъ общественныя учрежденія, должна быть выполнена такъ называемымъ общественнымъ мнѣніемъ, которое должно утѣшить добродѣтельнаго и покрыть стыдомъ порочнаго? До извѣстной степени это правда; но сколько пороковъ скрывается подъ прекрасною маскою и ускользаетъ отъ суда общественнаго мнѣнія! Сколько сокровенныхъ добродѣтелей, которыя не появляются на дневной свѣтъ общественной жизни и которыя потеряли-бы даже свою цѣну, если-бы вздумали требовать себѣ общественнаго одобренія! Да и самое общественное мнѣніе всегда-ли есть судья непогрѣшимый и нелицепріятный? Не часто-ли бываетъ, что своимъ поспѣшнымъ, увлекающимся, несправедливо жестокимъ судомъ оно только усиливаетъ страданія невиннаго? Скажемъ-ли, что той правды, которой не даетъ человѣку ни правосудіе, ни общественное мнѣніе, онъ долженъ искать не внѣ себя, а въ себѣ-же самомъ, въ голосѣ совѣсти, награждающей спокойствіемъ души, радостнымъ чувствомъ исполненнаго долга и наказывающей внутреннимъ мученіемъ порочнаго? Но, къ сожалѣнію, мы часто видимъ, что чѣмъ болѣе человѣкъ заслуживаетъ мученій совѣсти, тѣмъ менѣе ощущаетъ ихъ, такъ что наконецъ порокъ

совершенно заглушаетъ этотъ голосъ совѣсти и находитъ страшное спокойствіе. Видимъ и обратное явленіе, что чѣмъ болѣе нравственно развитъ человѣкъ, тѣмъ меньше чувствуетъ себя удовлетвореннымъ, чѣмъ онъ совѣстливѣе, тѣмъ менѣе ощущаетъ душевнаго мира и радостнаго довольства собою *).

Такимъ образомъ, обратимъ-ли вниманіе внѣ насъ или внутрь насъ самихъ, мы здѣсь на землѣ нигдѣ не найдемъ исхода изъ возмущающей нравственное сознаніе дисгармоніи между нравственными состояніями и дѣйствіями и ихъ послѣдствіями. Но если, тѣмъ не менѣе, въ силу существеннаго требованія нравственной правды, эта дисгармонія должна быть уничтожена и законъ правды возстановленъ, то мы должны ожидать такого возстановленія въ жизни будущей. Во имя разумности и обязательности нравственнаго закона мы необходимо должны предположить такую жизнь, гдѣ не только будутъ устранены тѣ неблагопріятныя для осуществленія нравственной правды условія, которыя мы видимъ въ настоящей жизни, но и фактически состоявшіяся уже уклоненія отъ этой правды получатъ свое исправленіе, т. е. совершенныя уже добрыя и порочныя дѣйствія принесутъ соотвѣтственные себѣ плоды, блаженство или страданіе. Безъ вѣры въ такую жизнь, безъ надежды на окончательное торжество правды и добра, разрушатся коренныя основы нашей нравственности. Только при этой вѣрѣ и надеждѣ можетъ имѣть смыслъ борьба человѣка съ чувственностію, съ своими страстями и порочными влеченіями; только тогда понятно будетъ пожертвованіе временными удовольствіями, самою даже земною жизнію во имя правды и добра. Если совѣсть повелѣваетъ и запрещаетъ человѣку, награждаетъ и наказываетъ, то она дѣйствуетъ здѣсь во имя будущаго, гдѣ она указываетъ праведное воздаяніе. Вотъ почему истина безсмертія души во всѣхъ почти религіяхъ состоитъ въ самой тѣсной связи съ ученіемъ о загробномъ воздаяніи и въ этомъ видѣ составляетъ необходимый постулятъ нравственности.

Въ томъ, что между нравственными дѣйствіями и ихъ послѣдствіями должно быть необходимое причинное соотношеніе, что добродѣтель должна получить свою награду, а порокъ понести наказаніе, не можетъ сомнѣваться никто, въ комъ сколько-

*) L. Schneider, Unsterblichkeitsidee. 1870; 215. 216.

нибудь развито нравственное самосознаніе *). Но вѣрна-ли самая мысль, что такого соотношенія нѣтъ на землѣ въ настоящее время? Не смотря на самые очевидные, повидимому, факты отсутствія такого соотвѣтствія, многіе философы упорно отрицаютъ эти факты, а вмѣстѣ съ ними, конечно, и основанную на нихъ необходимость будущей жизни. Они исходятъ здѣсь изъ того, высказаннаго впервые стоиками положенія, что добродѣтель и счастіе одно и тоже, что поэтому добродѣтель сама въ себѣ всегда находитъ свою награду, а порокъ наказаніе и что только поверхностному и не философскому взгляду можетъ показаться, будто-бы между тѣми или другими нравственными состояніями человѣка и ихъ результатами, — блаженствомъ или страданіемъ можетъ быть несоотвѣтствіе. Но если такое внутреннее соотвѣтствіе имѣетъ мѣсто въ жизни настоящей, если счастіе имманентно добродѣтели, то, очевидно, необходимость будущей жизни и въ ней наградъ и наказаній устраняется. Предположеніе такой жизни такимъ образомъ 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 знакъ безнравственности; ибо что какъ не безнравственность, говоритъ Штраусъ,—мысль, будто добродѣтель и счастіе въ одномъ и томъ-же человѣкѣ есть нѣчто двойственное и различное? **)

Какъ ни возвышенно понятіе о нравственности и ея мотивахъ, лежащее въ основаніи представленнаго нами возраженія противъ необходимости будущей жизни, но самое возраженіе

---

*) Поэтому и доказательство безсмертія души, основанное на необходимости осуществленія такого соотношенія, нѣкоторые считаютъ самымъ сильнымъ и убѣдительнымъ для чувства каждаго доказательствомъ. „Если-бы не было никакого другаго доказательства въ пользу невещественности души и продолженія бытія ея за гробомъ", говоритъ Ж. Ж. Руссо, „то одного факта торжества зла на землѣ и угнетенія правды было-бы достаточно, чтобы удержать меня отъ сомнѣній въ этой истинѣ. Столь возмутительный диссонансъ въ общей гармоніи міра необходимо заставляетъ меня искать его разрѣшенія. Я необходимо долженъ сказать себѣ: нѣтъ, не все кончается для насъ съ этою жизнью; все должно по смерти придти снова въ надлежащій порядокъ". Emile, 1. IV у Бека въ его Encyklopädie der Phil. p. 203, ed. 1877.

**) Glaubenslehre, 11, 701—704.

грѣшитъ тѣмъ, что оно теоретическое, идеальное понятіе объ отношеніи нравственности и счастія считаетъ фактически осуществимымъ. Мы вполнѣ согласны, что добродѣтель сама въ себѣ *должна* заключать награду, а порокъ наказаніе. Но такъ-ли бываетъ на самомъ дѣлѣ, дѣйствительно-ли добродѣтель *заключаетъ* въ себѣ награду, а порокъ наказаніе? Утверждать это—значило-бы въ угоду теоріи закрывать глаза передъ дѣйствительностью и говорить наперекоръ самымъ очевиднымъ фактамъ. Кто рѣшится сказать, напримѣръ, что тысячи невинныхъ жертвъ, замученныхъ въ страшныхъ пыткахъ инквизиціею, были вполнѣ счастливы однимъ внутреннимъ сознаніемъ своей правоты и что сожалѣніе о нихъ, негодованіе противъ ихъ мучителей въ сущности есть чувство фальшивое, ибо зачѣмъ жалѣть тѣхъ, кто счастливъ? 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, если-бы 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 допустимъ справедливость высказанной мысли, что добродѣтель и здѣсь на землѣ находитъ соотвѣтственную себѣ награду. Съ христіанской точки зрѣнія мы можемъ высказать еще болѣе возвышенное и идеальное представленіе: добродѣтель и здѣсь находитъ не только соотвѣтствующую себѣ награду, но даже гораздо *большую*, чѣмъ на какую она имѣетъ строгое право. Мы можемъ сказать, имѣя въ виду наше нравственное состояніе, что мы пользуемся гораздо большимъ счастіемъ и благосостояніемъ, чѣмъ сколько того заслуживаемъ. Самый высоконравственный человѣкъ, страдая несправедливо, въ чувствѣ смиренія можетъ сказать, что какъ ни несчастна его жизнь, но онъ не заслуживаетъ и тѣхъ милостей Провидѣнія, какими онъ пользуется. „Кто смѣетъ сказать, среди самыхъ жестокихъ страданій, что онъ страдаетъ напрасно, невинно? Каждый изъ насъ виноватъ уже тѣмъ, что живетъ; и нѣтъ такого святаго, который-бы въ сознаніи своей свя-

тости, нѣтъ такого благодѣтеля человѣчества, который-бы, въ силу пользы имъ приносимой, могъ-бы гордо утверждать, что имѣетъ право жить. Самая жизнь и ея блага — даръ не заслуженный нами и по милости, а не по праву нашему, вознаграждающій насъ вполнѣ за то ничтожное количество добра, которымъ кто-либо изъ насъ можетъ похвалиться" *). Но устраняетъ-ли все это необходимость жизни будущей? Вспомнимъ, что и при такомъ взглядѣ на жизнь все-же мы не можемъ не допустить по крайней мѣрѣ *неравномѣрности*, положимъ хотя и не заслуженнаго, вознагражденія за добродѣтель. Положимъ, всѣ мы безъ мѣры щедро вознаграждены Провидѣніемъ и здѣсь за то малое количество добра, которое дѣлаемъ; однакоже эта щедрость далеко не одинакова 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 точно соразмѣрена съ степенями нравственнаго совершенства. Поэтому мы, опять исходя отъ идеи нравственной правды, 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 только добродѣтель; здѣсь мы могли еще допустить, что добродѣтель въ самой себѣ заключаетъ достаточную награду. Но можно-ли сказать тоже и 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 повидимому явленіе, что чѣмъ порочнѣе человѣкъ, тѣмъ менѣе чувствуетъ онъ иногда то внутреннее страданіе, котораго долженъ заслуживать по закону нравственной правды. Этого сказать не рѣшаются, поэтому, и сами 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 то же время отрицать соотвѣтствіе порочности и несчастія. Изъ

*) Тургеневъ.

такого разъединенія двухъ этихъ мыслей выходилъ-бы странный результатъ, что жизнь будущая не нужна и не имѣетъ мѣста 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 порочностію и не только внѣшнимъ, но и внутреннимъ наказаніемъ ея. Самая странность этой мысли уже говоритъ противъ положенія, изъ котораго она можетъ быть выведена.

3. До сихъ поръ мы останавливали наше вниманіе на двухъ существенныхъ цѣляхъ стремленій человѣка, какъ существа разумно-нравственнаго, — знаніи и нравственномъ совершенствѣ, и нашли, что эти цѣли не только фактически, но и по существу не осуществимы въ предѣлахъ земной жизни человѣка. Сознаніе такой неосуществимости, инстинктивно чувствуемое каждымъ человѣкомъ, но выясняющееся болѣе и болѣе по мѣрѣ умственнаго и нравственнаго его развитія, очевидно, не можетъ не отразиться и въ *чувствѣ* человѣка, въ ощущеніи постоянной неудовлетворительности и недовольства своимъ состояніемъ. И если теперь цѣль стремленія нашего чувства составляетъ достиженіе довольства своимъ положеніемъ, такъ называемаго счастія или блаженства, то уже по существенной связи всѣхъ сторонъ психической жизни мы имѣемъ право a priori предположить, что и эта цѣль человѣческаго бытія также мало можетъ быть осуществлена въ настоящей жизни человѣка, какъ и стремленіе его разума къ знанію, воли къ нравственному совершенству.

Вопросъ, въ чемъ состоитъ истинное счастіе и какъ его достигнуть, сильно занималъ древнихъ философовъ. Рѣшеніе этого вопроса составляло жизненное, центральное содержаніе философіи такъ называемыхъ сократическихъ школъ: Цинической, Мегарской, Киринейской, затѣмъ Епикурейской и Стоической: даже скептики въ своемъ сомнѣніи думали видѣть средство къ достиженію счастія. Но ихъ смѣлыя надежды открыть истинную теорію счастія и вѣрные пути къ ея осуществленію на дѣлѣ оказались обманчивыми. Ни въ довольствѣ малымъ, которое предлагали Циники, ни въ чувственныхъ наслажденіяхъ, на которыя указывалъ Епикуръ, ни въ атараксіи и гордомъ самодовольствѣ мнимой добродѣтели, которое

проповѣдывали Стоики, человѣкъ не могъ и не можетъ найти счастія. Намъ нѣтъ нужды входить здѣсь въ разборъ этихъ философскихъ теорій счастія и показывать ихъ несостоятельность. Новая философія давно отказалась отъ попытокъ дать вѣрный рецептъ земнаго счастія человѣку. Въ лицѣ своего новѣйшаго, наиболѣе популярнаго представителя (Гартмана), она увлеклась даже въ противоположную крайность, въ рѣшительно пессимистическое воззрѣніе на жизнь. Но, тѣмъ не менѣе, не смотря на дѣйствительность частныхъ счастливыхъ положеній и состояній въ извѣстные моменты жизни человѣка, въ общемъ мы должны согласиться съ ходячимъ, житейскимъ выраженіемъ: „нѣтъ счастья на землѣ“. Для доказательства этого нѣтъ нужды прибѣгать къ тривіальному перечисленію всѣхъ бѣдствій и невзгодъ, переполняющихъ жизнь человѣка и отъ которыхъ не застрахованъ никто. Счастливъ человѣкъ или нѣтъ, каждому скажетъ собственное чувство. Существеннѣе вопросъ, отъ чего происходитъ это постоянное, всеобщее недовольство человѣка своимъ состояніемъ, своею жизнію, какъ-бы хорошо, повидимому, она обставлена ни была?

Конечно, если мы спросимъ у каждаго человѣка въ отдѣльности, чѣмъ онъ недоволенъ жизнію и что ему нужно было-бы для того, чтобы быть счастливымъ, то получимъ тысячи разнородныхъ отвѣтовъ и указаній на различныя, часто мелочныя блага, обладаніе которыми, по мнѣнію этихъ людей, сдѣлало бы ихъ вполнѣ счастливыми. Но, очевидно, мы здѣсь получили бы отвѣты чисто фальшивые и основанные на самообольщеніи, потому что видимъ на опытѣ, что обладаніе тѣми самыми благами, которыя для неимѣющихъ ихъ представляются верхомъ благополучія, тѣхъ, которые ими владѣютъ, нисколько не дѣлаетъ счастливыми. Истинное и коренное несчастіе человѣка въ томъ и состоитъ, что онъ никогда не можетъ довольствоваться даннымъ положеніемъ, какъ-бы оно хорошо, сравнительно съ другими худшими, ни было. Но мы напрасно стали-бы съ точки зрѣнія болѣе суровой, чѣмъ глубокой, морали винить здѣсь самого человѣка, упрекать его за то, что самъ онъ не хочетъ быть счастливымъ, потому что не умѣетъ довольствоваться малымъ, что онъ самъ дѣлаетъ свою жизнь несчастною, не удовлетворяясь ничѣмъ даннымъ, но мечтая о большемъ и лучшемъ, что онъ ищетъ счастія

внѣ себя, въ благахъ обманчивыхъ, вмѣсто того что-бы искать его во внутреннемъ довольствѣ собою и въ спокойствіи совѣсти. Дѣйствительно, главный источникъ несчастія человѣка — въ немъ самомъ, хотя и нельзя сказать этого безусловно, потому что есть совершенно независящія отъ человѣка, но, тѣмъ не менѣе, дѣйствительныя страданія, напримѣръ: болѣзни, потери близкихъ и т. п. Но дѣло въ томъ, что главный внутренній источникъ его несчастій заключается въ самомъ существѣ его природы и дѣлать самого человѣка виновнымъ или отвѣтственнымъ за то, что онъ не умѣетъ быть счастливымъ, было-бы несправедливо. Недовольство его и неудовлетворенность ничѣмъ даннымъ существенно происходитъ отъ того, что въ его душѣ заложены такія стремленія, которымъ онъ здѣсь не можетъ найти истиннаго удовлетворенія, что въ немъ живетъ и мучительно даетъ себя чувствовать идеалъ такого счастія, какого настоящая жизнь дать ему не въ силахъ. Каждое частное удовлетвореніе стремленій души въ настоящей жизни не столько удовлетворяетъ ихъ, сколько раздражаетъ, показывая нужду болѣе полнаго ихъ удовлетворенія. Самое полное образованіе разума имѣетъ только слѣдствіемъ убѣжденіе, что наши знанія далеко недостаточны ни по ихъ качеству, ни по объему; умъ человѣка съ мучительною тоскою останавливается предъ множествомъ вопросовъ, рѣшенію которыхъ полагаетъ предѣлъ и природа человѣка и ограниченность его жизни. Каждый шагъ на пути нравственнаго совершенства только яснѣе открываетъ идеалъ еще высшаго совершенства, достиженіе котораго, повидимому, тѣмъ больше отдѣляется отъ него, чѣмъ усиленнѣе онъ къ нему стремится. Чѣмъ нравственнѣе человѣкъ, тѣмъ яснѣе и полнѣе онъ сознаетъ свои недостатки; чѣмъ больше развитъ, тѣмъ больше желаетъ, тѣмъ менѣе способенъ удовлетворяться настоящимъ. Если и встрѣчается на землѣ относительное счастье и довольство своей судьбой, то оно — удѣлъ людей мало развитыхъ или непосредственныхъ, не задающихся высшими вопросами и идеалами жизни. Съ большимъ развитіемъ, съ большею утонченностію самосознанія теоретическаго и нравственнаго, какъ справедливо замѣтилъ Гартманъ, слѣдомъ идетъ большее и большее недовольство жизнію.

Все это показываетъ, что неудовлетворенность человѣка ни-

чѣмъ даннымъ, во имя высшаго идеала, не есть мечтательная выдумка людей, пресыщенныхъ жизнію. Она коренится въ самой природѣ человѣка, въ свойствѣ силъ его духа, запечатлѣнныхъ характеромъ безконечности. Въ силу такого своего происхожденія, стремленіе человѣка къ абсолютному счастію или блаженству, отрицательно выражающее себя какъ недовольство жизнію, есть стремленіе естественное, нормальное и потому имѣющее право на свое удовлетвореніе. Необходимость такого удовлетворенія условливается тою идеею разумности и цѣлесообразности міра, которая не допускаетъ безсмысленныхъ, безцѣльныхъ и обманчивыхъ въ своемъ существѣ природныхъ стремленій человѣческаго духа. Дѣйствительно, почитая стремленіе къ высочайшему благу мечтательнымъ, ограничивая цѣль существованія человѣка земною жизнію и тѣми благами, которыя она можетъ дать, мы запутаемся въ безысходныхъ противорѣчіяхъ, должны будемъ отвергнуть всякій смыслъ и разумность въ мірѣ. Мы видимъ, что каждому существу на землѣ дана необходимая мѣра силъ и средствъ къ достиженію цѣлей его существованія и эти средства строго соразмѣрены съ назначеніемъ его. Животное находитъ цѣль своего бытія и свое счастіе въ удовлетвореніи своихъ животныхъ потребностей и инстинктивныхъ влеченій. Когда они удовлетворены, а удовлетвореніе ихъ вполнѣ возможно и доступно при тѣхъ средствахъ и условіяхъ жизни, которыя указаны природою, —оно счастливо и вполнѣ наслаждается жизнію. Отъ того оно и не стремится постоянно къ лучшему и не усовершается, что цѣли его существованія вполнѣ могутъ быть достигнуты въ предѣлахъ земной его жизни *). Но не таковъ человѣкъ; для него

*) Конечно, намъ могутъ сказать, что и животныя однако же страдаютъ, напр. отъ болѣзней и пр.; поэтому мы и не имѣемъ права ссылаться на страданія человѣка и на недостижимость имъ полнаго счастія, какъ на особенность его природы и въ силу этой особенности требовать для него будущей жизни, какъ исключительной его привиллегіи. Можетъ быть страданіе есть естественный и необходимый удѣлъ всего ограниченно существующаго и мы должны поэтому примириться съ своей судьбой и не вѣрить мечтамъ объ ея измѣненіи и о достиженіи невозможнаго удовлетворенія нашего стремленія къ счастію. Но вопросъ здѣсь не о фактѣ страданія, которое можетъ быть неизбѣжнымъ для каждаго ограниченнаго и ео ipso не могущаго быть абсолютно-блаженнымъ существа, а объ относительномъ соотвѣтствіи его съ назначеніемъ и степенью совершенства каждаго существа. Если-бы человѣкъ

недостаточно самое полное удовлетвореніе его физическихъ потребностей, какъ-бы онъ искусственно ни утончалъ и ни разнообразилъ и эти потребности и способы ихъ удовлетворенія изысканностію удовольствій и роскоши. Какъ бы ни рѣшался онъ, слѣдуя ученію нѣкоторыхъ философовъ, отложивъ всѣ заботы, наслаждаться однимъ настоящимъ и не смотрѣть никуда дальше жизни настоящей, наслажденіе убѣгаетъ отъ него, потому что онъ все-таки въ пылу всевозможныхъ увлеченій не можетъ совершенно и насильственно заглушить въ себѣ тѣхъ высшихъ требованій духа, которыя, будучи неудовлетворены въ настоящемъ, оставляютъ въ душѣ недовольство этою жизнію.

Такое недовольство ясно говоритъ, что человѣкъ столько-же выше неразумныхъ животныхъ по цѣли и продолженію своего бытія, сколько и по превосходству своихъ силъ. Въ противномъ случаѣ, если онъ подобно животному долженъ существовать только въ предѣлахъ жизни настоящей и для этой только жизни, то существованіе его будетъ необъяснимою аномаліею въ царствѣ жизни, когда для той цѣли, которой можно-бы было до-

---

въ этомъ отношеніи стоялъ на одной степени съ животными, какъ существо, предназначенное, подобно имъ, для цѣлей земной жизни, то мы имѣли-бы полное право предполагать, что и страданія его не должны-бы превышать мѣры ихъ, опредѣленной для каждаго органическаго существа и должны быть вполнѣ аналогичными съ ними; мы могли-бы тогда примириться съ своею участію въ мысли, что таковъ неизбѣжный, общій законъ земнаго существованія. Но, какъ увидимъ далѣе, количество бѣдствій и страданій, падающихъ на долю человѣка, далеко превышаетъ мѣру страданій животныхъ и этимъ избыткомъ онъ обязанъ исключительно своей, не только чувственной, но разумно-сознательной природѣ. Отсюда онъ вправѣ видѣть въ этомъ явленіи нѣчто неразумное и неестественное и желать высшаго счастія и блаженства, соотвѣтствующаго его высшей природѣ. Отсюда невозможность для него примириться съ своею участію; отсюда стремленіе къ блаженству, котораго не можетъ дать ему земная жизнь, и, въ силу идеи разумности міра, надежда на удовлетвореніе его стремленій въ загробномъ будущемъ. Не говоримъ о томъ, что еще можетъ быть вопросъ: составляютъ-ли нормальныя явленія самыя страданія животныхъ и аналогичныя съ ними страданія человѣка, какъ существа физическаго. Христіанская религія говоритъ намъ о воздыханіи твари (Римл. 8, 20, 22), какъ о явленіи ненормальномъ и не условливаемомъ самою природою сотворенныхъ существъ и подаетъ надежду на прекращеніе этого состоянія. Если такъ, то и физическія страданія человѣка, общія ему съ животными, мы не можемъ признать нормальнымъ явленіемъ и въ силу этого считать незаконною и мечтательною надежду когда-либо освободиться отъ нихъ, — надежду жизни будущей.

стигнуть одними низшими, чисто животными силами, даны ему ненужныя и неприложимыя въ настоящемъ его состояніи высшія силы духа и стремленія, которымъ ничто здѣсь не соотвѣтствуетъ. Эти высшія силы и стремленія, не только ничего не прибавятъ къ счастію человѣка, но, напротивъ, составятъ неистощимый источникъ безцѣльныхъ страданій, прямо противорѣчащихъ его назначенію. Всѣ специфическія особенности, которыя отличаютъ человѣка отъ животныхъ и которыми онъ столько гордится, окажутся уклоненіемъ его отъ своего назначенія, разрушающимъ то земное и естественное счастіе, которое опредѣлено ему природою. Мы должны будемъ придти къ заключенію тѣхъ философовъ, которые истинно натуральнымъ и потому счастливымъ состояніемъ человѣка считали состояніе первобытной дикости и непосредственности, близкое къ состоянію животныхъ, а въ такъ называемой цивилизаціи видѣли искаженіе человѣческой природы, за которое онъ дорого платитъ потерею счастія. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ созданъ только для наслажденія чувственною и земною жизнію, то зачѣмъ въ такомъ случаѣ являлась-бы предъ нимъ совѣсть, съ своими карающими упреками, религія, съ своими стѣснительными для чувственной природы предписаніями, общество съ своими ограниченіями и законами, наука съ своимъ медленнымъ и труднымъ движеніемъ впередъ? Если нашъ жребій — конечное уничтоженіе съ смертью тѣла, то Творецъ, повидимому, только для того и отличилъ насъ высшими силами и способностями отъ животныхъ, чтобы сдѣлать насъ несчастнѣе всѣхъ ихъ; всѣ наши преимущества обращаются въ орудія пытки, при мысли о совершенномъ нашемъ уничтоженіи со смертью тѣла. Наше умственное превосходство и образованіе будетъ только причиною того, что нашъ организмъ, вслѣдствіе искусственныхъ потребностей и утонченности его, созданной цивилизованною жизнью, сталъ болѣе слабымъ, болѣе подверженнымъ болѣзнямъ, чѣмъ у другихъ животныхъ. Кромѣ того, одинъ человѣкъ способенъ усиливать мѣру и степень своихъ физическихъ страданій, владѣя способностью предвидѣть ихъ въ будущемъ, растравлять воображеніемъ, продолжать памятствованіемъ объ нихъ. И прочія животныя умираютъ; одинъ человѣкъ за-долго предвидитъ свою кончину и отравляетъ свою жизнь представленіемъ неизбѣж-

ной судьбы и гаданіями о будущей жизни. Но, кромѣ страданій внѣшнихъ, общихъ ему съ прочими животными, но значительно усиленныхъ самымъ превосходствомъ его натуры, сколько страданій внутреннихъ, которыми онъ опять обязанъ этому самому превосходству, которыя и силою и многочисленностью часто превышаютъ страданія физическія! Сколько заботъ, печалей, неудовлетворенныхъ желаній, несбывшихся надеждъ, огорченій, которыя иногда заставляютъ человѣка искать тѣлесной смерти, какъ величайшаго благодѣянія! Прибавьте тяжесть чужихъ бѣдствій, которыя человѣкъ часто принужденъ брать на себя, когда тяжело чувствуетъ страданія близкихъ себѣ, оплакиваетъ ихъ кончину. Всего этого не знаютъ животныя. Но, если-бы мы и нашли какое нибудь средство сдѣлать невозможное возможнымъ, оградить человѣка отъ всѣхъ земныхъ бѣдствій и страданій, оставивъ на долю его одни наслажденія, то и тогда не дали-бы ему блаженства. Спокойное теченіе его жизни постоянно возмущала-бы неотвязная мысль о скоротечности и суетности всѣхъ земныхъ наслажденій, ничѣмъ неутолимое стремленіе къ неизвѣстному еще ему высшему счастію и блаженству, тайное предощущеніе котораго не даетъ ему остановиться и забыться ни на какомъ земномъ наслажденіи, не даетъ и одного мгновенія, за которое Гетевскій Фаустъ готовъ былъ заплатить цѣною всей своей жизни,— мгновенія, когда въ чувствѣ полнаго самодовольства онъ могъ бы сказать: „помедли часъ, прекрасенъ ты“ *).

Нѣтъ, высочайшая премудрость и благость не могла создать человѣка для однихъ страданій безъ всякой цѣли и смысла, не могла вложить въ нашу душу постоянныхъ и въ высшей степени жизненныхъ стремленій для одного только томленія и самообольщенія, не могла дать намъ силъ и способностей выс-

---

*) Фаустъ—Мефистофелю:

„Пускай въ то самое мгновенье,
„Когда услышишь ты хоть разъ,
Что я скажу: „помедли часъ,
„Прекрасенъ ты“,—мое паденье
„Пускай свершится, часъ мой бьетъ,
„Окончится твое служенье
„И время на косу падетъ!“

Фаустъ, переводъ А. Струговщикова.

шихъ, какихъ не дала прочимъ животнымъ, безъ какой-либо особенной и отличной отъ нихъ цѣли. Если всѣ эти стремленія, силы и способности не будутъ имѣть приложенія и употребленія въ жизни будущей, то мы должны отказаться отъ всякой мысли о цѣлесообразности въ мірѣ и о разумности его виновника. Всѣ наши наилучшія надежды и благороднѣйшія стремленія будутъ пустою мечтою и необъяснимымъ заблужденіемъ.

Но всѣ эти стремленія и высшія способности озаряются новымъ свѣтомъ, получаютъ полный смыслъ и значеніе, какъ скоро мы, не ограничивая назначеніе человѣка земною жизнію, будемъ почитать ихъ силами и способностями, которымъ предлежитъ болѣе широкій кругъ дѣйствованія, чѣмъ жизнь настоящая. При свѣтѣ идеи безсмертія души они являются намъ органами, преформированными для жизни будущей и которые также указываютъ на ея дѣйствительность, какъ въ природѣ органической формы зародыша указываютъ на особенную будущую сферу жизни полнаго органическаго существа. Такъ, разсматривая младенца въ его утробной жизни, мы находимъ у него органы, спеціально приспособленные для этой именно жизни; но въ то же время замѣчаемъ и другіе органы, которые хотя жизненны, но не имѣютъ никакого приложенія и употребленія въ жизни утробной. У зародыша есть глаза, ротъ, уши, ноги, но они существуютъ, повидимому, безъ всякой нужды и цѣли. Если бы человѣкъ могъ разсуждать въ этомъ отношеніи и если бы его умственный кругозоръ былъ ограниченъ его утробною жизнію, за предѣлы которой онъ также не могъ бы провидѣть, какъ мы теперь за предѣлы жизни настоящей, то, конечно, онъ не могъ бы рѣшить точно и ясно, для какой цѣли могли бы служить ему эти, столь безполезные, повидимому, органы и части тѣла. Единственно вѣроятное заключеніе, къ которому онъ могъ бы придти, основываясь на разумности и цѣлесообразности дѣйствующихъ въ утробной жизни органовъ, было бы то, что эти, не функціонирующіе еще органы предназначены для какого то новаго, неизвѣстнаго еще ему образа существованія организма,—пришелъ бы къ предположенію будущей, иной, чѣмъ утробная, жизни тѣла. Точно также и нашъ разумъ, видя въ душѣ нѣкоторые духовные органы, силы и способности, которыя, хотя и обладаютъ жизненностію въ настоящемъ состояніи, но цѣль существова-

нія которыхъ однако же не объясняется вполнѣ и не ограничивается употребленіемъ ихъ въ жизни настоящей, приходитъ къ мысли о существованіи иной, загробной жизни. Какъ въ сѣмени заключаются уже элементы, изъ которыхъ разовьется будущее растеніе, какъ въ куколкѣ гусеницы преформирована уже будущая бабочка, такъ и въ настоящей жизни человѣка можно видѣть начатки силъ и способностей, которымъ окончательно развиться суждено въ будущемъ.

Такимъ образомъ, основываясь на идеѣ цѣлесообразности міра, мы приходимъ къ заключенію о безсмертіи души человѣка. Противъ этого доказательства, повидимому, ничего не могутъ возразить тѣ, кто, согласно съ нами, признаютъ разумность въ мірѣ и допускаютъ, что явленія и предметы міра имѣютъ не случайное и безпорядочное бытіе, возникаютъ и исчезаютъ не безъ всякаго смысла и значенія, но происходятъ отъ разумныхъ причинъ и для разумныхъ цѣлей. Но, несмотря на это, есть мыслители, вполнѣ признающіе силу этой посылки телеологическаго доказательства безсмертія души, но между тѣмъ отвергающіе или по крайней мѣрѣ извращающіе смыслъ заключенія, которое отсюда вытекаетъ. Мы разумѣемъ философовъ идеалистическаго и пантеистическаго направленія. Въ силу своего понятія объ абсолютномъ началѣ бытія они признаютъ разумность и разумную цѣль хода всей міровой жизни; они допускаютъ высшія стремленія и цѣли человѣческаго духа и необходимость ихъ достиженія. Но отрицаніе въ то же время самостоятельности бытія частнаго и индивидуальнаго и признаніе истиннымъ проявленіемъ абсолютнаго только общаго производитъ то, что осуществленіе этихъ разумныхъ цѣлей они находятъ только въ общемъ, въ жизни не индивидуума, но рода человѣческаго. Все единичное ничтожно и преходяще; только общее вѣчно и безсмертно. Тѣ высшія идеальныя цѣли, которыхъ не достигаетъ на землѣ ни одинъ отдѣльный человѣкъ и которыя побуждаютъ нѣкоторыхъ для достиженія ихъ предположить жизнь загробную, вполнѣ осуществимы и осуществляются здѣсь на землѣ, въ жизни человѣчества, въ процессѣ его исторической жизни. Отсюда мысль о такъ называемомъ общечеловѣческомъ безсмертіи, которою думаютъ замѣнить мысль о безсмертіи личномъ.

Повидимому къ мысли о такого рода безсмертіи приводитъ

насъ и та аналогія между цѣлесообразностію органическаго царства и духовнаго, которая положена была нами въ основѣ телеологическяго доказательства. Видя разумность строя жизни существъ органическихъ и достиженіе ими цѣли своего бытія, мы предположили, что тѣмъ болѣе такое достиженіе должно имѣть мѣсто въ высшей области существъ духовныхъ. Но какъ достигаются цѣли существъ органическихъ? Не видимъ-ли мы, что онѣ осуществляются не каждымъ индивидуумомъ отдѣльно, но цѣлыми родами ихъ въ совокупности? Такъ мы находимъ, что множество органическихъ зародышей (сѣмена растеній, куколки насѣкомыхъ, зародыши животныхъ, напр. рыбъ) погибаетъ, не явившись на свѣтъ, не образовавшись въ организмы; безчисленное множество живыхъ существъ гибнетъ, или вскорѣ послѣ рожденія, или не достигнувъ полнаго и окончательнаго развитія. Но богатство природы такъ велико, что для нея не составляетъ никакого ущерба такая гибель отдѣльныхъ ея существъ; ея красота, разумность и стройность отъ того не страдаютъ. Тѣ разумныя цѣли бытія, которыя не достигаются индивидуумами, выполняются существованіемъ рода, индивидуумы гибнутъ, родъ существуетъ вѣчно. Точно также и въ мірѣ человѣческомъ, повидимому, нельзя считать какимъ-либо вопіющимъ противорѣчіемъ закону разумности, что отдѣльныя лица не достигаютъ своего назначенія, какъ скоро такое назначеніе выполняется цѣлою совокупностью ихъ, родомъ человѣческимъ.

Не говоримъ пока о томъ, что въ этой аналогіи между органическимъ царствомъ и духовнымъ, которая очень употребительна у философовъ-идеалистовъ, мы выходимъ за предѣлы, указываемые логикою для всякаго рода аналогическихъ умозаключеній. Сходство не есть тожество и, останавливаясь на сходномъ, мы не должны упускать изъ виду существенно несходныхъ сторонъ въ томъ и другомъ царствѣ, которыя не позволяютъ безусловной общности заключенія относительно способовъ достиженія цѣлей въ мірѣ органическомъ и духовномъ. Личность человѣка имѣетъ полную самостоятельность и не можетъ быть приравниваема по своему значенію и назначенію къ органическимъ индивидуумамъ. Но, если-бы мы даже допустили представленную нами аналогію во всемъ ея объемѣ, мы вправѣ были бы принять и вытекающее изъ нея заключе-

ніе въ томъ лишь случаѣ, если-бы намъ доказали, что цѣли человѣческаго бытія, не выполняемыя отдѣльными лицами, дѣйствительно осуществляются, по-крайней мѣрѣ, могутъ быть осуществлены родомъ человѣческимъ.

Но весь представленный нами анализъ коренныхъ стремленій человѣческаго духа даетъ, очевидно, отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Не нѣкоторыя только отдѣльныя лица не получаютъ удовлетворенія въ своихъ стремленіяхъ къ знанію, къ нравственному совершенству, къ счастію, но всѣ люди, безъ исключенія, все человѣчество. Самое общее и явное доказательство тому находимъ уже въ простомъ фактѣ постояннаго стремленія къ усовершенствованію въ родѣ человѣческомъ. Въ этомъ отношеніи мы видимъ рѣзкое отличіе человѣка отъ животныхъ. Въ царствѣ органическомъ отдѣльные роды существъ дѣйствительно достигаютъ своего назначенія, раскрывая въ своей жизни всю полноту силъ и способностей, данныхъ имъ природою; поэтому здѣсь случайное недоразвитіе, случайная гибель отдѣльныхъ экземпляровъ не имѣютъ никакого значенія. Вотъ почему природа растеній и животныхъ, что касается до общаго ихъ типа, неизмѣнна. Каждое новое поколѣніе, являющееся на смѣну стараго, съ утомительнымъ однообразіемъ повторяетъ прежнее, не только въ своемъ морфологическомъ строеніи, но даже, какъ въ высшихъ органическихъ существахъ—животныхъ, въ инстинктахъ, въ образѣ жизни; измѣненія къ лучшему, прогресса здѣсь нѣтъ. Это ясно показываетъ, что типъ или идея даннаго органическаго существа вполнѣ можетъ быть осуществлена и осуществляется на землѣ, что для него нѣтъ никакихъ высшихъ недостижимыхъ или недостигнутыхъ еще здѣсь цѣлей; оно не усовершается потому, что совершенно и закончено уже въ своемъ родѣ. Но въ такомъ-ли положеніи родъ человѣческій? То постоянное недовольство настоящимъ и даннымъ, то неуклонное стремленіе къ усовершенствованію, та постоянная измѣнчивость и прогрессивное развитіе духовной жизни, которое составляетъ специфическую особенность человѣка, прямо говоритъ, что человѣческій родъ не только въ отдѣльныхъ своихъ индивидуумахъ, но и вообще не достигаетъ здѣсь своего назначенія и окончательной цѣли своего бытія. Если-бы онъ достигалъ ея, то въ его жизни мы должны-бы видѣть ту-же однообразную смѣну

явленій, то-же неизмѣнное повтореніе одного и того-же, какое замѣчаемъ въ органическомъ царствѣ.

Посмотримъ теперь, въ какихъ явленіяхъ общечеловѣческой жизни защитники общечеловѣческаго безсмертія души думаютъ видѣть достиженіе ею цѣлей своего существованія.

По мнѣнію однихъ, осуществленіе идеальныхъ цѣлей человѣческаго бытія, котораго нѣкоторые ожидаютъ въ загробной жизни, имѣетъ мѣсто постоянно и въ настоящей жизни; и въ этой жизни есть такія сферы обнаруженія духовнаго бытія, въ которыхъ идеальная, безусловная жизнь нашего духа не встрѣчаетъ никакихъ чуждыхъ ей ограниченій и стѣсненій, но является во всей своей полнотѣ. Эти сферы жизни, по мнѣнію однихъ, заключаются въ знаніи, въ философіи, по мнѣнію другихъ — въ искусствѣ. По ученію Гегеля, „при мысли о безсмертіи души не слѣдуетъ представлять себѣ, будто оно наступитъ и осуществится только въ послѣдствіи, въ жизни загробной. Оно есть настоящее качество души, потому что духъ вѣченъ и въ силу этого и въ настоящемъ безсмертенъ; духъ въ своей свободѣ не заключенъ въ кругъ ограниченнаго бытія; для него, какъ для мыслящаго, познающаго, предметомъ знанія служитъ общее, а это и есть вѣчность. Эта вѣчность доходитъ до сознанія въ познаніи себя безконечнымъ, въ этомъ самомъ выдѣленіи себя изъ области естественныхъ, случайныхъ отношеній... Дѣло вообще состоитъ въ томъ, что человѣкъ безсмертенъ черезъ познаніе, такъ какъ только въ мышленіи онъ является не смертною, животною душею, но душею чистою, свободною. Познаніе, мышленіе есть корень его жизни и его безсмертія“ *). По мнѣнію Шеллинга (въ первый, цвѣтущій періодъ его философствованія) тѣ противорѣчія и неразумныя явленія жизни, которыя заставляютъ насъ искать примиренія ихъ въ жизни будущей, примиряются въ области искусства. Въ искусствѣ вещество насквозь проникается мыслію, духомъ и самый міръ страстей, просвѣтленный искусствомъ, представляетъ здѣсь успокоительную гармонію, торжество правды и пораженіе неправды. Въ творческомъ вдохновеніи, въ эстетическомъ созерцаніи, въ высокомъ наслажденіи созданіями поэзіи и изящныхъ искусствъ

*) Religionsphilosophie. Werke. XII. 11, 220.

духъ человѣка достигаетъ той идеальной высоты, съ которой все, что возмущало его, какъ реальное, эмпирическое явленіе, теряетъ свои рѣзкія черты и представляется въ новомъ лучшемъ свѣтѣ; въ области искусства мы находимъ то идеальное царство истины и добра, то высокое блаженство, которыхъ не находитъ нашъ духъ, погруженный въ низменныя сферы эмпирическаго, ограниченнаго бытія.

Не станемъ упоминать о томъ, что если-бы и въ самомъ дѣлѣ цѣли человѣческаго бытія достигались въ наукѣ и искусствѣ, то и въ такомъ случаѣ этого достиженія никакъ нельзя-бы назвать общечеловѣческимъ, но только осуществленіемъ ихъ немногими избранными лицами, стоящими на высотѣ интеллектуальнаго или эстетическаго развитія. Основное заблужденіе здѣсь, какъ и во всей идеалистической философіи, состоитъ въ томъ, что, признавая истинно сущимъ только общее, идеальное, она совершенно забываетъ о мірѣ реальномъ и поэтому предполагаемое ею идеальное осуществленіе цѣлей человѣческаго бытія считаетъ за реальное ихъ достиженіе. Но на самомъ дѣлѣ никакое мыслимое удовлетвореніе стремленій человѣческаго духа, въ наукѣ-ли то, или искусствѣ, не можетъ сгладить или уничтожить факта реальнаго неосуществленія ихъ въ жизни человѣчества. Философскій взглядъ на природу и жизнь, примиряющій диссонансы и нестроенія въ той и другой въ идеальномъ признаніи ихъ разумности и необходимости въ общемъ строѣ міровой жизни, не можетъ уничтожить ихъ дѣйствительнаго существованія, болѣзненно отзывающагося въ каждомъ живомъ, а не живущемъ только въ мірѣ абстракцій, человѣкѣ. Точно также и художественное изображеніе этихъ диссонансовъ жизни, удовлетворяя эстетическое чувство и доставляя своеобразное наслажденіе въ созерцаніи такихъ явленій, которыя въ дѣйствительности возбуждаютъ негодованіе и страданіе, не можетъ заставить насъ забыть объ ихъ подлинномъ и реальномъ характерѣ. Тяжелая и несоотвѣтствующая идеалу дѣйствительность постоянно будетъ напоминать намъ, что въ области искусства мы живемъ въ области призраковъ и фантастическихъ видѣній. Въ виду этого въ стремленіи создать идеальный міръ искусства и въ наслажденіи этимъ міромъ мы можемъ видѣть не болѣе, какъ предчувствіе подлинной, полной гармоніи бытія,—предчувствіе,

которое способно не столько удовлетворить наше стремленіе къ истинному и прекрасному на самомъ дѣлѣ, сколько еще болѣе усилить и раздражить его болѣзненнымъ чувствомъ несоотвѣтствія идеала дѣйствительности, какъ скоро съ высотъ спекуляціи и эстетическаго созерцанія мы спустимся на реальную почву знанія и жизни. Но и такое, фиктивное въ сущности, достиженіе цѣлей человѣческаго бытія въ области наукъ и искусства сама идеалистическая философія вправѣ была-бы допустить лишь въ томъ случаѣ, если-бы наука и искусство, каждое въ своей сферѣ, могли-бы дать полное удовлетвореніе на всѣ запросы нашего ума и чувства, если-бы, напримѣръ, мы достигли такого философскаго міросозерцанія, въ которомъ нашли-бы окончательное разрѣшеніе всѣхъ волнующихъ нашъ умъ сомнѣній и недоумѣній, если-бы имѣли такія созданія поэзіи и искусства, созерцаніе которыхъ вполнѣ замѣняло-бы для насъ печальную дѣйствительность и заставляло забывать о ней. Положимъ, Гегель могъ обольщать себя мыслію (искренно, или нѣтъ—другой вопросъ), что въ его системѣ достигнуто абсолютное разумѣніе сущаго, что въ ней окончательно примирены всѣ диссонансы, разрѣшены всѣ загадки знанія и бытія. Но живое движеніе философской мысли скоро показало всю несостоятельность такой горделивой претензіи и какъ настоящее, такъ и прошедшее философіи ясно показываетъ, что нѣтъ ни одной системы, ни одного міросозерцанія, которое могло-бы похвалиться, что въ немъ достигнута абсолютная цѣль человѣческаго познанія. Тоже мы должны сказать и объ искусствѣ: ни одно самое геніальное произведеніе не способно увлечь насъ до забвенія дѣйствительности и дать намъ реальное, а не обманчивое счастіе, точно также какъ самое прекрасное изображеніе пира на картинѣ не заглушитъ чувства голода у голоднаго, самый поэтическій ландшафтъ лѣса и береговъ рѣки не удовлетворитъ измученнаго зноемъ и жаждою странника земли.

Такимъ образомъ мы должны совершенно отказаться отъ мысли искать осуществленія цѣлей человѣческаго бытія въ настоящее время въ идеальной области знанія и искусства. Несостоятельность этой мысли, повидимому, чувствовали и философы-идеалисты и потому, оставляя въ сторонѣ далеко несоотвѣтствующее идеальнымъ цѣлямъ человѣка настоящее,

большая часть ихъ обращаетъ свои взоры къ отдаленному будущему. Тѣ цѣли человѣческаго бытія, которыя не осуществляются теперь, по ихъ мнѣнію, могутъ и должны осуществиться въ будущемъ путемъ историческаго развитія человѣка. То идеальное царство разума, правды, добра и счастія, котораго теперь напрасно ищетъ человѣкъ за предѣлами гроба, настанетъ нѣкогда на землѣ, когда завершится многотрудный процессъ развитія рода человѣческаго. Такимъ образомъ, если не отдѣльными лицами, то человѣчествомъ будутъ осуществлены цѣли человѣческаго духа.

Но если-бы и дѣйствительно такое идеальное царство было осуществимо на землѣ, можно-ли въ точномъ и строгомъ смыслѣ сказать, что цѣли бытія человѣка осуществлены *родомъ человѣческимъ* и что идея разумности міра нашла полное свое оправданіе? Очевидно, нѣтъ. Мы имѣли-бы право сказать только, что эти цѣли достигнуты или выполнены сравнительно лишь небольшимъ числомъ лицъ, которымъ суждено жить въ ту блаженную эпоху завершенія исторіи міра. Что-же остальное человѣчество, въ безчисленномъ множествѣ поколѣній страдавшее, боровшееся, гибнувшее, чтобы доставить возможность счастія небольшому числу избранныхъ? Не будетъ-ли существованіе его явнымъ нарушеніемъ законовъ разумности и правды? Цѣлью такого существованія милліоновъ поколѣній не будетъ-ли совершенно безполезное страданіе ради малѣйшей части человѣчества, съ которою они ничѣмъ не связаны и которая не имѣетъ никакого права на такое ихъ самопожертвованіе? Не будетъ-ли не меньшимъ нарушеніемъ законовъ правды и разумности ничѣмъ не заслуженное счастіе лицъ, случайно родившихся позже другихъ, но построившихъ свое счастье на развалинахъ безчисленныхъ несчастныхъ поколѣній? Вообще мысль объ осуществленіи цѣли человѣческаго бытія здѣсь на землѣ путемъ исторіи 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, вмѣсто того, чтобы быть возбуждающимъ, укрѣпляющимъ, утѣшающимъ мотивомъ нашей нрав-

ственной дѣятельности, какъ идея безсмертія личнаго, способна совершенно парализовать эту дѣятельность. Для чего мнѣ трудиться надъ моимъ образованіемъ, надъ моимъ нравственнымъ совершенствованіемъ, для чего заботиться о счастіи своихъ ближнихъ, если для меня лично ничего изъ всего этого не выйдетъ, если плодами моихъ трудовъ и усилій воспользуется нѣкто, когда-то въ отдаленнѣйшемъ будущемъ? Правда, философы-идеалисты такой взглядъ называютъ низкимъ, эгоистическимъ, чуждымъ истинной нравственности. Они и въ своей идеѣ общечеловѣческаго безсмертія думаютъ видѣть нѣческое значеніе. Истинно нравственный человѣкъ, говорятъ они, долженъ имѣть въ виду не результаты своей дѣятельности для себя лично, но благо цѣлаго. Въ своей нравственной 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. 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 взгляда на нравственное значеніе идеи общечеловѣческаго безсмертія въ томъ, что онъ слишкомъ идеаленъ и потому не приложимъ къ дѣйствительной жизни. Отецъ, конечно, можетъ быть счастливъ самоотверженіемъ въ пользу ближайшаго потомства; но сталъ-ли бы онъ работать и отказывать себѣ, если-бы ему сказали, что его наслѣдствомъ воспользуются не его дѣти или внуки, которые будутъ страдать также, какъ и онъ, но какой-то его потомокъ черезъ милліонъ поколѣній? Также точно не естественна 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 служить нравственнымъ мотивомъ для всѣхъ, но едва-ли даже служитъ мотивомъ практической дѣятельности для тѣхъ самыхъ философовъ, которые его изобрѣли. Но положимъ, что этотъ мнимо высоко-нравственный мотивъ дѣйствительно можетъ

служить опорою нравственности не менѣе идеи о личномъ безсмертіи. Во всякомъ случаѣ онъ будетъ имѣть значеніе только для людей развитыхъ, нравственныхъ; но въ состояніи ли онъ, какъ идея безсмертія личнаго, не только возбуждать къ добру, но и полагать преграду 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 (а такова большая часть людей), будутъ-ли когда-то счастливы или несчастливы какіе-то будущіе, неизвѣстные мнѣ обитатели земнаго шара? Да и правду сказать, отъ моей личной добродѣтели или порочности ихъ счастіе или несчастіе нисколько и не зависитъ. Все и безъ меня пойдетъ своимъ чередомъ; потокъ общеисторическаго 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, движущаго этимъ потокомъ, ничтожны индивидуальныя личности и странно было-бы въ этомъ, нисколько отъ насъ независящемъ, теченіи искать какихъ-либо опредѣляющихъ мотивовъ для нашей личной дѣятельности.

Но какъ ни шатки и обманчивы нравственные мотивы такъ называемаго общечеловѣческаго безсмертія, они могли-бы имѣть нѣкоторый смыслъ въ томъ лишь случаѣ, если-бы мы могли быть твердо увѣрены въ истинѣ такого безсмертія и въ дѣйствительномъ осуществленіи высшихъ цѣлей человѣческаго духа въ отдаленномъ будущемъ. Но такой увѣренности не могутъ дать намъ ни наблюденія надъ прошедшимъ человѣческаго рода, ни наблюденія надъ свойствами самыхъ стремленій нашего духа. Положимъ, что настоящее положеніе человѣческаго рода въ отношеніи къ умственному и, можетъ быть, нравственному состоянію его несравненно выше, чѣмъ положеніе предшествующихъ поколѣній; допустимъ, что ходъ всемірной исторіи представляетъ намъ фактъ неизмѣннаго прогресса. Можетъ-ли это служить ручательствомъ, что такой прогрессъ закончится здѣсь на землѣ осуществленіемъ всѣхъ цѣлей человѣческаго бытія? Если отъ аналогіи прошедшаго здѣсь и представляется возможнымъ заключать къ будущему,

то только къ постоянству прогресса, но отнюдь не къ завершенію его или достиженію цѣли; на основаніи прошедшаго мы можемъ допустить, что и впредь человѣчество будетъ также развиваться и усовершаться, какъ развивалось до сихъ поръ, но ничто еще не ручается намъ, чтобы это развитіе когда-либо остановилось и закончилось именно здѣсь на землѣ. Но этого мало. Если держаться аналогическаго пути умозаключенія въ сужденіи о будущихъ судьбахъ человѣчества, то представляется вѣроятность и совершенно другаго исхода исторіи человѣческаго рода. Мы видимъ, что всѣ органическія существа, самъ человѣкъ, какъ организмъ, слѣдуютъ тому закону жизни, что за эпохою полной зрѣлости и развитія слѣдуетъ постепенный упадокъ жизненной энергіи, истощеніе и окончательное исчезновеніе жизни; за дѣтствомъ, юностію, зрѣлымъ возрастомъ слѣдуетъ болѣзненная старость и смерть. Эти моменты развитія мы можемъ услѣдить не только въ жизни органическихъ индивидуумовъ, но и въ жизни народовъ. Но что будетъ, если мы эту аналогію приложимъ и ко всему человѣчеству? Что тогда станетъ съ общечеловѣческимъ безсмертіемъ и съ блестящею будущностью, которою имѣетъ будто-бы завершиться жизнь человѣчества? Вмѣсто свѣтлыхъ надеждъ на достиженіе высшихъ цѣлей человѣческаго духа 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 его бытія на землѣ, то внимательное наблюденіе надъ самымъ характеромъ высшихъ стремленій человѣка окончательно разрушаетъ эту иллюзію. Мы уже видѣли, что недостижимость этихъ цѣлей зависитъ не отъ какихъ-либо внѣшнихъ или случайныхъ обстоятельствъ, которыя могли-бы быть устранены движеніемъ историческаго прогресса или временемъ, но отъ ихъ существеннаго характера и отъ самыхъ условій земной жизни, измѣнить которыя человѣкъ никогда не будетъ въ состояніи. Такъ мы видѣли, что недостижимость идеала знанія зависитъ съ одной стороны отъ его безграничности, съ другой, отъ ограниченій, есте-

ственно и неизбѣжно полагаемыхъ самымъ соединеніемъ психическаго начала съ организмомъ. Неосуществимость нравственнаго и общественнаго идеала зависитъ, помимо другихъ условій, отъ антагонизма нашей чувственной и духовной стороны, который, отъ чего-бы первоначально ни происходилъ, фактически является неотстранимою принадлежностью нашей природы, которая никогда не можетъ быть уничтожена, пока человѣкъ останется человѣкомъ, т. е. существомъ органическимъ; а съ этою невозможностью теряется и возможность полнаго осуществленія добра и нравственности на землѣ. При недостижимости же на землѣ цѣлей разума и воли, очевидно становится невозможнымъ и достиженіе счастія и блаженства. Кромѣ того, эта недостижимость послѣдней высшей цѣли человѣка, какъ и двухъ первыхъ, условливается, какъ мы видѣли, ея абсолютностію. Человѣкъ не можетъ удовлетвориться ничѣмъ даннымъ, какъ-бы оно хорошо и совершенно ни было; поэтому какого-бы благосостоянія человѣкъ ни достигъ здѣсь на землѣ, это благосостояніе не утолитъ вѣчной жажды его духа, стремящагося къ идеалу абсолютному. Если и можно еще мечтать объ осуществимости на землѣ идеаловъ знанія и добра, то такая мечта совершенно несостоятельна при мысли о счастіи. Нѣтъ сомнѣнія, напримѣръ, что настоящее поколѣніе умнѣе и образованнѣе, чѣмъ предыдущія; можетъ быть, что оно добрѣе и нравственнѣе; во всякомъ случаѣ внѣшнія условія жизни и общественнаго быта въ наше время благопріятнѣе для человѣка, чѣмъ прежде. Но можно-ли безпристрастно сказать, что человѣкъ теперь довольнѣе и счастливѣе, чѣмъ прежде? Утонченность цивилизаціи и лучшая внѣшняя обстановка жизни, вмѣсто того, чтобы удовлетворять человѣка, еще больше, такъ сказать, раздражаетъ его, даетъ большій процентъ людей скучающихъ и недовольныхъ жизнію, чѣмъ прежнія, сравнительно болѣе грубыя и тяжелыя времена. Не даромъ человѣкъ въ недовольствѣ жизнію, вопреки, повидимому, всякой справедливости и вѣрѣ въ прогрессъ, готовъ относить времена счастія въ отдаленное прошедшее и вмѣстѣ съ нѣкоторыми философами видѣть идиллическія времена золотаго вѣка въ первобытномъ грубомъ, почти животномъ, непосредственномъ состояніи. Поэтому мы вправѣ думать, что большее и большее развитіе человѣка въ

предѣлахъ его земной жизни не только не будетъ приближать его къ достиженію желаемаго имъ счастія, но можетъ быть будетъ больше и больше отдалять отъ него, заставляя его яснѣе и яснѣе сознавать, что то, чего онъ ищетъ здѣсь, есть иллюзія, которая можетъ обманывать человѣка только въ пору его дѣтства и неразвитости.

Вѣрности этихъ мыслей о сомнительности достиженія человѣчествомъ окончательной цѣли своего бытія здѣсь на землѣ, конечно, не могли не чувствовать нѣкоторые идеалисты. Но отказываясь отъ мысли о достиженіи когда-либо человѣкомъ счастія и другихъ своихъ цѣлей здѣсь на землѣ и тѣмъ не менѣе желая удержать въ замѣнъ безсмертія личнаго идею общечеловѣческаго безсмертія, они неизбѣжно должны были запутаться въ противорѣчіяхъ. Такъ, напримѣръ, Штраусъ, съ особенною силою возстающій противъ телеологическаго доказательства безсмертія души, осуществленіе цѣлей человѣческаго духа на землѣ видитъ уже не въ какомъ-либо окончательномъ результатѣ всемірной исторіи, но въ самомъ безконечномъ, никогда, слѣдовательно, не завершающемся процессѣ развитія человѣческаго рода. Но какая цѣль этого безконечнаго процесса, если имъ не достигается ничего? Да и для кого этотъ процессъ можетъ имѣть значеніе и смыслъ, кому онъ доставляетъ счастіе и удовлетвореніе? Для сознанія обыкновеннаго человѣка, очевидно, нѣтъ, потому что онъ только въ самой ограниченной мѣрѣ можетъ принимать участіе въ этомъ процессѣ. Наслажденіе сознаніемъ историческаго прогресса рода человѣческаго возможно только при высшемъ взглядѣ на цѣлый ходъ исторіи и на разумность этого хода. Но такой взглядъ, такое наслажденіе гармоніею цѣлаго и сознаніемъ его разумности доступны только очень немногимъ. У большей части людей непосредственное чувство жизни выражается только сознаніемъ, что міръ идетъ не такъ, какъ должно, вмѣсто услаждающаго чувства разумности является горькое чувство неразумія жизни, несоотвѣтствія ея требованіямъ истины и добра. Ужели-же теперь цѣль всего историческаго процесса состоитъ лишь въ томъ, чтобы служить зрѣлищемъ для созерцанія нѣсколькимъ философамъ, матеріаломъ для построенія различныхъ теоретическихъ формулъ, доказывающихъ разумность и цѣлесообразность исторіи? Итакъ, для

кого-же опять имѣетъ значеніе и смыслъ безконечный прогрессъ человѣческаго рода? Но еще вопросъ: дѣйствительно-ли имѣетъ мѣсто такой *безконечный* процессъ? Дѣйствительно-ли вѣченъ родъ человѣческій? Замѣчательно, что тотъ-же Штраусъ, который на предположеніи такого процесса основываетъ всю свою полемическую аргументацію противъ личнаго безсмертія, самъ подкапываетъ эту основу и разрушаетъ свое собственное ученіе, когда допускаетъ мысль, что и родъ человѣческій, вмѣстѣ съ планетою, на которой онъ живетъ, какъ происшедшій во времени, долженъ и погибнуть. Что-же теперь? Если нашъ земной шаръ, со всѣмъ человѣческимъ родомъ, со всѣми достигнутыми результатами духовнаго развитія, долженъ нѣкогда разсыпаться въ атомы, которые затѣмъ вступятъ въ новыя комбинаціи, чтобы начать такой-же новый, безцѣльный процессъ бытія, то къ чему тогда вся работа исторіи, всѣ страданія для достиженія какихъ-то мнимо вѣчныхъ благъ? Все сдѣланное человѣкомъ и человѣчествомъ было не болѣе, какъ дѣтская игра мыльными пузырями, которые обращаются въ ничто! Такимъ рѣзкимъ противорѣчіемъ себѣ заканчиваетъ мнимо-возвышенное идеалистическое міросозерцаніе, которое все индивидуальное, которое есть истинно живое, уничтожаетъ и превращаетъ въ лишенное самостоятельности, равнодушное средство для достиженія цѣлей общаго. Это общее есть чистая абстракція, чуждая жизни и дѣйствительности, которая, поэтому, никогда и не можетъ быть цѣлью міроваго процесса. Отсюда вполнѣ естественное слѣдствіе, что ложная телеологія идеализма, которая цѣли полагаетъ въ недѣйствительныхъ общностяхъ, вполнѣ совпадаетъ съ результатами не признающаго никакихъ цѣлей и никакой разумности матеріализма *).

Все сказанное нами рѣшительно говоритъ противъ возникшей первоначально въ идеалистической философіи и затѣмъ часто повторяемой у неимѣющихъ ничего общаго съ идеализмомъ писателей мысли объ общечеловѣческомъ безсмертіи,— мысли, будто-бы заключающей болѣе возвышенный взглядъ на назначеніе человѣка, чѣмъ идея безсмертія личнаго. Но положеніе, что единичное лицо исчезаетъ, а безсмертенъ только родъ, и потому индивидуумъ въ своей жизни и дѣятельности

*) Pfleiderer, Das Wesen der Religion. 1869. 342.

долженъ имѣть въ виду не свою личную судьбу, но прогрессъ и благо цѣлаго, показываетъ совершенное непониманіе специфической особенности человѣческой природы. Допуская, что безсмертіе человѣка должно состоять только въ постоянной смѣнѣ рождающихся и затѣмъ погибающихъ индивидуумовъ, мы ничѣмъ не отличимъ его безсмертія отъ продолжаемости любой породы животныхъ. Но при этомъ мы совершенно упускаемъ изъ виду существенно человѣческую особенность нашей природы.

Въ царствѣ животныхъ, дѣйствительно продолжающемся и живущемъ постоянно, мы должны признать только родъ; назначеніе ихъ вполнѣ достигается тѣмъ, что они служатъ носителями родовой жизни. Къ тому направлены всѣ ихъ инстинкты и они не достигаютъ ничего высшаго, кромѣ того, чтобы служить къ самоподдержанію рода. Поэтому совершенно естественно и послѣдовательно, что въ жизни животныхъ нѣтъ никакой внутренней, изъ себя самой происходящей усовершаемости; здѣсь возможно только круговращеніе жизни, то самое, которому подчиненъ и человѣкъ, въ какой мѣрѣ онъ есть существо органическое и подчиненъ общимъ для всего органическаго законамъ родовой жизни.

Но его спеціальные, духовные инстинкты ведутъ его гораздо дальше. Признакъ и вмѣстѣ обнаруженіе ихъ мы находимъ въ томъ, что называемъ вообще его усовершаемостію, въ частности, по отношенію къ жизни рода человѣческаго— его способностію создавать *исторію,* какъ результатъ идущаго впередъ процесса развитія.

Но прогрессивное историческое развитіе, какъ справедливо замѣчаетъ Фихте *), возможно только при посредствѣ индивидуумовъ, а не рода. Духовно-творческая сила въ человѣчествѣ есть индивидуумъ, личность, но никогда не родъ, на который каждое новое откровеніе духа можетъ распространяться только мало-по-малу и постепенно, чрезъ единичныя лица, вносящія новую мысль, новое изобрѣтеніе, новую идею. Это потому, что человѣчество не есть, подобно каждой породѣ животныхъ, совокупность одинаковыхъ и однообразныхъ существъ, но представляетъ собою величайшее разнообразіе

*) I. Fichte, Die Seelenfortdauer. 1867. p. 34.

единично опредѣленныхъ, духовно отличныхъ одна отъ другой личностей. Каждая личность есть самостоятельное цѣлое и взаимодѣйствіе этихъ личностей не производитъ, поэтому, постоянно одного и того-же, какъ въ родахъ животныхъ, но въ непрестанномъ развитіи жизни рождаетъ нѣчто постоянно новое, изъ чего слагается безконечное богатство исторіи.

Но здѣсь дѣйствуетъ и имѣетъ достоинство только единичное; родовая жизнь есть лишь подчиненное средство, предшествующее условіе, чтобы дать возможность явиться индивидууму. Въ человѣчествѣ индивидуумы имѣютъ то же значеніе, которое въ общей жизни природы принадлежитъ только родамъ. Отсюда и духовнымъ индивидуумамъ по отношенію къ продолжаемости бытія принадлежитъ то, что въ природѣ принадлежитъ родамъ. Въ природѣ—породы, въ царствѣ духа—индивидуумы суть дѣйствительно существующее; и если считаютъ возможнымъ приписывать вѣчность первымъ, то не могутъ отказать въ ней и послѣднимъ *).

Такимъ образомъ телеологическое доказательство безсмертія души мы можемъ считать вполнѣ обезпеченнымъ отъ возраженій со стороны идеализма. Но не находитъ-ли онъ существеннаго возраженія въ той самой идеѣ цѣлесообразности, которая служитъ его основаніемъ? Идея цѣли, повидимому, заключаетъ въ себѣ и понятіе достиженія цѣли; а достиженіе цѣли предполагаетъ прекращеніе или окончаніе того процесса, посредствомъ котораго цѣль достигнута. Итакъ, если духовная жизнь есть средство для достиженія извѣстныхъ высшихъ и разумныхъ цѣлей бытія, то какъ скоро онѣ достигнуты, самый процессъ и средство достиженія, т. е. жизнь должна прекратиться. Поэтому и телеологическое доказательство, строго говоря, ведетъ только къ мысли о продолжаемости бытія человѣческой души за предѣлами земной жизни, а не къ мысли о безмертіи души, какъ вѣчномъ ея существованіи. Духъ человѣка не достигаетъ на землѣ своихъ цѣлей; слѣдовательно должна быть жизнь иная, гдѣ эти цѣли могутъ и должны быть достигнуты. Это такъ. Но когда душа достигнетъ этихъ цѣлей, совершитъ полный кругъ своей жизни, то на основаніи той-же самой идеи цѣли не должны-ли мы допустить, что, исполнивъ все ей

*) Ibid. p. 35.

предназначенное, она прекратитъ свое существованіе? Такъ прекращается болѣе или менѣе продолжительная жизнь существъ органическихъ, какъ скоро ихъ организмъ вполнѣ развился, жилъ и выполнилъ тѣмъ свое назначеніе.

Но изъ самаго свойства силъ и стремленій человѣческаго духа, которыя мы разсматривали, видно, что они запечатлѣны характеромъ абсолютности или безконечности. Нашъ духъ стремится не къ какой-либо опредѣленной и ограниченной цѣли, по достиженіи которой ему ничего не осталось-бы дѣлать, какъ только прекратить свое бытіе, потому что задача его существованія выполнена,—но къ цѣли безусловной. Умъ нашъ стремится къ знанію неограниченному; нравственныя стремленія человѣка не ограничены какимъ-либо опредѣленнымъидеаломъ нравственности; желаніе счастія не можетъ быть удовлетворено какою-либо опредѣленною мѣрою его. Вообще наша мысль не можетъ представить себѣ никакой предѣльной точки, съ достиженіемъ которой нельзя-бы предположить никакой дальнѣйшей арены для дѣятельности души, гдѣ самая жизнь души, какъ процессъ развитія, была-бы уже не мыслимою и представлялась-бы только въ видѣ мертваго стоянія на одномъ пунктѣ, далѣе котораго нѣтъ уже хода. Напротивъ, въ царствѣ духа, самое достиженіе какой-либо опредѣленной цѣли, какъ успокоеніе на ней, было-бы, такъ сказать, недостиженіемъ ея, потому что сейчасъ-бы явилась неудовлетворенность, недовольство; въ мнимомъ покоѣ заключалось-бы новое безпокойство, лучшій примѣръ котораго представляетъ намъ постоянное недовольство каждымъ счастливымъ состояніемъ, о которомъ мы мечтали, какъ скоро оно достигнуто. Отсюда видно, что осуществленіе абсолютной цѣли нашего бытія возможно, но не иначе, какъ въ формѣ безконечнаго приближенія къ ней, безконечнаго развитія или совершенствованія души. О всѣхъ духовныхъ стремленіяхъ нашихъ можно сказать тоже, что Кантъ сказалъ о нравственномъ стремленіи: безконечное приближеніе къ цѣли, разсматриваемое какъ единство, можетъ быть почитаемо самымъ достиженіемъ ея. Поэтому мы имѣемъ право признать, что душа должна существовать не только опредѣленное время послѣ смерти тѣла, но жить вѣчно, быть безсмертною въ точномъ смыслѣ слова.

Но на это могутъ сказать намъ: правда, что стремленія

духа намъ представляются безграничными. Но таковы-ли они на самомъ дѣлѣ? Представленіе безграничности ихъ не есть-ли невольный субъективный обманъ? Не зависитъ-ли это представленіе отъ того, что *мы* не можемъ видѣть предѣла жизни души по его сравнительной только, а не абсолютной, отдаленности? Такъ неопытному глазу можетъ показаться безпредѣльнымъ море, которому не видно конца, даль, застилаемая туманомъ.. Чѣмъ мы можемъ доказать, что и наше представленіе о безконечной цѣли не есть только фиктивное разширеніе очень отдаленной и потому пока не видной для насъ, но на самомъ дѣлѣ опредѣленной границы бытія?

Прежде всего мы можемъ, конечно, сослаться здѣсь на силу, постоянство и выразительность характера безконечности, который имѣютъ наши высшія стремленія; подобныя качества не могутъ принадлежать какому-либо туманному, неопредѣленному взгляду на задачу нашей жизни. Этотъ характеръ выступаетъ тѣмъ яснѣе, чѣмъ болѣе проясняется наше нравственное самосознаніе, чѣмъ болѣе развивается нашъ разумъ. Здѣсь не туманная даль разстилается предъ взорами разума, не даль только кажущаяся, которой предѣлъ тотчасъ-же откроется, какъ скоро свѣтъ знанія разсѣетъ туманъ. Напротивъ, чѣмъ внимательнѣе и строже всматривается духъ въ свои силы, въ свои требованія, тѣмъ яснѣе и отчетливѣе представляется вся безконечная даль того идеала, къ которому онъ стремится. Самообольщеніе здѣсь является только тогда, когда мы считаемъ этотъ идеалъ достижимымъ или достигнутымъ, но очарованіе и обманъ разрушаются тотчасъ-же, какъ скоро мы достигнемъ нашей мечтательной цѣли. Если-бы сознаніе безпредѣльности нашихъ стремленій было явленіемъ только близорукости нашего ума, то оно, конечно, исчезало-бы, а не увеличивалось-бы по мѣрѣ болѣе внимательнаго углубленія въ себя и размышленія о задачѣ нашей жизни; но мы видимъ совершенно обратное. И это сознаніе не есть теоретическая только мысль или выводъ изъ наблюденій надъ суетностью частныхъ и отдѣльныхъ цѣлей, къ которымъ обыкновенно стремятся люди. Безпредѣльность душевныхъ стремленій выражается въ самыхъ фактахъ психической жизни, независимо отъ того, рефлектируемъ-ли мы надъ ними, или нѣтъ. Хоть-бы намъ никогда не приходилъ и на мысль вопросъ о задачѣ

нашего существованія, постоянная фактическая неудовлетворенность ничѣмъ даннымъ на землѣ достаточно ясно говоритъ, что никакая остановка на какомъ-либо опредѣленномъ пунктѣ развитія не можетъ быть предѣльною цѣлью нашего бытія.

Но если въ самомъ характерѣ нашихъ разумныхъ стремленій мы можемъ находить залогъ безконечности ихъ развитія, то полное и окончательное завѣреніе въ томъ мы можемъ находить только въ той мысли, что и самая цѣль этихъ стремленій, разсматриваемая сама по себѣ и безотносительно къ качеству нашихъ стремленій, такого рода, что по существу своему не можетъ быть достигнута въ какое-либо опредѣленное время. Эту цѣль вообще мы можемъ назвать абсолютнымъ совершенствомъ. Если-бы идея абсолютнаго совершенства была только обманчивымъ, субъективнымъ представленіемъ нашего ума, не имѣющимъ реальнаго бытія внѣ насъ, то и наши безконечныя стремленія къ абсолютному мы могли-бы называть пустыми, а не реальными стремленіями къ чему-то несуществующему, что, какъ удаляющійся при приближеніи миражъ, влекло-бы насъ все дальше и дальше въ безпредѣльность. Но если реально существуетъ абсолютная истина, абсолютное добро и благо, если существуетъ реальный источникъ и носитель этихъ совершенствъ, безконечное Существо—Богъ, въ которомъ такимъ образомъ сосредоточиваются всѣ цѣли нашего духа, то очевидно, что по самому свойству этой высшей и объективной цѣли нашихъ стремленій, она необходимо *должна быть* безконечною и душа, къ ней стремящаяся, должна не только продолжать свое бытіе неопредѣленное время, но время безконечное, — быть безсмертною въ точномъ смыслѣ слова; потому что истина, добро, благо не отъ того только безконечны, что мы при нашей ограниченности не видимъ, гдѣ и когда мы ихъ могли-бы достигнуть, но безконечны по самому существу своему, такъ какъ Богъ, въ которомъ онѣ находятъ свое истинное осуществленіе, безконеченъ и безпредѣленъ. Мы не можемъ никогда вполнѣ его достигнуть, обнять и усвоить своимъ умомъ, волею, чувствомъ; мы можемъ только безконечно приближаться къ нему и въ этомъ безконечномъ приближеніи достигать своего назначенія; конечное существо можетъ достигать безконечнаго только путемъ постояннаго приближенія къ нему.

Отсюда видно, что телеологическое доказательство безсмертія души окончательнаго своего подтвержденія и дополненія должно искать въ понятіи о Богѣ, какъ высочайшей цѣли стремленій человѣка. Это понятіе такимъ образомъ является однимъ изъ осново-положеній, необходимыхъ для полнаго удостовѣренія истины безсмертія души и даетъ начало новой формѣ раскрытія этой истины, которую мы можемъ назвать доказательствомъ, основаннымъ на идеѣ Божества или *теологическимъ*.

IV.

Теологическое доказательство безсмертія души.

Въ телеологическомъ доказательствѣ, исходя изъ понятія цѣлесообразности міра и разумности высшихъ стремленій человѣческаго духа къ истинѣ, добру и блаженству, мы пришли къ заключенію о необходимости осуществленія этихъ стремленій и достиженія цѣлей разумно-нравственной природы человѣка. Но такъ какъ достиженія этихъ цѣлей, какъ показываетъ опытъ, мы не находимъ на землѣ, а по самому свойству стремленій человѣка они и не могутъ быть осуществлены въ тѣсныхъ предѣлахъ земной его жизни, то это привело насъ къ необходимости допустить жизнь загробную. Но въ самой загробной жизни, будутъ-ли достигнуты цѣли человѣческаго бытія въ какой-либо опредѣленный срокъ, послѣ котораго для жизни души, какъ достигшей уже своего назначенія, будетъ положенъ предѣлъ, или мы имѣемъ право надѣяться на жизнь *вѣчную*, на безсмертіе души въ точномъ смыслѣ слова,—на этотъ вопросъ телеологическое доказательство не могло дать окончательнаго отвѣта. На основаніи самыхъ характеристическихъ качествъ нашихъ стремленій, ихъ абсолютности и неограниченности, мы, конечно, имѣли право ожидать положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Но чтобы имѣть не только субъективныя, но и объективныя основанія для нашей вѣры не въ продолженіе только жизни за гробомъ, но и въ безсмертіе, мы должны имѣть ручательство, что самая цѣль нашихъ стремленій, независимо отъ того какъ она намъ представляется, такого рода, что не можетъ быть

достигнута и осуществлена въ какое-либо ограниченное время, что не только самыя наши стремленія, но и то, къ чему мы стремимся, имѣетъ характеръ бытія абсолютнаго. Тогда будетъ понятно и вполнѣ естественно, что эта цѣль можетъ быть и достигнута не иначе, какъ въ абсолютное, то есть вѣчное время. Но абсолютною цѣлью можетъ быть только существо абсолютное — Богъ, какъ реальная истина, добро и блаженство. Такимъ образомъ въ истинѣ бытія Божія мы находимъ существенное дополненіе телеологическаго доказательства безсмертія души.

Но не одно только телеологическое доказательство для окончательнаго удостовѣренія своей истины имѣетъ нужду въ идеѣ о Богѣ, но и предыдущія: онтологическое и психологическое.

Основаніемъ для онтологическаго доказательства, какъ мы видѣли, служитъ анализъ самой идеи безсмертія. Всеобщность и необходимость этой идеи въ человѣческомъ родѣ привела насъ къ убѣжденію въ ея истинѣ въ силу нашей увѣренности въ истинѣ всѣхъ необходимыхъ понятій нашего ума (въ томъ числѣ и понятія о безсмертіи),—увѣренности, безъ которой разрушилась-бы вся достовѣрность нашего познанія. Но эта увѣренность (что мы и замѣтили) утверждалась болѣе на отрицательномъ, чѣмъ на положительномъ основаніи,— на фактѣ невозможности объяснить происхожденіе въ насъ идеи безсмертія изъ причинъ частныхъ и случайныхъ. Положительныхъ основаній ея истины мы искали въ анализѣ существенныхъ свойствъ самой души (доказательство психологическое). Но такое положительное основаніе могла-бы дать намъ и сама идея безсмертія, если-бы мы могли имѣть какое-либо ручательство, что существенное содержаніе ея служитъ отображеніемъ въ нашемъ умѣ какого-либо реальнаго бытія, а не есть произведеніе нашей только мысли или воображенія. Но въ чемъ существенное содержаніе идеи безсмертія? Въ томъ именно, что эта идея есть идея вѣчнаго или безконечнаго продолженія бытія. Итакъ понятіе вѣчности или безконечности есть основной элементъ идеи безсмертія. Но въ виду того, что въ дѣйствительномъ, окружающемъ насъ мірѣ мы не находимъ ничего вѣчнаго и безконечнаго, мы вынуждены допустить, что самое понятіе вѣчности и безконечности можетъ произойти не иначе, какъ отъ Существа

дѣйствительно вѣчнаго и безконечнаго и предполагаетъ идею такого Существа, — иначе, что идея безсмертія души, по самому существу своему, находится въ самой тѣсной связи съ идеею безконечнаго, присущею нашему уму, и обязана своимъ происхожденіемъ этой послѣдней идеѣ; не было-бы въ насъ идеи безконечнаго, не было-бы и идеи безконечнаго продолженія жизни души,—безсмертія. Но если теперь идея безконечнаго имѣетъ реальное и объективное значеніе не въ нашемъ только умѣ, но и внѣ его находитъ свое осуществленіе въ единомъ безконечномъ и по бытію и по совершенствамъ Существѣ—Богѣ, то отсюда и идея безконечной жизни души не только можетъ, но и должна имѣть такое же объективное значеніе, быть столько же истинною, какъ и идея Божества, отраженіе которой она составляетъ. Да и самое существованіе въ насъ идеи безконечнаго служитъ для насъ нѣкоторымъ завѣреніемъ истины безсмертія души. Существо, заключающее въ себѣ идею безконечнаго, не можетъ находиться въ такомъ же внѣшнемъ отношеніи къ этой идеѣ, какъ сосудъ къ заключающемуся въ немъ веществу, но внутри самого себя должно имѣть нѣчто сродное съ этою идеею,— сѣмя безсмертной жизни. Такимъ образомъ идея Божества, по существенной связи своей съ идеею безконечнаго вообще, съ идеею безконечнаго продолженія жизни нашего духа въ частности, даетъ положительное удостовѣреніе истины этой послѣдней.

Результатомъ анализа существенныхъ свойствъ души въ доказательствѣ психологическомъ было для насъ положеніе, что душа, какъ существо не матеріальное и простое, не можетъ быть уничтожена тѣми внѣшними и физическими причинами, которыя уничтожаютъ предметы вещественные. Но, не смотря на это, намъ тогда представлялась еще двоякаго рода возможность уничтоженія души. Независимо отъ дѣйствія физическихъ причинъ, причина уничтоженія души могла бы заключаться и въ самой душѣ подобно тому, какъ въ организмѣ заключается внутренняя возможность его уничтоженія вслѣдствіе самоистощенія жизненной силы; могла бы заключаться, кромѣ того, эта возможность и въ дѣйствіи на душу какой-либо внѣшней для души, но не матеріальной, причины. Перваго рода возможность отстранена телеологическимъ разсмо-

трѣніемъ души; исходя изъ идеи цѣли, мы показали, что въ существѣ души и ея силъ не только нѣтъ ничего такого, что указывало бы на возможность ея самоуничтоженія, но, напротивъ, самый характеръ ея силъ заставляетъ ожидать безконечнаго продолженія жизни души; душа не можетъ уничтожиться отъ собственной, внутренней причины, отъ самоистощенія жизни вслѣдствіе достиженія ею цѣли своего бытія. Но теперь для насъ остается не устраненною еще другаго рода возможность; мы должны рѣшить вопросъ: не можетъ ли быть душа уничтожена внѣшнею и постороннею ей силою, но такою, которая по существу своему можетъ имѣть рѣшительное вліяніе на жизнь души? Очевидно, что такою силою можетъ быть только одна сила,—божественная, которая, будучи первою причиною происхожденія ея, можетъ быть и причиною ея уничтоженія, точно также какъ и въ мірѣ физическомъ причины физическія, условливающія происхожденіе матеріальныхъ предметовъ, своимъ дѣйствіемъ и уничтожаютъ эти предметы. Отвѣта на вопросъ: не можетъ ли быть уничтожена жизнь нашей души силою божественною, очевидно, мы должны искать только въ идеѣ Божества, въ разсмотрѣніи Его свойствъ и отношеній къ человѣку.

Такимъ образомъ предшествующія доказательства безсмертія души: онтологическое, психологическое и телеологическое для своего дополненія ведутъ насъ къ новому доказательству этой истины, основанному на идеѣ Божества, которое поэтому мы можемъ назвать *теологическимъ*. Цѣль этого доказательства показать, что наша душа не только не можетъ быть уничтожена силою божественною, но что, напротивъ, вѣчное продолженіе ея бытія необходимо требуется понятіемъ о Богѣ и Его свойствахъ.

Для раскрытія этого доказательства мы можемъ воспользоваться употребляемою нѣкоторыми формулою или схемою его: Богъ по Своему всемогуществу и премудрости можетъ, по Своей благости хочетъ, по Своему правосудію долженъ сохранить душу безсмертною.

а) Первое положеніе само по себѣ очевидно и мы могли-бы не останавливаться на немъ, если бы нѣкоторые философы не злоупотребляли понятіемъ всемогущества Божія, чтобы дать совершенно невѣрную и не философскую постановку вопросу

о безсмертіи души. Такую постановку мы видимъ въ томъ мнѣніи, что душа, какъ существо конечное, по своей природѣ смертна, но что основаніе ея безсмертія заключается въ особенномъ актѣ всемогущества Божія, дарующаго смертному по своей природѣ существу безсмертіе, какъ особенный даръ. Это мнѣніе, впервые встрѣчающееся у нѣкоторыхъ учителей древней Церкви, было раздѣляемо многими философами времени возрожденія наукъ и деистами прошлаго столѣтія; не исчезло оно совершенно и въ наше время *).

Нѣтъ, конечно, спора, что для всемогущества Божія все возможно, и, отвлеченно говоря, возможно сдѣлать душу безсмертною и тогда, когда она по природѣ своей была бы подчинена закону разрушенія и смерти. Но нельзя въ философіи злоупотреблять этимъ абстрактнымъ понятіемъ всемогущества; иначе мы можемъ защищать самыя нелѣпыя и противныя природѣ вещей предположенія, доказывая возможность ихъ на

---

*) Такъ, по мнѣнію Арнобія, безсмертіе души, которое языческіе философы выводили изъ мнимо божественной натуры души, христіанинъ долженъ признавать даромъ благодати Божіей. Слѣды подобнаго мнѣнія можно найти у Іустина мученика, но ясно выражено оно у его ученика Таціана: „душа сама по себѣ, говоритъ онъ, не безсмертна, но смертна; впрочемъ она можетъ и не умирать. Душа не знающая истины умираетъ и разрушается вмѣстѣ съ тѣломъ, а послѣ, при концѣ міра, воскресаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ и получаетъ смерть чрезъ нескончаемыя наказанія. Но если она просвѣщена познаніемъ Бога, то не умираетъ вовсе, хотя и разрушается на время". Сила-же охраненія души отъ смерти принадлежитъ Духу Божію, пребывающему только въ нѣкоторыхъ праведно живущихъ людяхъ (Тац. Увѣщ гл. 13). Въ эпоху возрожденія наукъ многіе философы, исходя изъ различенія истины богословской и философской, защищали мысль, что философски безсмертіе души не можетъ быть доказано, что не только убѣжденіе въ этой истинѣ основано исключительно на Откровеніи, но что по самому существу души безсмертіе не есть природное ея свойство, но особенный актъ божественнаго правосудія, требующаго для нея вѣчной награды или наказанія. Въ XVIII ст. Англійскій философъ Додвель (1711) доказывалъ, что душа по природѣ смертна, а становится безсмертною только вслѣдствіе соединенія съ Духомъ Божественнымъ въ крещеніи. Оригинальная мысль Додвеля вызвала сильное опроверженіе со стороны Кларка и долго еще потомъ продолжались споры объ этомъ вопросѣ между Кларкомъ и Коллингомъ, принявшимъ сторону Додвеля (о Додвелѣ см. Гогоцкаго: Философскій лексиконъ. Т. II, 601). Во времена Лейбница мысль, что душа смертна по своей натурѣ, но можетъ быть безсмертною по благодати Божіей, кромѣ нѣкоторыхъ деистовъ, защищали Социніане или Антитринитаріане. (Pichler. Theologie d. Leibnitz. 1869. p. 299.

основаніи всемогущества Божія. Всемогущество въ Богѣ не есть отвлеченная возможность дѣлать все, что̀ угодно, не есть безграничный произволъ, но основывается на вѣчныхъ законахъ божественнаго разума и правды. Поэтому, чтобы имѣть право сказать, что Богъ существу смертному по природѣ, какова душа (предполагая, что смертность ея есть доказанный фактъ), даруетъ безсмертіе особеннымъ актомъ всемогущества, нужно доказать сперва, что такое дарованіе необходимо требуется этими вѣчными законами. Нужны какія-либо особенныя, исключительныя причины, чтобы существу, которому первоначальная божественная воля опредѣлила быть смертнымъ черезъ созданіе его таковымъ, былъ дарованъ потомъ противный его природѣ образъ бытія. Но такихъ особенныхъ причинъ мы не найдемъ ни въ самой волѣ божественной, ни въ какомъ-либо особенномъ, вновь возникшемъ состояніи человѣческой души. Предположить, что Богъ создалъ душу человѣка смертною, а потомъ почелъ нужнымъ даровать ей безсмертіе, значитъ допустить совершенно ненужное и случайное измѣненіе въ божественной волѣ. Очевидно, что если бы въ планѣ божественной премудрости заключалось, чтобы душа была безсмертною, то Богъ и создалъ бы ее такою первоначально, потому что для всемогущества Божія одинаково возможно какъ создать душу безсмертною, такъ и создать ее смертною, а потомъ необычайнымъ и дополнительнымъ актомъ своей воли сдѣлать ее безсмертною. Но послѣднее дѣйствіе не имѣло бы никакого разумнаго основанія; имъ вносилось бы сверхъестественное измѣненіе природы вещей,—чудо туда, гдѣ оно совершенно не нужно, поелику, какъ мы сказали, душа могла бы быть безсмертною и по природѣ, если то было необходимо; такимъ измѣненіемъ предполагалось бы, что Богъ создалъ душу не такою, какою слѣдовало, и потомъ поправилъ свое дѣло новымъ особеннымъ дѣйствіемъ своей воли. Если же понятіе такого неестественнаго безсмертія не вытекаетъ изъ идеи всемогущества и премудрости Божіей, то тѣмъ менѣе можетъ оно слѣдовать изъ какого либо особеннаго положенія или состоянія души, по которому она, будучи по природѣ смертною, могла бы требовать безсмертія, какъ особаго дополнительнаго состоянія. Такимъ особеннымъ состояніемъ, конечно, могло бы быть только

пріобрѣтенное человѣкомъ на землѣ нравственное совершенство, наградою за которое и могла бы быть вѣчная, безсмертная жизнь. Но нравственное совершенство, въ какой мѣрѣ оно достигается собственными усиліями человѣка и, какъ таковое, имѣетъ право на награду, едва ли можетъ заслуживать такой, несоотвѣтствующей ограниченной мѣрѣ земнаго совершенства, безконечной награды; для земной добродѣтели достаточно было бы и земной награды. Не говоримъ о томъ, что видя въ безсмертіи только награду за добродѣтель и особенный актъ благодати, сообщаемой исключительно христіанамъ, мы допустимъ ложную мысль о безсмертіи не всего человѣчества, а только нѣкоторыхъ избранныхъ лицъ.

При шаткости основаній представленнаго нами мнѣнія о безсмертіи души, насъ можетъ интересовать только вопросъ. какъ могло возникнуть и держаться въ философіи, даже въ новое время, подобнаго рода мнѣніе. Въ древности на образованіе этого мнѣнія, конечно, имѣли вліяніе нѣкоторыя богословскія основанія *). Иныя, далеко не такъ уважительныя основанія были поводомъ къ защитѣ этой мысли средневѣко-

*) Подробнѣе о мнѣніяхъ св. Іустина, Таціана, Аѳинагора см. Чистовича: „Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни". 1871 г. стр. 201 и слѣд. Наиболѣе сильнымъ богословскимъ основаніемъ въ пользу изложеннаго мнѣнія служили слова Апостола, что Богъ есть *единъ имѣяй безсмертіе* (1 Тим. 6, 16). Но здѣсь а) противополагается вѣчная жизнь Божества (безсмертіе) смертности человѣка, какъ существа не чисто духовнаго, но духовно-органическаго. Такъ какъ всѣ люди смертны, то очевидно только одинъ Богъ можетъ быть названъ безсмертнымъ. б) Безсмертіе (вѣчность) приписывается одному Богу, какъ безусловная принадлежность Его Божественной природы, въ противоположность безсмертію души человѣка, которое можетъ быть свойствомъ только обусловленнымъ волею Божіею, создавшею человѣка безсмертнымъ по душѣ. Одинъ Богъ имѣетъ безсмертіе по существу; безсмертіе человѣка въ этомъ отношеніи, конечно, можно назвать даромъ Божіимъ, точно также какъ можно назвать такимъ даромъ всѣ способности и силы человѣческой природы и самое бытіе ея. Но это также мало можетъ говорить о природной смертности души, какъ и условленное творческою волею Божіею существованіе въ насъ разума и воли можетъ доказывать, что душа наша по природѣ неразумна и не свободна. Точно также Богъ, какъ существо самосущее и имѣющее источникъ жизни въ самомъ себѣ, можетъ быть справедливо названъ единымъ, истинно сущимъ, но это не можетъ служить основаніемъ для мысли, что прочія, получившія отъ Него бытіе, существа не истинно и не дѣйствительно существуютъ, имѣютъ лишь призрачный видъ бытія.

выми мыслителями и Англійскими деистами. Въ эпоху возрожденія наукъ и броженія умовъ, въ то время вызваннаго, съ одной стороны, возбужденіемъ свободы философскаго мышленія чрезъ знакомство съ подлинными сочиненіями древнихъ мыслителей, съ другой, сильнымъ противодѣйствіемъ этой свободѣ религіознаго догматизма, у нѣкоторыхъ колеблющихся туда и сюда философовъ возникла мысль, нельзя-ли согласить полную свободу философскаго изслѣдованія съ полнымъ авторитетомъ религіи посредствомъ положенія, что одна и таже мысль можетъ быть ложною въ философскомъ отношеніи и истинною въ богословскомъ, и наоборотъ. На почвѣ этого страннаго компромисса между философіею и религіею выросла и относительно ученія о безсмертіи души мысль, что безсмертіе ея не можетъ быть доказано философски, но тѣмъ не менѣе истина его несомнѣнна на основаніи авторитета религіи. Но такъ какъ раціональная недоказанность какого-либо понятія для нѣкоторыхъ равнялась его отрицанію, ложности, а между тѣмъ признаніе этого понятія требовалось по другимъ соображеніямъ, то и возникло представленное нами мнѣніе, что душа по природѣ смертна, по благодати Божіей безсмертна. Такимъ образомъ это мнѣніе есть не что иное, какъ результатъ насильственнаго и можетъ быть неискренняго примиренія матеріализма (отрицающаго безсмертіе души) съ богословіемъ. Подобный-же мотивъ, какъ кажется, руководилъ и болѣе новыхъ философовъ при обновленіи стараго мнѣнія. Вы совершенно правы, говорили эти философы, обращаясь къ матеріалистамъ: душа наша смертна и всѣ доказательства ея безсмертія не имѣютъ никакого значенія; мы вполнѣ раздѣляемъ въ этомъ случаѣ мнѣніе современной науки. Но и вы совершенно правы, говорили они, обращаясь къ теологамъ и людямъ вѣрующимъ: душа дѣйствительно безсмертна, но не по природѣ, а по особенному дѣйствію всемогущества Божія, по благодати. Такимъ образомъ оказывались и волки сыты, и овцы цѣлы; но можно-ли назвать философскимъ такое примиреніе мнимо-научныхъ и религіозно-нравственныхъ требованій,—предоставляемъ судить каждому.

б) Второе положеніе основаннаго на идеѣ Божества доказательства безсмертія мы выразили формулою: Богъ хочетъ сохранить душу безсмертною. Но такъ какъ, съ одной сто-

роны, воля Божія неизмѣнна въ своихъ опредѣленіяхъ, съ другой—въ всемогуществѣ и премудрости Божіей мы находимъ полное ручательство возможности и дѣйствительности осуществленія этой божественной воли, то, очевидно, здѣсь мы находимъ полное удостовѣреніе истины безсмертія нашей души, если только будетъ для насъ несомнѣнною мысль, что такое безсмертіе согласно съ волею Божіею.

Конечно, уже въ самой невещественной природѣ нашей души, въ основномъ законѣ ея жизни,—законѣ постояннаго усовершенствованія, въ стремленіяхъ нашего духа къ абсолютной истинѣ, добру и блаженству, мы имѣемъ право видѣть выраженіе воли божественной, предназначавшей ее къ безсмертной жизни. Начертавъ въ нашей природѣ извѣстные законы ея бытія, указавши человѣку высшія цѣли существованія, воля Божія безъ сомнѣнія не могла ни желать, чтобы онѣ остались невыполненными, ни отказывать намъ въ необходимомъ средствѣ для ихъ осуществленія, — вѣчной жизни; это было-бы немыслимымъ противорѣчіемъ божественной воли самой себѣ. Но еще большее ручательство въ неизмѣнности божественной воли относительно достиженія человѣкомъ своего назначенія мы находимъ въ понятіи благости или любви божественной. Благость Божія, по отношенію къ существамъ, Имъ созданнымъ, въ томъ и состоитъ, чтобы они достигали, цѣлей имъ предназначенныхъ, а находя въ этомъ достиженіи удовлетвореніе своихъ природныхъ стремленій,—и своего блаженства. Поэтому и въ отношеніи къ человѣку мы не можемъ допустить, чтобы онъ былъ осужденъ на то постоянное страданіе, на ту постоянную неудовлетворенность его высшихъ разумныхъ стремленій, какую мы находимъ въ здѣшней жизни. На основаніи понятія благости Божіей мы должны ожидать такой жизни и такого состоянія, гдѣ онъ достигнетъ своего назначенія и въ томъ найдетъ свое блаженство. Въ томъ-же понятіи благости или любви Божіей мы можемъ найти завѣреніе не только исполненія нами своего назначенія въ жизни будущей, но и вѣчнаго нашего существованія, — безсмертія души въ точномъ смыслѣ слова. Если благость Божію мы должны считать мотивомъ или основаніемъ созданія міра, то вмѣстѣ съ тѣмъ имѣемъ право предполагать, что Богъ творитъ различныя существа міра не для того только, чтобы со-

зерцать ихъ вѣчное возникновеніе и исчезновеніе, но чтобы имѣть ихъ, такъ сказать, передъ собою постоянно и вѣчно. Разрушеніе, уничтоженіе любимаго предмета, а таковыми мы должны понимать существа міра, особенно высшія и болѣе совершенныя, если онъ дѣйствительно вызванъ въ бытіе благостію или любовію Божіею, вовсе не соотвѣтствовало-бы понятію этой любви. Эта, такъ сказать, вѣчность сотвореннаго, въ какой мѣрѣ она есть требованіе любви божественной, выражаясь въ вѣчномъ продолженіи бытія міра вообще, не смотря на возможныя измѣненія его формы, по отношенію къ частнымъ существамъ обнаруживается различно, судя по степени значенія и по природѣ существъ. На низшей степени бытія матеріальнаго она состоитъ въ неизмѣнности вещественныхъ основъ этого бытія (атомы), силъ и законовъ природы; въ царствѣ органическомъ она является какъ продолжаемость родовъ, при постоянной смѣнѣ индивидуумовъ; въ царствѣ духовномъ она можетъ состоять только въ вѣчномъ продолженіи бытія существъ индивидуальныхъ. Такое вѣчное продолженіе, независимо отъ самой природы и назначенія духовныхъ существъ, условливается и тѣмъ еще, что эти существа служатъ въ мірѣ высшимъ и полнѣйшимъ отображеніемъ божественныхъ совершенствъ. Человѣкъ, какъ учитъ религія. есть образъ и подобіе Творца; любовь Бога къ человѣку есть поэтому какъ-бы любовь Бога къ своему отображенію, нѣкоторымъ образомъ къ Самому Себѣ и предполагаетъ поэтому вѣчное сохраненіе этого отображенія.

Но, обращаясь къ понятію благости и любви Божіей къ человѣку для удостовѣренія истины нашего безсмертія, не исходимъ ли мы изъ ложнаго и ничѣмъ недоказаннаго предположенія, что вѣчная жизнь есть достожелаемое для человѣка благо, осуществленія котораго мы и имѣемъ право ожидать въ силу божественной любви Создателя къ своему созданію? Если возможенъ на этотъ вопросъ отвѣтъ отрицательный, то очевидно, все наше доказательство рушится и, исходя изъ тѣхъ-же понятій всемогущества и благости Божіей, мы должны скорѣе ожидать прекращенія, чѣмъ продолженія, нашего бытія по смерти.

Такой отрицательный отвѣтъ мы одинаково находимъ какъ въ матеріализмѣ, такъ и въ идеализмѣ, отвергающемъ личное безсмертіе души.

Такъ, по мнѣнію Бюхнера (съ которымъ согласенъ въ этомъ случаѣ и идеалистъ Гартманъ), „мысль о вѣчной жизни несравненно ужаснѣе и несравненно болѣе отталкиваетъ наше внутреннее чувство, чѣмъ мысль о вѣчномъ уничтоженіи. Для философски мыслящаго человѣка эта послѣдняя мысль не имѣетъ ровно ничего страшнаго; уничтоженіе, небытіе есть совершеннѣйшій покой, безболѣзненность, освобожденіе отъ всѣхъ мучительныхъ для духовнаго существа впечатлѣній... Напротивъ, идея вѣчной жизни, мысль, что мы не можемъ умереть, есть самое ужасающее, что только могла выдумать человѣческая фантазія и весь ужасъ этой мысли давно уже выразилъ человѣкъ въ миѳическомъ сказаніи о желающемъ, но никогда не могущемъ, умереть Агасверѣ“ *).

Конечно, противъ возраженія Бюхнера мы могли-бы оборотить его собственное замѣчаніе, направленное противъ тѣхъ, кои, по его мнѣнію, въ убѣжденіяхъ и желаніяхъ своего сердца видятъ ручательство исполненія своихъ желаній, и на этомъ основаніи вѣрятъ въ загробную жизнь. „Эти желанія и убѣжденія, говоритъ онъ, можетъ имѣть, конечно, каждый; но смѣшивать ихъ съ философскимъ рѣшеніемъ вопроса было-бы не научно. Или согласно что-либо съ разумомъ и опытомъ, или нѣтъ; въ первомъ случаѣ оно истинно, въ послѣднемъ— нѣтъ и въ философской системѣ не должно имѣть мѣста“ **). Поэтому нежеланіе будущей жизни, страхъ предъ нею, если онъ существуетъ въ душѣ Бюхнера и другихъ, нисколько еще не служитъ доказательствомъ, что противное этому желанію невозможно. Но дѣло въ томъ, что въ рѣшеніи вопроса о загробной жизни мы должны брать во вниманіе не случайныя, личныя симпатіи и антипатіи къ ней, но коренныя, всеобщія и необходимыя стремленія человѣческой природы. Но мы видѣли въ телеологическомъ доказательствѣ безсмертія души, что всѣ эти стремленія носятъ на себѣ несомнѣнный признакъ безконечности и неизбѣжно требуютъ для своего осуществленія вѣчной жизни. Такъ какъ эти стремленія суть необходимыя и нормальныя стремленія человѣческой природы, то въ нормальномъ человѣкѣ, не заглушившемъ ихъ окончательно

*) Kraft und Stoff. 1864, 206.
**) Kraft und Stoff. 207.

и не исказившемъ софистическими перетолкованіями, отраженіе ихъ въ чувствѣ естественно должно сопровождаться *желаніемъ* и того единственнаго пути, которымъ они могутъ быть осуществлены, — именно вѣчной жизни. Отсюда желаніе жить и жить вѣчно есть не случайное, а всеобщее выраженіе человѣческой природы, и всеобщности его не отвергаетъ, въ противорѣчіе себѣ, и самъ Бюхнеръ, когда изъ этого именно желанія и производитъ всѣ, такъ называемые имъ, миѳы о безсмертіи и загробной жизни, распространенные въ большинствѣ человѣческаго рода. Это желаніе вѣчной жизни, какъ мы видѣли, такъ сильно и выразительно, что его не можетъ искоренить даже тѣсно связанная съ ученіемъ о безсмертіи во всѣхъ религіяхъ мысль о загробномъ воздаяніи, о томъ, что жизнь будущая не для каждаго можетъ быть счастливою. Въ виду такой всеобщности стремленія къ вѣчной жизни очевидно, что то желаніе уничтоженія, о которомъ говорятъ Бюхнеръ и Гартманъ, можетъ быть только частнымъ и случайнымъ явленіемъ, которое не можетъ служить къ опроверженію общечеловѣческаго факта; да и самъ Бюхнеръ признаетъ, что мысль о счастіи небытія составляетъ уже плодъ философски развитаго мышленія и при томъ, прибавимъ отъ себя, плодъ философіи преимущественно матеріалистическкго направленія, для котораго идея вѣчной жизни, при ограниченіи цѣлей существованія человѣка лишь земною жизнію, естественно не можетъ представлять ничего утѣшительнаго.

Какія же теперь основанія приводитъ Бюхнеръ въ защиту той мысли, что вѣчная жизнь вовсе не составляетъ для человѣка, въ особенности для „мыслящаго человѣка“, достожелаемаго блага? Основанія эти онъ выражаетъ въ видѣ слѣдующей дилеммы: жизнь будущая или предполагаетъ достиженіе человѣкомъ цѣли своихъ стремленій, или нѣтъ. Въ первомъ случаѣ такое достиженіе равнялось-бы уничтоженію самой жизни души: „гдѣ нѣтъ никакого стремленія, тамъ не можетъ быть и никакой жизни; такъ, напримѣръ, знаніе полной истины было-бы смертнымъ приговоромъ для того, кто возобладалъ-бы имъ; человѣкъ погибъ-бы отъ тоски, скуки, апатіи и бездѣятельности. Если же допустимъ какія-либо стремленія и желанія въ будущей жизни, хотя и болѣе совершенныя, то мы ничего не выиграемъ; другая жизнь будетъ усложнен-

нымъ, пожалуй и улучшеннымъ, изданіемъ и повтореніемъ прежней жизни, съ тѣми-же коренными недостатками, съ тѣми же противорѣчіями, съ тѣмъ-же безконечнымъ недостиженіемъ никакого результата" *).

Но эта дилемма можетъ имѣть значеніе лишь для того, кто ограничиваетъ свой кругозоръ исключительно земною жизнію, земными стремленіями и цѣлями. Продолженіе жизни послѣ достиженія этихъ цѣлей, послѣ удовлетворенія чувственныхъ желаній дѣйствительно ничего не могло-бы дать кромѣ скуки и апатіи. Но съ признаніемъ Существа высочайшаго, какъ послѣдней реальной цѣли нашихъ стремленій, не могутъ имѣть мѣста тѣ опасенія, какія выставляетъ Бюхнеръ. Стремленіе къ Существу абсолютному, какъ полнотѣ истины, добра и блаженства, совершенно исключаетъ мысль о возможности состоянія апатіи и безжизненности, вслѣдствіе достиженія цѣли стремленія. Для духа человѣческаго достаточно будетъ дѣла на всю вѣчность въ приближеніи къ вѣчному и безконечному. Но въ такомъ случаѣ, говорятъ намъ, въ сущности повторится жизнь земная съ ея стремленіями и желаніями? Она дѣйствительно повторилась-бы въ томъ случаѣ, если-бы и самыя условія жизни будущей были повтореніемъ условій и обстоятельствъ жизни земной, чувственной. Мы видимъ, что неудовлетворенность человѣка въ настоящей жизни зависитъ не отъ того, что въ немъ существуютъ желанія и стремленія, но отъ того, что въ удовлетвореніи ихъ онъ встрѣчаетъ препятствія именно въ условіяхъ земной жизни, напримѣръ, въ самомъ соединеніи духовнаго начала съ ограничивающимъ его тѣломъ. Если этихъ ограниченій не будетъ, то мы не найдемъ и причинъ, которыя могли-бы препятствовать постепенному и постоянному осуществленію абсолютныхъ стремленій человѣка. Что касается до самаго факта существованія въ нашемъ духѣ желаній и стремленій, слѣдовательно, нѣкоторой неудовлетворенности и неимѣнія чего нибудь, что и служитъ условіемъ всякой жизни и движенія впередъ, то этотъ фактъ не только не препятствуетъ счастію или блаженству человѣка въ достиженіи имъ цѣли своего бытія, но, напротивъ, составляетъ необходимое для того условіе. Только для существа

*) Kraft und Stoff. 208.

абсолютно совершеннаго, имѣющаго въ себѣ самомъ всю полноту жизни, возможно абсолютное блаженство; для существа ограниченнаго, подчиненнаго закону времени, блаженство возможно только какъ процессъ послѣдовательнаго, но постояннаго осуществленія его желаній. Въ силу этого человѣческое, ограниченное блаженство всегда предполагаетъ нѣкоторую дозу неимѣнія чего-нибудь, слѣдовательно, желанія чего-нибудь. Для него всякое наслажденіе, какъ и опытъ показываетъ, условливается предварительнымъ ощущеніемъ недостатка въ чемъ-либо и состоитъ въ восполненіи этого недостатка. Такъ, напримѣръ, удовольствіе насыщенія предполагаетъ нѣкоторое чувство голода, удовольствіе отдыха—предшествующее утомленіе, удовольствіе знанія — предварительное незнаніе или исканіе истины и т. д. Полное абсолютное удовлетвореніе всѣхъ желаній человѣка, какъ справедливо замѣчаетъ Бюхнеръ, произвело-бы апатію, скуку монотонности бытія. Напротивъ, блаженство человѣка можетъ состоять только въ возникновеніи новыхъ и новыхъ желаній и въ постоянномъ ихъ удовлетвореніи. Самое существованіе желаній не только не мѣшаетъ блаженству, но составляетъ необходимый элементъ его. Чтобы оно было такимъ элементомъ, а не причиною страданія, нужно только то, чтобы предшествующее состояніе недостатка или желанія не было продолжительнымъ, мучительнымъ и болѣзненнымъ, но продолжалось именно настолько, насколько нужно для раздраженія или возбужденія желанія удовлетворенія. Продолжительный, напримѣръ, голодъ есть болѣзненное состояніе; легкій голодъ необходимъ для удовольствія насыщенія; изнурительный трудъ тяготитъ человѣка; легкій трудъ и самъ по себѣ имѣетъ долю удовольствія и служитъ необходимымъ предшествующимъ условіемъ отраднаго чувства успокоенія и проч. Если такимъ образомъ мы будемъ понимать элементъ желаній и стремленій, то одно существованіе ихъ въ жизни будущей, очевидно, не сдѣлаетъ этой жизни вторымъ лишь изданіемъ или повтореніемъ жизни настоящей, гдѣ причиною неудовлетворенности человѣка служатъ не желанія человѣка, какъ таковыя, а ихъ болѣзненная напряженность и несоотвѣтствующее удовлетвореніе ихъ, зависящее отъ условій этой жизни.

Такимъ образомъ дилемма, выставляемая матеріалистами

противъ вѣчной жизни, какъ достожелаемаго блага, легко разрушается. Но намъ кажется, что ими намѣренно опускается изъ виду или умалчивается еще одинъ мотивъ, который лежитъ въ основаніи ихъ нежеланія, а въ силу этого и отрицанія будущей жизни. Это представленіе счастія и блаженства человѣка въ видѣ чувственнаго наслажденія благами настоящей жизни. При этомъ условіи жизнь будущая, отрѣшенная отъ связи съ чувственностію и лишенная ея наслажденій, конечно и должна представляться не иначе, какъ монотонною, скучною и пожалуй даже страшною, особенно если допустимъ, что мысль о такой жизни, по тѣсной связи идеи безсмертія съ идеею о загробномъ воздаяніи, невольно соединяется съ тяжелымъ опасеніемъ за свою судьбу. Хорошаго отъ этой жизни матеріалистъ, ограничившій цѣль жизни чувственнымъ наслажденіемъ, ожидать ничего не можетъ; опасаться дурнаго можетъ. Понятно, что при этомъ условіи жизнь загробная должна представляться не только не желанною, но и ужасною. Но въ такого рода представленіи мы видимъ не выраженіе общечеловѣческаго сознанія, а явленіе, вызванное особеннымъ, ненормальнымъ состояніемъ человѣческаго сердца, на помощь которому приходитъ оправдывающая его ложная теорія матеріализма, — явленіе, которое по самой своей ненормальности не можетъ служить къ ослабленію всеобщей надежды на жизнь будущую, какъ жизнь лучшую и болѣе совершенную, чѣмъ настоящая.

Совершенно съ другой точки зрѣнія, чѣмъ матеріализмъ, исходитъ въ опроверженіи истины личнаго безсмертія души, какъ акта божественной любви къ человѣку, пантеистическій идеализмъ. Матеріализмъ имѣетъ въ виду человѣка и его личныя желанія и находитъ, что вѣчная жизнь не была-бы выполненіемъ этихъ желаній. Идеализмъ имѣетъ въ виду свое понятіе объ абсолютномъ началѣ бытія и находитъ, что это понятіе именно требуетъ уничтоженія, а не продолженія личнаго бытія человѣка, если-бы мы даже стали мыслить отношеніе его къ человѣку, какъ божественную любовь къ нему, требующую дарованія ему возможнаго для него блаженства. Такъ, по мнѣнію Спинозы, любовь Бога къ человѣку есть въ сущности не что иное, какъ собственная любовь Его къ Самому Себѣ въ формѣ человѣческаго своего бытія. Но личное

человѣческое бытіе есть преходящій только моментъ въ истинномъ бытіи абсолютнаго и, какъ таковой, не можетъ быть предметомъ постоянной и абсолютной воли Божества; поэтому и человѣкъ не можетъ имѣть вѣчнаго индивидуальнаго бытія; его назначеніе и вмѣстѣ счастіе и блаженство есть уничтоженіе его въ Богѣ, поглощеніе временнаго вѣчнымъ. Бытіе конечнаго, говорятъ другіе идеалисты, есть отрицаніе безконечнаго и, какъ таковое, должно быть въ свою очередь отрицаемо, т. е. индивидуальное должно исчезнуть въ безконечномъ. Поэтому и любовь Божія должна выражаться въ отрицаніи себѣ несоотвѣтствующаго, то есть, конечнаго, а любовь человѣка къ Богу и вмѣстѣ его блаженство должно состоять въ уничтоженіи его самости, исчезновеніи его отдѣльнаго существованія и личной жизни въ Божественной всежизни (Alleben) *).

Но противъ подобнаго рода пантеистическихъ понятій о любви Бога къ человѣку и человѣка къ Богу, требующихъ будто-бы отрицанія самости и поглощенія личности въ абсолютномъ, достаточно замѣтить, что истинное понятіе любви требуетъ взаимоотношенія двухъ самостоятельныхъ и отдѣльныхъ другъ отъ друга существъ, изъ которыхъ каждое, будучи готово жертвовать собою другому и въ этомъ отношеніи отрицая свою самость, въ тоже время сохраняетъ само себя и не теряется въ другомъ. Любовь, конечно, дѣлаетъ насъ свободными отъ самости, но только отъ дурной и эгоистической, то есть, отъ самолюбія, которое ищетъ только присвоить себѣ другое и имъ наслаждаться, ничѣмъ не жертвуя и не давая отъ себя ничего другому. Любовь не только не уничтожаетъ истинной самостоятельности любимаго существа, но только тогда чувствуетъ себя удовлетворенною, когда находится съ нею въ постоянномъ, свободномъ самоотношеніи. Поэтому ни любовь Бога къ человѣку не требуетъ уничтоженія его, какъ существа отличнаго отъ Бога и самостоятельнаго, ни любовь человѣка къ Богу не стремится къ полному отрицанію своего личнаго *я* и къ потопленію себя въ безднѣ Божества. Быть счастливымъ человѣкъ можетъ только при самосознаніи, при ощущеніи себя существомъ, имѣющимъ свое личное бытіе. Блаженство съ потерею этого самосознанія, съ утратою ощу-

*) Pfleiderer. Das Wesen der Religion. 1869, 346.

щенія, что счастливъ именно *я*, равняется совершенному отсутствію его; оно обращается въ ничто вмѣстѣ съ уничтоженнымъ въ своемъ дѣйствительномъ бытіи субъектомъ. Поэтому, если любовь Божія имѣетъ въ виду блаженство человѣка, то оно должно заключаться въ сохраненіи личности его, а не въ уничтоженіи ея въ абсолютномъ; безсмертіе безъ сохраненія личности равняется совершенному отрицанію его. Такимъ образомъ въ истинномъ понятіи о божественной любви мы можемъ находить удостовѣреніе личнаго безсмертія нашей души.

в) Третье положеніе теологическаго доказательства безсмертія души основывается на понятіи Божественнаго правосудія: Богъ по Своему правосудію долженъ сохранить душу безсмертною. По закону нравственной правды каждая нравственная причина должна производить соотвѣтствующее себѣ дѣйствіе; слѣдствіемъ добродѣтели должно быть блаженство, какъ ея награда, слѣдствіемъ порока—страданія. Но мы видимъ, что на землѣ ни добродѣтель не получаетъ заслуженной награды, ни порокъ—наказанія. Въ виду этихъ явленій мы необходимо должны предположить, что Богъ, начертавшій нравственный законъ и указавшій на блаженство, какъ на награду за его выполненіе, и на страданіе, какъ на слѣдствіе его нарушенія, выполнитъ опредѣленіе Своей воли по закону Своей правды въ жизни будущей, гдѣ будетъ возстановлено полное соотвѣтствіе между степенью нравственнаго совершенства людей и степенью ихъ блаженства.

Очевидно, что ходъ мыслей въ этомъ доказательствѣ тотъ-же, какъ и въ изложенномъ нами нравственно-телеологическомъ и по содержанію они совпадаютъ. Но тѣмъ не менѣе это послѣднее находитъ въ идеѣ Божества и въ болѣе тѣсной связи съ нею свое существенное подкрѣпленіе и дополненіе. Нравственное доказательство, указывая на необходимость возстановленія соотвѣтствія между нравственными дѣйствіями и ихъ результатами въ жизни будущей, тѣмъ не менѣе оставляетъ насъ въ недоумѣніи, можетъ-ли и какимъ образомъ быть установлено тамъ такое соотвѣтствіе? Мы знаемъ, что источникъ нравственнаго зла и нестроенія на землѣ заключается не во вліяніи какихъ-либо внѣшнихъ условій, въ которыя человѣкъ поставленъ къ окружающей его природѣ, но глав-

нымъ образомъ въ антагонизмѣ, скрытомъ въ самомъ духовномъ началѣ человѣка,—въ борьбѣ нравственныхъ стремленій съ противодѣйствующимъ имъ принципомъ зла; откуда-бы ни возникло въ началѣ это зло, но въ настоящемъ состояніи человѣка оно является прирожденнымъ человѣку, составляетъ хотя ненормальный, но тѣмъ не менѣе дѣйствительный элементъ его природы. Но такъ какъ наша духовная природа не можетъ измѣниться вслѣдствіе одного только отрѣшенія ея отъ тѣлесной, то невольно возникаетъ предположеніе, что и тамъ останется и продолжится тотъ-же антагонизмъ добра и зла, который имѣетъ мѣсто здѣсь, а какъ скоро это случится, то и тамъ цѣли нравственнаго бытія человѣка останутся не выполненными; и тамъ онъ будетъ страдать отъ борьбы добра и зла, а вмѣстѣ съ тѣмъ будетъ также несчастенъ, какъ и теперь. Мы не можемъ питать поэтому полной увѣренности, что нравственность и добро восторжествуютъ надъ зломъ собственною силою и что зло будетъ ограничено и получитъ свое возмездіе. Эту увѣренность мы можемъ получить только тогда, когда признаемъ, что всемогущій и правосудный Творецъ міра установитъ требуемое нашимъ нравственнымъ чувствомъ соотвѣтствіе между добромъ и счастіемъ, порокомъ и страданіемъ. Такъ какъ въ добрѣ самомъ по себѣ мы не находимъ еще непремѣнныхъ условій для торжества его надъ зломъ, хотя-бы то и въ жизни будущей, то необходимо допустить внѣшнее дѣйствіе Божественнаго правосудія для осуществленія такого торжества. Такимъ образомъ доказательство, основанное на идеѣ Божественнаго правосудія, служитъ дополненіемъ и подтвержденіемъ нравственнаго доказательства безсмертія души.

Нѣкоторые философы придавали особенно важное значеніе ѳеологическому доказательству безсмертія души, почитая его единственно твердымъ и несомнѣннымъ сравнительно съ прочими. Такъ, по мнѣнію Фенелона, истинное доказательство безсмертія души извлекается не изъ сомнительныхъ (incertaines) изслѣдованій ея природы, но изъ идеи Божества и изъ Его намѣреній при ея сотвореніи *). По мнѣнію Лейбница, дока-

*) Oeuvres philos. 1845. Lettre II. 204. Того-же мнѣнія, повидимому, держится и г. Чистовичъ: „Положительныя доказательства безсмертія, говоритъ онъ, съ христіанскои точки зрѣнія могутъ быть развиваемы только на основаніи

зательство, основанное на понятіяхъ правды, всемогущества, благости и святости Божіей, имѣетъ преимущество предъ всѣми другими въ томъ отношеніи, что оно удобопонятнѣе и доступнѣе для всѣхъ людей, потому что идея Божества находится въ каждомъ человѣкѣ, между тѣмъ какъ для другихъ доказательствъ необходимы историческія или метафизическія или естественно-научныя изслѣдованія *).

Съ мыслію Лейбница о большей общедоступности ѳеологическаго доказательства сравнительно съ другими и большей убѣдительности для людей вѣрующихъ въ бытіе Божіе, конечно, можно согласиться. Но что касается до значенія этого доказательства въ ряду прочихъ философскихъ аргументовъ въ пользу истины безсмертія, то едва-ли было-бы справедливо преувеличивать его значеніе на счетъ другихъ и противополагать его, какъ единственно истинное и вѣрное, прочимъ, какъ сомнительнымъ. Ѳеологическое доказательство находится въ существенной связи съ другими и безъ нихъ потеряло-бы значительную часть своей доказательной силы. Такъ, напримѣръ, изъ понятія всемогущества Божія самого по себѣ мы можемъ извлечь только ту общую мысль, что Богъ можетъ какъ создать, такъ и сохранить душу безсмертною. Но каково въ дѣйствительности опредѣленіе всемогущей божественной воли относительно судьбы человѣческой души? Мы не можемъ знать опредѣленій воли Божіей и намѣреній ея самихъ по себѣ. Судить объ этихъ намѣреніяхъ мы можемъ не иначе, какъ посредствомъ наблюденій надъ фактическими обнаруженіями божественной воли, начертанными въ свойствахъ и нормальныхъ законахъ дѣятельности сотворенныхъ существъ. Поэтому узнать, дѣйствительно-ли душа наша создана безсмертною, мы можемъ только путемъ внимательнаго анализа самой души, ея невещественной природы, ея свойствъ и силъ. А это указываетъ намъ на необходимость психологическаго доказательства безсмертія души. Вторымъ основоположеніемъ ѳеологи-

---

божественныхъ свойствъ всемогущества и благости. Разсмотрѣніе-же природы души можетъ быть только основою отрицательныхъ доказательствъ—что въ существѣ души нѣтъ ничего противорѣчащаго возможности безсмертія, которое можетъ быть только даровано человѣку Богомъ". Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмерти души. 1871. 203.

*) Opera, ed. L. Dutens. IV. 276. Pichler, Theologie d. Leibnitz. p. 239.

ческаго доказательства служитъ, какъ мы видимъ, понятіе божественной благости или любви, которая даетъ намъ ручательство, что всѣ высшія и лучшія стремленія нашего духа получатъ свое удовлетвореніе въ жизни будущей. Но для этого намъ нужно знать, въ чемъ состоятъ эти стремленія и дѣйствительно-ли они такого рода, что не могутъ быть удовлетворены въ жизни настоящей,—а это отсылаетъ насъ къ доказательству телеологическому. Наконецъ, третье понятіе, входящее въ составъ космологическаго доказательства,—понятіе божественнаго правосудія, только въ томъ случаѣ можетъ служить для подтвержденія истины безсмертія, если мы предварительно установимъ фактъ, что въ жизни настоящей не находится соотвѣтствія между добродѣтелью и порокомъ и ихъ нравственными послѣдствіями. Но разъясненіе этой мысли составляетъ содержаніе нравственно-телеологическаго доказательства, которое даетъ такимъ образомъ фактическую основу для заключенія о безсмертіи души изъ идеи божественнаго правосудія.

Вообще о доказательствахъ безсмертія души должно замѣтить, что всѣ они соединены существенною внутреннею связью и служатъ одно необходимымъ предположеніемъ другаго, такъ что полное раціональное понятіе о безсмертіи души есть общій результатъ всѣхъ ихъ, при чемъ невозможно исключительное возвышеніе какого-либо изъ нихъ, съ умаленіемъ или отрицаніемъ значенія другихъ; при такомъ умаленіи и самое возвышаемое доказательство неизбѣжно много-бы потеряло въ своей силѣ. Всѣ они представляютъ строгую послѣдовательность, такъ что каждое послѣдующее дополняетъ и подтверждаетъ предыдущее. Первое, *онтологическое* доказательство, основанное на анализѣ самаго понятія безсмертія, изъ независимости его по происхожденію отъ причинъ частныхъ и случайныхъ, изъ его всеобщности и необходимости приводитъ къ заключенію о раціональности этого понятія, какъ таковаго, и вслѣдствіе этого къ раціональному убѣжденію въ истинѣ безсмертія, не представляя еще никакихъ положительныхъ основаній для этого убѣжденія. Второе—*психологическое* указываетъ эти основанія въ духовности души и въ отличіи ея отъ предметовъ матеріальныхъ и существъ органическихъ; но, указывая на возможность продолженія жизни души послѣ смерти

тѣла, оно еще ничего не говоритъ о необходимости такого продолженія на основаніи общаго закона разумности міра и свойства цѣлей разумной человѣческой природы. Доказательство *телеологическое*, путемъ анализа высшихъ стремленій и цѣлей человѣческаго духа, приводитъ насъ къ болѣе опредѣленному понятію о загробной жизни, какъ необходимомъ для разумно-нравственнаго существа состояніи для осуществленія цѣли его бытія. Но оно не даетъ еще окончательнаго, объективнаго удостовѣренія какъ того, что эта цѣль будетъ достигаема, такъ и того, что достиженіе ея по самому свойству предмета, къ которому нашъ духъ стремится, требуетъ именно безконечнаго времени. Такое удостовѣреніе даетъ намъ *теологическое* доказательство, приводя насъ къ убѣжденію не въ продолжаемости только жизни души послѣ смерти тѣла, но въ ея вѣчномъ существованіи, къ убѣжденію въ безсмертіи души въ точномъ смыслѣ слова.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКІЙ СЛОВАРЬ,

СОСТАВЛЕННЫЙ РУССКИМИ УЧЕНЫМИ И ЛИТЕРАТОРАМИ.

С. П. Б. ТОМЫ I—V, 1861—1862. *)

Изданіе, заглавіе котораго выставлено нами, заслуживаетъ особеннаго вниманія духовной литературы не потому только, что въ немъ, какъ и въ каждомъ энциклопедическомъ словарѣ, содержатся статьи, прямо ли то относящіяся къ области христіанской религіи или касающіяся философскихъ вопросовъ, имѣющихъ тѣсную связь съ религіею; но главнымъ образомъ потому, что этотъ словарь, какъ и всѣ подобнаго рода изданія, расчитываетъ на особенно обширный кругъ читателей, и притомъ читателей мало знакомыхъ съ богословскими и философскими науками. Энциклопедическій словарь имѣетъ въ виду не спеціалистовъ или знатоковъ въ той или другой отрасли знанія, но вообще лица болѣе или менѣе образованныя; спеціалистъ не станетъ знакомиться съ предметомъ своихъ занятій изъ энциклопедическаго словаря; такой словарь, не смотря на всю свою обширность, по самому множеству входящихъ въ него предметовъ и по способу изложенія, можетъ дать для него болѣе или менѣе отрывочныя, неполныя и безсвязныя свѣдѣнія въ той области знанія, которую онъ изучалъ и имѣетъ возможность изучать систематически. Словарь нуженъ именно для того, кто, не владѣя спеціальными свѣдѣніями о какомъ-либо предметѣ и не имѣя ни нужды, ни возможности изучать его научнымъ образомъ, захотѣлъ бы при случаѣ получить общедоступное, ясное и не для спеціалиста понятіе о какомъ либо предметѣ или терминѣ изъ мало знакомой ему области

*) Эта статья напечатана была въ „Прибавленіяхъ къ Твор. Св. Отцевъ“ за 1863 годъ.

знанія. Сказанное нами особенно прилагается къ статьямъ богословскаго и философскаго содержанія, потому что систематическое изложеніе имѣетъ гораздо болѣе значенія въ философіи и богословіи, чѣмъ напр. въ исторіи, естественныхъ наукахъ и пр. Знакомый съ этими науками заглянетъ въ относящіяся къ нимъ статьи энциклопедическаго словаря развѣ изъ любопытства и для случайныхъ справокъ; новыхъ открытій, новыхъ изслѣдованій въ своей наукѣ онъ встрѣтитъ тамъ не ожидаетъ; желающій познакомиться съ этими науками обратится къ спеціальнымъ сочиненіямъ, въ которыхъ подробно и систематически излагается то, что въ словарѣ онъ найдетъ изложеннымъ отрывочно и настолько, на сколько это нужно для первоначальнаго, неглубокаго знакомства съ предметомъ. Но конечно къ словарю, а не къ спеціальному сочиненію, обратится прежде всего тотъ, кто мало знакомъ и имѣетъ мало желанія познакомиться съ науками, имѣющими своимъ предметомъ религію, но кому при случаѣ нужно навести справку о какомъ нибудь мало извѣстномъ для него терминѣ, фактѣ, понятіи изъ области богословія, священной исторіи и проч.

При такомъ употребленіи словаря, являются и особенныя отношенія къ нему читателей и особенныя требованія отъ его составителей. Легко предположить, что большая часть читателей, именно всѣ тѣ, для кого словарь и имѣетъ значеніе, будутъ принимать свѣдѣнія, сообщаемыя въ немъ, на вѣру; они и не имѣютъ спеціальныхъ познаній именно по тѣмъ предметамъ, объясненія которыхъ ищутъ въ словарѣ, да и не имѣютъ никакихъ побужденій относиться къ статьямъ словаря критически и недовѣрчиво. Они заглядываютъ въ словарь большею частію при встрѣчѣ съ предметами для нихъ мало знакомыми и не представляющими живаго побужденія къ постоянному занятію, чтобы получить о нихъ ясное и вѣрное понятіе; они убѣждены, что именно словарь, какъ книга справочная, а не написанная съ заданною цѣлію — сообщить то или другое воззрѣніе на предметъ, и дастъ имъ такое понятіе. Съ другой стороны, эта, такъ сказать, довѣрчивость читателей словаря налагаетъ большую отвѣтственность на его составителей; чтобы не употребить этой довѣрчивости во зло, чтобы дать читателямъ именно то, чего они ищутъ, — ясное, общедоступное, современное понятіе о предметахъ, составители словаря, кромѣ

всѣхъ другихъ научныхъ качествъ, должны обладать не малою долею безпристрастія и даже самоотверженія. Они должны постоянно помнить, что главная цѣль ихъ—представить со всею правдивостію состояніе свѣдѣній по данному вопросу въ данное время. Если, какъ очень часто и бываетъ въ наукѣ, исключая области знаній чисто положительныхъ и математическихъ, существуетъ разномысліе въ отвѣтахъ на извѣстный вопросъ,— то словарь съ совершенною объективностію долженъ изложить мнѣнія и доводы, которые каждая сторона приводитъ въ свою пользу. Цѣль энциклопедическаго словаря,— не проводить какія либо свои одностороннія теоріи, но сообщить всѣ свѣдѣнія, касающіяся извѣстныхъ предметовъ. Читатель ищетъ въ словарѣ не личныхъ мнѣній составителей различныхъ спеціальныхъ статей его; до этихъ мнѣній ему нѣтъ дѣла, да и научный авторитетъ тѣхъ, кому онѣ принадлежатъ, не до такой степени важенъ, чтобы предполагать, что читатель станетъ интересоваться ихъ личными мнѣніями; онъ ищетъ въ словарѣ безпристрастнаго изложенія мнѣній, имѣвшихъ или имѣющихъ дѣйствительное значеніе въ наукѣ. Нельзя поэтому представить большаго неуваженія и къ наукѣ и къ читателю, когда, вмѣсто требуемаго имъ яснаго и точнаго изложенія извѣстнаго предмета, ему, подъ видомъ послѣднихъ и окончательныхъ результатовъ науки относительно даннаго вопроса, предлагаютъ мнѣніе какой-либо одной партіи или школы, когда въ видахъ укрѣпленія односторонннихъ мнѣній позволяютъ себѣ клеветать на науку, выдавая мнѣніе незначительнаго кружка за единственно научное и современное, когда искажаютъ и представляютъ въ невыгодномъ свѣтѣ чужія мнѣнія, умалчиваютъ о доказательствахъ въ ихъ пользу, не опровергаютъ ихъ, но ограничиваются насмѣшками и пр.

Надѣемся, что никто высказанныхъ нами сейчасъ требованій не сочтетъ неправильными или излишними; каждый согласится, что энциклопедическій словарь долженъ быть именно словаремъ безпристрастнымъ, изложеніемъ свѣдѣній о различныхъ предметахъ, а не сочиненіемъ, написаннымъ на заданную тему для проведенія извѣстной теоріи съ крайнимъ полемическимъ направленіемъ противъ всѣхъ другихъ воззрѣній.

Удовлетворяетъ ли этимъ требованіямъ „Энциклопедическій словарь, составленный русскими учеными и литераторами“

въ своихъ статьяхъ, касающихся христіанской вѣры и вообще вопросовъ, относящихся къ религіи? Найдутъ ли въ его богословскихъ и отчасти философскихъ статьяхъ читатели то, чего ищутъ,—вѣрное изложеніе и замѣчательнѣйшія научныя рѣшенія религіозныхъ вопросовъ, а не собственныя только воззрѣнія гг. составителей этихъ статей, выдаваемыя ими за послѣднее слово науки?

Что касается до предметовъ въ собственномъ смыслѣ богословскихъ, то и при бѣгломъ чтеніи энциклопедическаго словаря легко замѣтить, что въ немъ много такого, что никакъ не можетъ быть согласно не только съ безпристрастными изслѣдованіями въ области богословія и церковной исторіи, но и вообще съ уваженіемъ къ христіанской религіи. Доказывать это мы считаемъ излишнимъ послѣ того, какъ въ одномъ изъ нашихъ духовныхъ журналовъ довольно вѣрно переданы духъ и направленіе его воззрѣній касательно догматовъ, исторіи и обрядовъ христіанской религіи *). Мы имѣемъ въ виду обратить вниманіе на то, что положительнаго дается въ энциклопедическомъ словарѣ отъ имени будто-бы современной науки въ замѣнъ, если не отвергаемыхъ совершенно, то, по крайней мѣрѣ, представляемыхъ въ двусмысленномъ свѣтѣ, христіанскихъ вѣрованій? Какъ рѣшаются здѣсь различные вопросы, имѣющіе отношеніе къ религіи? Очевидно, что для этого мы должны обратиться преимущественно къ статьямъ философскимъ, болѣе или менѣе касающимся религіозныхъ понятій. Хотя и въ вышедшихъ томахъ словаря довольно ясно высказывается міросозерцаніе его составителей, но мы не рѣшаемся возсоздавать на основаніи не многихъ философскихъ статей полную систему ихъ убѣжденій изъ опасенія упрека въ томъ, что мы судимъ по немногимъ частямъ о цѣломъ; поэтому мы ограничимся частными замѣчаніями по поводу отдѣльныхъ статей словаря.

Августинъ (т. I-й, стр. 160 и слѣд.). Статья о бл. Августинѣ можетъ быть названа самою характеристическою статьею въ первомъ томѣ по той ясности, съ какою выражается здѣсь общее многимъ статьямъ энциклопедическаго словаря воззрѣніе на христіанскую религію. Она столько же относится къ богословію, сколько и къ философіи; бл. Августинъ изобра-

*) Духъ Христіанина, 1862—1863. Январь, стр. 55—78.

жается въ ней не только какъ отецъ, знаменитый въ исторіи церкви, но и какъ „основатель западно-христіанской философіи“.

Посмотримъ теперь, какъ представлено въ этой статьѣ историческое значеніе бл. Августина и его дѣятельность, стараясь по возможности придерживаться собственныхъ словъ ея автора.

Бл. Августинъ является въ то время, когда въ Церкви происходила сильная борьба мнѣній, когда „одна за другою части догмата отдѣлывались и опредѣлялось ученіе церковнаго преданія“. Борьба эта шла между двумя партіями; „одни защищали начала, ближайшія для человѣческаго пониманія, были представителями раціонализма. Другіе, напротивъ, защищали начала мистическаго супранатурализма, становясь въ видимую противоположность съ человѣческимъ пониманіемъ. Вообще, первая партія подвергалась осужденію и церковь въ соборныхъ положеніяхъ находила болѣе истины у представителей втораго мнѣнія; но, осуждая одну партію, церковь вносила нѣкоторыя ея основы въ установившійся догматъ, который представлялъ такимъ образомъ возможность примиренія противниковъ, на основаніи сверхъестественнаго соединенія противорѣчій“... Такъ, напримѣръ, Церковь „осудивъ аріанъ, допустила между тѣмъ особенность ипостасей Троицы, но признала ихъ сверхъестественную единосущность“ (стр. 163).

Такимъ образомъ Церковь защищала мистическій супранатурализмъ вопреки требованію человѣческаго пониманія; да и вообще о пониманіи у ней было мало заботы; „она смѣло ожидала разлитія варварства, она стремилась лишь упрочить свое преобладаніе въ свѣтскомъ обществѣ и остановить произволъ личной мысли, личнаго убѣжденія“ (стр. 164).

Но не смотря на то, что Церкви было мало нужды до человѣческаго пониманія, она однакожъ стремилась дать научный видъ своимъ положеніямъ, привести ихъ въ систему; „христіанство, поборовъ язычество, должно было умѣть противопоставить ему не только новый культъ, но и новое ученіе. Оно должно было отвергнуть насмѣшки Цельса и Юліана, показать, что оно можетъ обойтись и безъ языческой философіи и создать свою полную систему мышленія, обнимающую всѣ вопросы древняго міросозерцанія“ (стр. 164).

„Это и удалось церкви; она выставила могучихъ защит-

никовъ своихъ правъ; въ послѣдній періодъ древней жизни она создала философскую систему, которая, при всѣхъ своихъ существенныхъ противорѣчіяхъ, могла служить опорою ея учителямъ въ вѣкъ невѣжества“ (стр. 164.).

Главнымъ дѣятелемъ въ этомъ случаѣ былъ бл. Августинъ. „Онъ свелъ въ стройную систему остатки классической философіи, отъ которыхъ не могло отказаться христіанское общество, съ новыми вѣрованіями, выработавшимися на берегу Іордана“ (т. IV, стр. 38).

„Къ этой системѣ онъ умѣлъ пристроить метафизическую теорію грѣха, какъ основу нравственности“ (т. I, стр. 164).

Въ чемъ же состоитъ, такъ называемая, *система*, выработанная Августиномъ? По содержанію это не что иное, какъ вѣроученіе христіанской Церкви...

Но особенно важное значеніе въ философіи бл. Августина авторъ статьи о немъ приписываетъ его ученію о благодати и о грѣхѣ.

Во время бл. Августина „вопросъ о началѣ зла былъ на очереди въ христіанскомъ мірѣ“. Съ одной стороны, „манихеи стремились построить строго послѣдовательную теорію изъ гипотезы двухъ началъ и требовали такой же послѣдовательности отъ христіанства. Они противоставляли евангельскому преданію раціоналистическую критику и вообще относительно христіанства становились на точку зрѣнія человѣческаго мышленія“ (стр. 170). Съ другой стороны, явился защитникомъ человѣческаго достоинства и древняго преданія Пелазгій (т. е. Пелагій). „До V-го вѣка, по видимому, вообще умы понимали грѣхъ, какъ слѣдствіе свободной воли человѣка, и спасеніе человѣка зависѣло отъ него самаго... Слово: благодать употреблялось въ неопредѣленномъ значеніи... Пелагій первый увидѣлъ отклоненіе отъ первоначальнаго пониманія и хотѣлъ разъ на всегда укрѣпить первое начало“ (стр. 172). Такимъ образомъ „Пелагій былъ представитель личной независимости въ дѣлѣ религіи, которая признавала за собою право войти въ непосредственныя сношенія съ Божествомъ, не нуждаясь въ организмѣ церкви“ (стр. 173).

Противъ манихеевъ и пелазгіянъ вооружился Августинъ метафизическою теоріею наслѣдственнаго грѣха, которая составила одинъ изъ краеугольныхъ камней ученія католической

Церкви (стр. 172). Этою теоріею „онъ поставилъ свое рѣшеніе для назиданія будущимъ вѣкамъ“ (169). Скрытный источникъ этой теоріи—іерархическія побужденія бл. Августина; личное убѣжденіе казалось ему опаснымъ для цѣлей іерархіи и онъ, подчинивъ человѣческое мышленіе и волю неизмѣнному предначертанію, „бросилъ все человѣчество въ пропасть наслѣдственнаго грѣха“ (стр. 178).

Послѣ такого изображенія философской дѣятельности бл. Августина, можно уже предположить, что и оцѣнка его характера и заслугъ не будетъ слишкомъ высока. Что касается до характера бл. Августина, то „господствующимъ началомъ его была страсть... Сомнѣніе для него было мгновеннымъ переходомъ; уступка противнику была для него непонятна, страсть требуетъ лишь господства, на что бы ни была она обращена“. Но въ тоже время въ немъ замѣчалось стремленіе осмыслить, привести въ связь свои вѣрованія; „фактъ лишенный смысла былъ ему противенъ .. догматъ укладывался въ его умѣ лишь какъ философская система“ (стр. 160). Къ сожалѣнію, при образованіи его философской системы, болѣе имѣла значенія страстность, чѣмъ разсудокъ. Не спокойное, разумное изученіе и обдумываніе привело его къ его убѣжденіямъ. „При страстности его натуры все зависѣло отъ случайной встрѣчи, отъ энергіи личностей, представлявшихъ ту или другую партію. Недостаточность знаній, почерпнутыхъ Августиномъ въ школѣ, не позволяла ему научной критики предлагаемыхъ системъ“. Не встрѣтивъ въ молодости ни одного замѣчательнаго представителя христіанства, онъ увлекся манихействомъ; но за тѣмъ вліяніе Амвросія, идеализмъ Платона, мистицизмъ Порфирія дали ему возможность построить христіанскіе догматы въ философскую систему (стр. 161. 162). Что касается до философской системы Августина, то въ ней, по признанію автора статьи, конечно, есть кое-что и хорошее: онъ подаетъ руку Фихте; предугадываетъ Декартово: cogito ergo sum; въ ученіи о Троицѣ служитъ естественнымъ предшественникомъ Гегеля, но, что всего важнѣе, предугадываетъ истинный антропологическій принципъ философіи, хотя и не выдерживаетъ его (стр. 189. 170. 172). Но эти достоинства помрачаются страстностію, съ какою онъ защищалъ *свою* систему; въ „системѣ христіанскаго ученія онъ видитъ свою систему,—онъ

вноситъ въ нее туже страстность, съ какою предавался житейскимъ наслажденіямъ". Его задачею было не изслѣдованіе истины, но „укрѣпленіе церкви противъ полемики личнаго мышленія, противъ правъ личнаго убѣжденія"... Онъ писалъ съ намѣреніемъ, во что бы то ни стало ниспровергнуть мнѣніе опасное для цѣлей духовенства, къ которому принадлежитъ" (стр. 162. 164. 165). Кромѣ того, въ системѣ множество существенныхъ противорѣчій и непослѣдовательности.

Читая подобные отзывы о ученіи и дѣятельности одного изъ величайшихъ Учителей Западной Церкви и основателя средневѣковой философіи, не знаешь, чему болѣе удивляться, рѣзкости ли сужденій, унижающихъ и бл. Августина и систему, имъ раскрытую (т. е. христіанское вѣроученіе), или ихъ бездоказательности и противорѣчію общепризнаннымъ и общеизвѣстнымъ фактамъ церковной исторіи.

Откуда авторъ статьи о бл. Августинѣ взялъ, что вся исторія постепеннаго раскрытія догматовъ въ христіанской Церкви была борьбою между сторонниками раціонализма и мистическаго супранатурализма? Если бы онъ былъ болѣе знакомъ съ исторіею догматовъ, то онъ увидѣлъ бы, что такъ называемый раціонализмъ, сознательное сужденіе объ истинахъ вѣры на основаніи одного только человѣческаго пониманія есть явленіе неизвѣстное въ древней Церкви. Мнимые представители раціонализма того времени,—еретики, при спорахъ съ православными и при защитѣ своихъ положеній, старались основываться на тѣхъ же началахъ, какъ и православные, то есть, ссылались не на начала разума, но на Священное Писаніе и, вообще, на авторитетъ Откровенія. Такъ напр. „раціоналистъ" Пелагій, также какъ и бл. Августинъ, доказывалъ свое ученіе Священнымъ Писаніемъ и преданіемъ; да и самъ сочинитель статьи говоритъ, что онъ хотѣлъ укрѣпить древнее ученіе. Еще страннѣе считать раціоналистами манихеевъ, ссылавшихся въ своемъ ученіи не на доводы разума, но на откровеніе своихъ пророковъ. Любопытно бы знать, гдѣ г. Л. нашелъ у манихеевъ раціоналистическую критику Евангелія.

Г. П. Л. увѣряетъ, что Церковь, осуждая еретиковъ на соборахъ, въ тоже время вносила нѣкоторыя еретическія основы въ свой догматъ, напр. осудивъ Арія, допустила осо-

бенность ипостасей св. Троицы. Если бы онъ былъ болѣе знакомъ съ дѣяніями соборовъ, то увидѣлъ бы, что Церковь рѣшительно осуждала еретиковъ и не входила ни въ какія сдѣлки съ ними; такъ напр. осудивъ Арія на первомъ вселенскомъ соборѣ, она осудила и всю партію полу-аріанъ, старавшихся смягчить рѣзкость положеній Арія и сблизиться съ православными. Если бы онъ былъ знакомъ съ исторіею Церкви, то узналъ бы, что особенность ипостасей св. Троицы не есть мнѣніе, заимствованное у аріанъ, но ученіе, изначала исповѣдуемое и уже раскрытое Церковію еще прежде Арія, при осужденіи Савеллія и его единомышленниковъ.

Авторъ статьи о бл. Августинѣ обвиняетъ Церковь въ мистическомъ супранатурализмѣ, противномъ человѣческому пониманію, въ сочувствіи варварству, въ противодѣйствіи образованію, въ стѣсненіи личной мысли и личнаго убѣжденія и пр. Подобный потокъ рѣзкихъ, ничѣмъ не оправданныхъ обвиненій, ничего не доказываетъ, кромѣ предубѣжденія автора противъ Церкви и ея ученія.... Повидимому, онъ вѣру въ Откровеніе и тайны христіанской религіи почитаетъ чѣмъ-то противнымъ разуму, доказательства истины ученія въ писаніяхъ Отцевъ Церкви изъ Св. Писанія и преданія—стѣсненіемъ личнаго мнѣнія, а опроверженіе язычества и ересей—противодѣйствіемъ образованію. Всѣ эти мнѣнія не новы; онѣ идутъ съ XVIII вѣка, отъ философіи энциклопедистовъ; самая голословность и бездоказательность, съ какою онѣ высказаны, освобождала бы насъ отъ обязанности подробно разбирать ихъ, если бы даже въ самой статьѣ не находилось уже и опроверженія ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, упрекая Церковь въ томъ, что она мало заботилась о человѣческомъ пониманіи, г. Л. въ тоже время признается, что она стремилась дать научный видъ своимъ вѣрованіямъ, привести ихъ въ стройную систему, которая бы обнимала всѣ вопросы древняго міросозерцанія.

Честь образованія подобной системы г. П. Л. приписываетъ бл. Августину. Но, желая ли возвысить значеніе бл. Августина, или желая унизить все вѣроученіе Церкви до его времени, онъ представляетъ дѣло такъ, что до Августина христіанство представляло только новый культъ, но не новое ученіе, что система христіанскаго вѣроученія образовалась въ слѣдствіе насмѣшекъ Юліана и Цельса, что Августинъ „вы-

работалъ, создалъ философскую систему“ христіанства, т. е. догматику, что христіанская религія „выработалась въ католической Церкви“ (стр. 166) и пр. Неужели г. П. Л. серьезно и понимая вполнѣ смыслъ собственныхъ словъ думаетъ, что до временъ Цельса и Юліана и даже до бл. Августина въ христіанствѣ былъ только культъ, а не было вѣроученія, что это ученіе было вызвано насмѣшками (гдѣ и какими) язычниковъ *)? Не смѣемъ требовать отъ него знакомства съ церковною исторіею; пусть онъ возметъ въ руки Новый Завѣтъ, и онъ увидитъ, что здѣсь уже заключается та „философская система, виновникомъ которой онъ признаетъ бл. Августина, что здѣсь уже заключены тѣ существенные догматы христіанства, которые, по его мнѣнію, мало по малу „вырабатывались“ въ Церкви, что христіанство не имѣло никакой нужды въ въ языческой философіи для образованія своего вѣроученія и ничѣмъ не заимствовалось отъ нея, что оно совершенно самостоятельно рѣшило всѣ вопросы древняго міросозерцанія, въ какой мѣрѣ они касались религіи.

Вообще почитать Августина философомъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ почитаетъ его г. П. Л., называть содержащееся въ его сочиненіяхъ вѣроученіе „философскою системою, метафизическою теоріею“ и т. п., значитъ или не совсѣмъ отчетливо понимать значеніе такъ называемой отеческой философіи или злоупотреблять словами. Отцы Церкви, и въ числѣ ихъ бл. Августинъ, имѣютъ значеніе въ исторіи философіи вовсе не потому, чтобы были изобрѣтателями какихъ либо новыхъ по содержанію теорій или системъ; все содержаніе ихъ ученія было раскрытіемъ ученія Св. Писанія и преданія Церкви; философское значеніе ихъ даже и не въ томъ состоитъ, что они привели въ систематическую стройность ученіе Церкви (*системъ* богословія въ древней Церкви мы почти не встрѣчаемъ, да и кромѣ того каждое сочиненіе, богословское по содержанію, не можетъ еще имѣть философскаго значенія потому только, что форма его систематическая); фило-

*) Впрочемъ у г. П. Л. нѣтъ устойчивости во мнѣніяхъ. Утверждая, что бл. Августинъ создалъ христіанскую систему вѣроученія, онъ говоритъ, что еще и до него „частности догмата (?) отдѣлывались и опредѣлялось ученіе церковнаго преданія“ (стр. 163.).

софскій элементъ въ ученіи Отцевъ Церкви состоитъ въ томъ, что, при объясненіи и подтвержденіи различныхъ истинъ вѣры, они не чуждались и разума, но приводили доказательства, заимствованныя изъ его началъ (философскія или раціональныя), что въ спорахъ съ еретиками и язычниками употребляли методъ діалектическій и сражались, особенно съ послѣдними, не только указаніемъ истины, но и доказательствомъ ея, для чего часто становились на одну точку зрѣнія съ своими противниками и поражали ихъ въ ихъ же собственной области,— въ области философіи. Бл. Августинъ по справедливости занимаетъ первое мѣсто между Учителями и Отцами Церкви, извѣстными въ исторіи философіи, по силѣ діалектики, по замѣчательнымъ попыткамъ раціональнаго объясненія истинъ христіанской вѣры, по обширному знакомству съ классическою философіею (г. П. Л. совершенно напрасно обвиняетъ его въ недостаточности философскихъ познаній) и особенно по вліянію, какое имѣли его сочиненія на образованіе въ Средніе Вѣка на западѣ. Но приписывать ему созданіе системы христіанскаго вѣроученія значитъ имѣть смутное понятіе о духѣ и содержаніи его ученія. То, что г. П. Л. называетъ „философскою системою“ бл. Августина, есть, за исключеніемъ немногихъ частныхъ мнѣній, не что иное, какъ ученіе древней христіанской Церкви, имъ только раскрытое и утвержденное противъ нападеній еретиковъ.

Повидимому, главнымъ доказательствомъ того мнѣнія, что Августинъ создалъ христіанскую догматику, для г. П. Л. служитъ участіе его въ раскрытіи ученія Церкви о благодати и первородномъ грѣхѣ въ спорахъ съ Пелагіемъ. Къ своей системѣ, смѣшанной изъ языческой діалектики и христіанскихъ догматовъ, „онъ пристроилъ метафизическую теорію грѣха“,— онъ, изобрѣтатель этой теоріи, вопреки послѣдовательнымъ мыслителямъ манихеямъ и раціоналисту Пелагію...

Нельзя не сознаться, что во всѣхъ этихъ положеніяхъ гораздо болѣе видно сочувствія къ манихеямъ и Пелагію и вражды противъ ученія Церкви о прирожденномъ грѣхѣ и благодати, чѣмъ пониманія этого ученія и вообще знанія церковной исторіи. Если бы авторъ статьи о бл. Августинѣ былъ болѣе знакомъ съ сущностію догмата о грѣхопаденіи человѣка и благодати, то онъ не сказалъ бы, что этотъ догматъ есть

метафизическая теорія, пристроенная (слѣд. не состоящая въ живой связи) къ христіанской догматикѣ; онъ зналъ бы, что этотъ догматъ имѣетъ существенную связь съ самымъ основнымъ догматомъ христіанства—ученіемъ объ искупленіи. Онъ зналъ бы, что этотъ догматъ не изобрѣтенъ бл. Августиномъ, но въ своихъ основаніяхъ содержится въ Св. Писаніи *). Онъ зналъ бы, что этотъ догматъ былъ признаваемъ и раскрываемъ Отцами Церкви еще до бл. Августина **). Что касается до сочувствія къ Пелагію, какъ раціоналисту, защитнику правъ личнаго мышленія и непосредственнаго сношенія съ Божествомъ, то это сочувствіе сильно бы уменьшилось, если бы г. П. Л. зналъ точнѣе, въ чемъ состоялъ именно предметъ спора между имъ и Августиномъ. Г. П. Л. думаетъ, что Пелагій подъ именемъ благодати разумѣлъ лишь естественныя силы, „которыя Богъ вложилъ въ природу человѣка, чтобы человѣкъ могъ самъ спасти себя“ (стр. 170); но на самомъ дѣлѣ онъ, дѣйствительно расходясь съ Августиномъ въ ученіи о благодати, признавалъ необходимость не только естественныхъ, но (раціоналистъ—Пелагій совершенно погубилъ бы себя во мнѣніи г. П. Л., если бы послѣдній зналъ это) и сверхъестественныхъ дѣйствій Божіихъ, просвѣщающихъ умъ и облегчающихъ совершеніе добра***). Г. П. Л. думаетъ, что Пелагій, какъ прилично раціоналисту, отвергалъ поврежденность человѣческой природы и прирожденный грѣхъ Адама; но онъ допускалъ то и другое и только не согласенъ былъ съ бл. Августиномъ относительно вопроса о способѣ передачи этого грѣха отъ предковъ къ потомкамъ и о вмѣняемости его; тогда какъ Августинъ училъ, что первородный грѣхъ распространяется посредствомъ физическаго рожденія, Пелагій думалъ, что онъ распространяется чрезъ нравственное вліяніе предковъ на по-

---

*) Напр. *единѣмъ человѣкомъ* (т. е. Адамомъ) *грѣхъ въ міръ вниде, и грѣхомъ смерть, и тако смерть во вся человѣки вниде, въ немъ же вси согрѣшиша* (Римл. 5, 12.). Вотъ въ немногихъ словахъ сочиненная будтобы Августиномъ метафизическая теорія грѣха!

**) Чтобы не выписывать множество отеческихъ мѣстъ, укажемъ на сочиненіе: G. Wigger's, Versuch einer pragm. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, 1833, гдѣ на стр. 407—455 изложено ученіе Отцевъ и Учителей, жившихъ до Августина, о наслѣдственномъ грѣхѣ и благодати.

***) Wiggers. Lib. cit. стр. 228.

томковъ (non propagatione, sed imitatione)... Вообще, что авторъ статьи о бл. Августинѣ очень мало знакомъ, и съ ученіемъ Церкви о благодати и грѣхѣ, и съ ученіемъ Августина и Пелагія, видно изъ того, что онъ вовсе не отличаетъ отъ общепризнаннаго ученія православной Церкви особенныхъ, дѣйствительно личныхъ, мнѣній бл. Августина о степени поврежденія человѣческой природы и о предопредѣленіи, что онъ воображаетъ, будто Церковь и послѣ него не имѣла опредѣленнаго и установившагося мнѣнія о грѣхѣ, свободной волѣ и благодати, но употребляла различныя мнѣнія „по мѣрѣ надобности“! *)

Если ученіе о благодати и первородномъ грѣхѣ было ученіемъ всей Церкви, основаннымъ на Св. Писаніи, то этимъ сама собою опровергается клевета на бл. Августина, будто онъ ввелъ его изъ какихъ-то іерархическихъ цѣлей, изъ желанія уничтожить мнѣніе, противное цѣлямъ духовенства. Какимъ цѣлямъ? Какую опасность для цѣлей духовенства могло имѣть мнѣніе Пелагія? Развѣ онъ вооружался противъ іерархіи?

Что касается до общей оцѣнки характера и философскихъ заслугъ бл. Августина, то читатель, мало знакомый съ исторіею философіи и исторіею Церкви, прочитавъ подобную оцѣнку, пришелъ бы въ величайшее изумленіе, какимъ образомъ такой непослѣдовательный, увлекающійся страстями, а не истиною, мыслитель могъ быть „основателемъ западной философіи“ и уважаемымъ Отцемъ Церкви. Зная по наслышкѣ или изъ исторіи, что бл. Августинъ былъ великое лицо въ исторіи Церкви, что его уважаетъ и философія, и прочитавъ совершенно другое мнѣніе о немъ въ статьѣ энциклопедическаго словаря, онъ, можетъ быть, и началъ бы догадываться, что въ этой статьѣ что нибудь не такъ, что она написана съ заднею мыслію, но повѣрить истины своей догадки, конечно, не могъ бы,

*) „Когда нужно призвать къ дѣламъ угоднымъ церкви, къ дѣятельности, къ исправленію,—западные богословы говорили о свободной волѣ.... Когда слѣдовало унизить самоувѣренность человѣка, въ волѣ и добрыхъ дѣлахъ находящаго успокоеніе, то появлялся на сцену неизгладимый (?), наслѣдственный грѣхъ, отнесеніе всѣхъ дѣлъ къ божественной благодати, страшная перспектива немногихъ спасенныхъ“ и пр.... (стр. 171). Конечно, все это говорится „о западныхъ богословахъ“, но это не показываетъ, чтобы и о восточныхъ г. П. Л. былъ лучшаго мнѣнія!

потому что статья написана рѣзкимъ, самоувѣреннымъ тономъ безъ малѣйшаго намѣренія доказать фактами или ссылками на сочиненія бл. Августина свои громкія фразы.

Въ самомъ дѣлѣ, статья какъ будто написана съ сознаніемъ важнаго значенія бл. Августана въ исторіи Церкви и науки, самые размѣры ея доказываютъ уже это... Но въ тоже время въ ней сдѣлано все, чтобы унизить Августина, не только какъ философа, но и какъ богослова.

Статья г. П. Л. унижаетъ бл. Августина какъ философа. Въ самомъ дѣлѣ можетъ ли имѣть какое нибудь значеніе въ философіи человѣкъ, въ своихъ убѣжденіяхъ увлекающійся страстію, а не покойно изслѣдующій истину, человѣкъ, котораго убѣжденія зависятъ „отъ случайной встрѣчи“ съ различными людьми, задача котораго—не свободное раскрытіе истины, но полемика противъ личнаго мышленія, противъ правъ личнаго убѣжденія, который, во чтобы то ни стало, старается ниспровергнуть мнѣніе, опасное для цѣлей его сословія, котораго ученіе исполнено существенныхъ противорѣчій и пр.?

Правда, г. П. Л. находитъ у Августина и кое что хорошее,—предугадыванія и предчувствія Фихте, Декарта, Гегеля и самаго г. П. Л. съ его антропологическимъ принципомъ... Но это хорошее, впрочемъ и невыясненное достаточно, оказывается очень двусмысленнымъ и ничтожнымъ при тѣхъ капитальныхъ недостаткахъ, какіе онъ въ немъ находитъ.

Статья г. П. Л. унижаетъ бл. Августина какъ богослова; ибо что можетъ быть унизительнѣе для чести Учителя Церкви, какъ сказать, что его ученіе есть смѣсь христіанскихъ догматовъ съ остатками языческой философіи? Кромѣ того г. П. Л. старается выставить бл. Августина не только плохимъ мыслителемъ, но и еретикомъ, приписывая ему мнѣнія, рѣшительно противорѣчащія ученію православной Церкви. Вотъ напр., по увѣренію г. П. Л., ученіе бл. Августина о Сынѣ Божіемъ: „въ Логосѣ онъ видитъ связь между Богомъ и міромъ, единство конечнаго съ безконечнымъ. Логосъ есть начальная форма (чего?), мудрость Божія, заключающая все сущее въ первобытныхъ началахъ (?)... Субстанція Логоса есть собраніе однихъ формальныхъ началъ... Міръ безтѣлесныхъ идей Августинъ отожествляетъ съ Логосомъ или самимъ Богомъ“ (стр. 166. 167). Такъ какъ г. П. Л. вообще не лю-

битъ, ни приводить подлинныхъ словъ Августина, ни цитовать его сочиненій (неужели онъ опасается повѣрки своихъ мнѣній?); то трудно сказать, что бы такое въ сочиненіяхъ бл. Августина могло подать поводъ къ такой клеветѣ на него, въ виду множества ясныхъ мѣстъ, излагающихъ его ученіе о Сынѣ Божіемъ *)? Вѣроятно, какая нибудь изъ часто встрѣчающихся у Августина аналогій съ Платоновымъ ученіемъ объ идеяхъ и душѣ міра, истиннаго смысла которой не понялъ авторъ. Не менѣе интересно было бы также узнать, откуда г. П. Л. взялъ, что у Августина „различіе Vпостасей закрывается (?) ученіемъ о единомъ Существѣ, проявляющемся только въ трехъ различныхъ отношеніяхъ“, что „каждое дѣйствіе каждаго изъ трехъ Лицъ есть дѣйствіе всей Троицы“ (стр. 170. 171), „что онъ не допускалъ дѣйствія тѣла на душу“ (стр. 168), что „въ Богѣ онъ долженъ былъ допустить благодать допускаемую безъ всякихъ заслугъ“ (стр. 172), что подъ

*) Превратныя толкованія ученія бл. Августина о Сынѣ Божіемъ тѣмъ неизвинительнѣе въ ученой статьѣ, что между твореніями его есть цѣлое большое сочиненіе о Св. Троицѣ, въ XV книгахъ. Это сочиненіе содержитъ полное и ясное изложеніе его ученія о второй Vпостаси Св. Троицы и служитъ несомнѣннымъ доказательствомъ постояннаго согласія мнѣній бл. Августина съ ученіемъ вселенской Церкви,—говоримъ: *постояннаго*, потому что сочиненіе это, по словамъ бл. Августина, „онъ началъ молодымъ, а кончилъ старцемъ“ (Оно было начато въ 400 и кончено въ 416-мъ году. См. письмо его къ Аврелію, помѣщенное въ началѣ его книгъ о Троицѣ). Въ самомъ началѣ своего сочиненія о Св. Троицѣ онъ говоритъ: всѣ каѳолическіе изслѣдователи божественныхъ книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта, какихъ только я могъ прочитать и которые писали прежде меня о Троицѣ, которая есть Богъ, старались на основаніи писаній учить, что Отецъ и Сынъ и Духъ Святый составляютъ въ нераздѣлимомъ равенствѣ божественное единство одной и тойже сущности“.... Изложеніе вселенскаго ученія о Св. Троицѣ бл. Августинъ заключаетъ слѣдующими словами: „это есть и моя вѣра, такъ какъ это есть каѳолическая вѣра“ (Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides.— De Trinit. lib. I. n. 7. ср. lib. IX. n. 1). Во второй и, особенно, пятой книгѣ своего сочиненія о Св. Троицѣ бл. Августинъ съ особенною силою раскрываетъ противъ аріанъ равенство и единосущіе Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, слѣдовательно учитъ совершенно противное тому, что приписываетъ ему г. П. Л. Мысли, приписываемыя имъ бл. Августину, напоминаютъ аріанское, основанное на сближеніи съ платонизмомъ, представленіе о Сынѣ Божіемъ, какъ о посредствующей между Богомъ и міромъ, низшей верховнаго Божества сущности; между тѣмъ въ своихъ сочиненіяхъ Августинъ является рѣшительнымъ противникомъ Арія.

сотвореніемъ неба и земли онъ разумѣлъ „созданіе духовной матеріи (?!) ангельскаго міра и вещества, доступнаго чувствамъ“ (стр. 74), что онъ допускалъ хиліазмъ (175)?... Можно, конечно, предположить, что эти и подобныя неточности, чтобы не сказать болѣе, въ изложеніи ученія бл. Августина произошли случайно и ненамѣренно, что онѣ зависѣли отъ недостаточнаго знакомства съ христіанскою догматикою и ея терминами, отчего произошло и не совсѣмъ ясное пониманіе догматическихъ выраженій въ тѣхъ иностранныхъ книгахъ, какими пользовался авторъ (подлинныя сочиненія Августина онъ едва ли имѣлъ предъ собою); — во всякомъ случаѣ подобные промахи показываютъ уже, какую степень довѣрія можно имѣть къ разсматриваемой нами статьѣ.

Что касается до противорѣчій въ ученіи бл. Августина, то г. П. Л. вообще замѣчаетъ, что система, созданная Церковію при посредствѣ бл. Августина (т. е. система христіанской догматики), имѣетъ „существенныя противорѣчія“. Въ чемъ состояли эти противорѣчія, онъ говоритъ довольно мало, притомъ глухо и запутанно *). Притомъ и то, что онъ говоритъ, показываетъ не столько дѣйствительныя противорѣчія, сколько усиленное желаніе найти ихъ. Такъ напр. онъ почитаетъ „двумя, если хотя не противорѣчивыми, но и не совсѣмъ согласными, направленіями“ бл. Августина то, что онъ „то склоняется на сторону чисто догматической непостижимости Бога, то ищетъ въ философскихъ терминахъ аналогическихъ выраженій для этого высшаго представленія“... За тѣмъ приводятся, впрочемъ довольно сбивчиво изложенныя, аналогіи, которыми бл. Августинъ думалъ объяснить для разума догматъ троичности Лицъ въ Богѣ (стр. 167). Въ чемъ же тутъ несогласіе направленій? Не потому ли самому и употребляются нами аналогическія представленія о Божествѣ, что Божество, по своей непостижимости, не можетъ быть выражено и опредѣлено въ понятіяхъ вполнѣ точныхъ? Притомъ же Августинъ очень ясно различалъ аналогіи отъ дѣйствительныхъ догматическихъ опредѣленій и почиталъ первыя не болѣе, какъ ана-

*) Такъ напр. онъ находитъ „логическое противорѣчіе, непослѣдовательность и матеріалистическое начало традуціанизма въ ученіи о первородномъ грѣхѣ“ (стр. 172), но излагаетъ дѣло очень сбивчиво; въ чемъ здѣсь противорѣчіе,—изъ этого изложенія понять не легко.

логіями, полезными для уясненія предмета слабому человѣческому разуму, но далеко невыражающими сущности уясняемаго предмета *).

Сказаннаго нами о статьѣ энциклопедическаго словаря о бл. Августинѣ, надѣемся, достаточно, чтобы показать степень безпристрастія ея автора, какъ скоро дѣло касается религіи. Вся эта статья не есть вѣрное изложеніе ученія и дѣятельности бл. Августина, но, подъ видомъ историческаго очерка, страстная полемика противъ той „системы“ вѣроученія, которой слѣдовалъ онъ; дѣятельность и значеніе этого замѣчательнаго учителя Церкви представлена не только въ одностороннемъ, но во многихъ случаяхъ ложномъ свѣтѣ. Съ какою цѣлію? Это отгадать не трудно по тону отзывовъ о христіанской Церкви и ея ученіи.

Аверроизмъ (стр. 209 и слѣд.). Эта статья замѣчательна преувеличеніемъ того значенія, какое имѣлъ аверроизмъ въ исторіи человѣческаго мышленія, а еще болѣе — причинами, на которыхъ авторъ ея основываетъ такое значеніе. Аверроизмъ изображается какъ единственное живое начало знанія во весь періодъ Среднихъ Вѣковъ; въ аверроизмѣ „сохранила человѣческая мысль силу не окитаиться, но дорости до времени Бэкона, Декарта, Галилея“. Такое животворное начало аверроизма зависѣло отъ того, что самъ Аверроесъ „былъ“ представитель невѣрія, „что онъ отвергалъ религію, хотя уважалъ ее, какъ практическое средство, что впослѣдствіи его ученіе „свелось на отрицаніе всего сверхъ-естественнаго“.

Не станемъ входить съ авторомъ статьи въ споръ касательно различныхъ пунктовъ ученія Ибнъ-Рошда (Аверроеса) и степени значенія его системы; это было бы скучно для читателей не спеціалистовъ.... Замѣтимъ только, что, несмотря на то, что магометанское правовѣріе Аверроеса дѣйствительно

*) Такъ напр. говоря о тройственности въ силахъ человѣческой души и вообще въ твореніи, какъ аналогіи Св. Троицы, бл. Августинъ присовокупляетъ „longe aliud sunt ista tria, quam illa Trinitas“. Вообще въ своемъ сочиненіи о Св. Троицѣ, гдѣ изложены его аналогическія объясненія сего догмата, онъ неоднократно и съ особенною силою выражаетъ ту мысль, что эти аналогіи очень несовершенны, далеко несоотвѣтствуютъ своему предмету и допускаются только ради слабости человѣческаго ума. De Trinit. lib XV. cap. 11, 13, 15, 24.

было заподозрѣно во время его жизни и не безъ основанія*), онъ столько же мало можетъ быть названъ „представителемъ невѣрія“, какъ и Аристотель, котораго онъ былъ страстнымъ почитателемъ и послѣдователемъ. Да и самъ авторъ противорѣчитъ себѣ, когда, называя Аверроеса представителемъ невѣрія, потомъ говоритъ, что „ни Ибнъ-Рошдъ, ни Аристотель, создавая свои системы, не думали, что ихъ ученіе сведется (когда и кѣмъ?) на отрицаніе всего сверхъ-естественнаго“. Значитъ, уже не Аверроесъ, а его послѣдователи вывели неожиданныя для него слѣдствія, ведущія къ невѣрію. Что касается до значенія Аверроеса въ Европѣ въ Средніе Вѣка, то имъ онъ обязанъ не своему свободомыслію и невѣрію, но тому, что онъ былъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ толкователей Аристотеля, почему и былъ извѣстенъ подъ именемъ просто комментатора **).

Для характеристики очень многихъ статей энциклопедическаго словаря замѣчательно особенно то мнѣніе, что только въ системѣ, отвергающей религію, могло храниться оживляющее начало человѣческой мысли. До сихъ поръ даже и враги христіанской религіи думали, что, въ Средніе Вѣка по крайней мѣрѣ, христіанство было однимъ изъ существенныхъ образо-

*) Ибнъ-Рошдъ былъ верховнымъ судьею при калифѣ Якубѣ Ал-Манзорѣ; онъ лишился этой должности и сосланъ въ ссылку вслѣдствіе обвиненія въ невѣріи и презрѣніи магометанской религіи; впрочемъ, вѣроятно, оправдавшись отъ обвиненій, онъ былъ возвращенъ изъ ссылки и занялъ должность придворнаго врача при преемникѣ Аль-Манзора.

**) Вообще система Аверроеса изложена очень сбивчиво. Возьмемъ напр. хоть слѣдующее изложеніе: „для объясненія единства міра и связи его съ Богомъ Ибнъ-Рошдъ прибѣгаетъ къ посредствующимъ разумнымъ силамъ (intelligentia), въ которыхъ отражается сабеизмъ и демонологія востока, теорія неоплатоническихъ логосовъ, діміурговъ и одновременныхъ имъ ипостасей“ (т. е. Св. Троицы?). Большей спутанности понятій и представить трудно: на какомъ основаніи строгому послѣдователю Аристотеля Ибнъ-Рошду приписываются такія гностическія теоріи, понять не легко. Догадываемся, впрочемъ, что основаніемъ для подобнаго мнѣнія послужилъ тотъ пунктъ ученія Аверроеса, гдѣ онъ, желая сблизить ученіе Аристотеля съ Платоновою теоріею идей, учитъ, что всеобщія мысли или понятія, конечно, не произошли и не преходятъ, но существуютъ не сами по себѣ, но въ дѣятельномъ разумѣ, который ихъ непрестанно сообщаетъ страдательному разуму человѣка (Ritter: Geschichte der christl. Philosophie. IV Th. 1845. p. 311). Но очевидно, что здѣсь всеобщія понятія (intelligentia) вовсе не то, что посредствующія между Богомъ и міромъ силы, въ которыхъ отражается сабеизмъ и проч.

вательныхъ элементовъ исторической жизни и что его воспитательному вліянію посредствомъ схоластической философіи обязана наука тѣмъ, что доросла до временъ Бэкона, Декарта и проч. Но авторъ статьи приписываетъ это значеніе (и его мнѣніе имѣетъ по крайней мѣрѣ достоинство оригинальности) системѣ арабскаго философа Ибнъ-Рошда!

Автоматъ (стр. 403 и слѣд.). Въ этой статьѣ многое будетъ несовсѣмъ ясно для читателя, не признающаго истины антропологическаго принципа; напр. онъ съ удивленіемъ узнаетъ, что метафизическіе вопросы (напр. такой: можетъ ли быть дѣйствіе безъ причины?) принадлежатъ не знанію, но вѣрованію, что ученіе о свободѣ воли есть метафизическая гипотеза — не болѣе и т. п. *).

Говоря объ автоматической дѣятельности, т. е. дѣятельности безъ сознанія ея значенія и цѣли, авторъ статьи отрицаетъ ея нравственное значеніе. „Въ практической дѣятельности, говоритъ онъ, человѣкъ принимаетъ значеніе автомата, когда онъ не размышляя дѣйствуетъ по распоряженію другаго. Въ этомъ случаѣ автоматическая дѣятельность не имѣетъ никакого нравственнаго значенія и есть единственная, вполнѣ безнравственная дѣятельность“. Слѣдовательно дитя, которое слушается своей матери, солдатъ, чиновникъ, исполняющіе предписаніе своего начальства, цѣли и значенія которыхъ они не знаютъ, монахъ, исполняющій обѣтъ безусловнаго повиновенія, — всѣ они дѣйствуютъ не только безнравственно, но и суть люди единственно безнравственные? Почему же? Потому, говорятъ намъ, что здѣсь человѣкъ дѣйствуетъ не размышляя, слѣдовательно, его дѣятельность не можетъ имѣть характера разумной дѣятельности. Но на это должно замѣтить, что неразумная, недающая яснаго отчета въ своей цѣли дѣятельность, хотя лишена еще признаковъ высшей, чисто-нравственной дѣятельности, ни въ какомъ случаѣ сама по себѣ не можетъ быть названа безнравственною дѣятельностію. Напротивъ безнравственною дѣятельностію можетъ быть только болѣе или менѣе сознательная, свободная, доступная вмѣненію дѣятельность. Кромѣ того, напрасно авторъ статьи полагаетъ, будто всѣ акты подчиненія своей воли чужой лишены разумнаго,

*) См. Т. V. ст. Антропологическая точка зрѣнія, стр. 7—12,

человѣческаго характера. При каждомъ отдѣльномъ актѣ исполненія чужой воли, конечно, можетъ не быть разумной отчетливости дѣйствія; но самое подчиненіе чужой волѣ, желаніе исполнять ее, всегда основывается на предварительномъ, болѣе или менѣе ясномъ сознаніи справедливости и законности повиновенія. Такое сознаніе, хотя крайне слабое, мы найдемъ даже у дитяти; не насиліе его воли, а любовь къ матери, темное сознаніе ея любви служатъ основою его, такъ называемой, „автоматической“ дѣятельности.

Авторитетъ. „Авторитетъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить... для утвержденія положенія, неподлежащаго человѣческому изслѣдованію“. Но какъ же быть съ религіознымъ авторитетомъ, когда тайны вѣры, недоступныя человѣческому изслѣдованію, принимаются по довѣрію къ святости и высокому нравственному достоинству лицъ, излагающихъ ученіе отъ имени Божія?... Называя подчиненіе авторитетамъ слѣпымъ и неразумнымъ подчиненіемъ, авторъ статьи замѣчаетъ: „подобное же отношеніе (т. е. слѣпаго подчиненія) мы можемъ принять относительно сочиненія, когда по преданію считаемъ безусловно истиннымъ, прекраснымъ и благимъ все, въ немъ заключающееся; это обожаніе вещи, идолопоклонство въ самомъ тѣсномъ его значеніи“. Но какъ же быть съ сочиненіемъ, содержащимъ изложеніе Откровеннаго ученія, съ Библіею, въ которой очень многіе находятъ все безусловно истиннымъ, прекраснымъ и благимъ? Неужели вѣра въ Св. Писаніе есть обожаніе вещи, идолопоклонство?... На эти вопросы не даетъ яснаго, прямаго отвѣта авторъ статьи. А прямой отвѣтъ необходимъ; съ одной стороны, въ статьѣ объ авторитетѣ самый существенный вопросъ — объ авторитетѣ религіозной вѣры; обойти его, игнорировать его нѣтъ возможности. Съ другой стороны, читателю можетъ представиться, что выставленныя нами положенія имѣютъ безусловный смыслъ, — относятся къ религіи и къ Библіи такъ же, какъ и къ другимъ авторитетамъ. Если это—недоразумѣніе, то его нужно было имѣть въ виду и предотвратить яснымъ раскрытіемъ дѣла; если же читатель правъ, его догадка вѣрна, — то зачѣмъ не сказать прямо, почему авторитетъ религіи не можетъ быть допущенъ разумомъ?

Адъ. (Томъ II). Въ этой статьѣ, кромѣ подробнаго изло-

женія вѣрованій различныхъ народовъ о загробной жизни, находимъ и разсужденіе о происхожденіи и значеніи вѣры въ безсмертіе души. Вотъ какъ объясняется происхожденіе этой вѣры: „человѣку весьма трудно остановиться на представленіи о началѣ и концѣ какого нибудь существованія. Пока онъ помнитъ отсутствующій предметъ, послѣдній существуетъ для его мысли... Между предметами, исчезавшими около человѣка, были и люди. Къ нимъ скорѣе всего другаго человѣкъ прилагалъ требованія непрерывности существованія. Онъ ихъ любилъ или ненавидѣлъ, помнилъ долѣе всего остальнаго, и потому, пока помнилъ, допускалъ ихъ существованіе; они для него были послѣ ихъ смерти невидимы, скрывались, были гдѣ нибудь далеко, но тѣмъ не менѣе существовали. Съ ихъ существованіемъ связано было удержаніе прежней формы; но въ памяти образы блѣднѣютъ, поэтому и форма умершихъ должна была, въ системѣ миѳовъ о смерти, быть менѣе видна, чѣмъ при жизни; она должна была получить туманность, прозрачность, проницаемость, которая осталась за привидѣніями. Вопросъ о жилищѣ душъ послѣ смерти привелъ къ представленію ада“. Но всѣ подобныя понятія, основанныя на „требованіи непрерывности, присущемъ человѣческой мысли“, принадлежатъ еще не развитымъ обществамъ; „въ послѣдствіи, въ періодъ научной критики, человѣкъ становится на сторожѣ противъ подобныхъ представленій и видитъ въ ихъ согласіи съ его психологическими требованіями аргументъ противъ ихъ реальности“.

Итакъ, не только различныя миѳическія представленія объ адѣ, но и самое понятіе о загробной жизни объявляется неимѣющимъ реальности предъ судомъ научной критики; но авторъ статьи по видимому не очень силенъ въ этой критикѣ, потому что въ защиту своего мнѣнія приводитъ такой психологическій фактъ, который при ближайшемъ анализѣ оказывается говорящимъ противъ него.

Дѣйствительно фактъ, на который ссылается авторъ статьи, для объясненія происхожденія вѣры въ загробную жизнь, самъ по себѣ вѣренъ. Въ человѣкѣ замѣчается то явленіе, что для него очень трудно, почти невозможно представить себя несуществующимъ, онъ можетъ теоретически отрицать свое существованіе послѣ смерти, но тѣмъ не менѣе его сознаніе

не можетъ представить чистаго небытія нашего *я;* въ самой мысли о несуществованіи своемъ онъ все таки представляетъ *себя* несуществующимъ,—не можетъ отрѣшиться отъ своего *я*. Такое неискоренимое сознаніе продолжаемости нашего личнаго *я* невольно и довольно ясно выступаетъ даже въ тѣхъ системахъ, въ которыхъ теоретически отрицается самостоятельность личности и признается уничтоженіе нашего *я* въ абсолютномъ. „Едвали бы, справедливо замѣчаетъ Шеллингъ, какой либо мечтатель могъ удовлетвориться мыслію о поглощеніи себя въ безднѣ Божества, если бы онъ не поставлялъ всегда на мѣстѣ Божества свое собственное *я*. Едва ли мистикъ могъ допустить мысль о своемъ уничтоженіи въ Богѣ, если бы онъ не мыслилъ постоянно, какъ субстратъ уничтоженія, опять свое собственное *я*. Эта необходимость повсюду мыслить самаго себя, выручавшая многихъ мечтателей, выручала и Спинозу. Въ то время, какъ онъ созерцалъ себя уничтожившимся въ абсолютномъ объектѣ, онъ созерцалъ однакожъ *самаго себя*, онъ не могъ мыслить себя уничтожившимся, не мысля въ тоже время себя существующимъ“ *).

Такимъ образомъ въ человѣческой душѣ дѣйствительно есть „требованіе непрерывности“, какъ называетъ его авторъ статьи; относясь ближе всего и непосредственно къ нашему собственному *я*, оно переносится за тѣмъ и на другихъ людей; въ насъ есть требованіе—не только себя, но и ихъ представлять существующими.

Отъ чего происходитъ это требованіе? Какой смыслъ его и значеніе? Не вдумываясь долго въ этотъ характеристическій фактъ душевной жизни, авторъ статьи смѣшиваетъ его съ простымъ дѣйствіемъ памяти; пока человѣкъ помнитъ отсутствующій предметъ, послѣдній существуетъ для его мысли;—пока онъ помнитъ умершихъ людей, они существуютъ для него. Но авторъ статьи забываетъ, что въ памятованіи объ изчезнувшемъ предметѣ, этотъ предметъ, какъ и самъ онъ говоритъ, существуетъ *только для мысли* человѣка; то есть, онъ помнитъ, что этотъ предметъ дѣйствительно былъ, но теперь его *нѣтъ*, онъ существуетъ только для мысли, въ представленіи, а не на самомъ дѣлѣ. Одинъ сумасшедшій станетъ представлять изчезнувшіе предметы, о которыхъ онъ помнитъ

*) Briefe über Dogm. und Kritik. 8 Brief. S. 167.

и пока помнитъ, существующими внѣ его, реально. Такъ дѣйствуетъ память; между тѣмъ въ вѣрованіи въ загробную жизнь человѣкъ умершій существуетъ не только для памяти, въ представленіи, но признается нами дѣйствительно существующимъ. Очевидно, что между двумя психологическими фактами,—дѣйствіемъ памяти и требованіемъ непрерывности бытія, которые почитаются авторомъ статьи тождественными, нѣтъ никакого сродства. Въ памятованіи о предметѣ изчезнувшемъ мы не представляемъ его реально существующимъ внѣ насъ, а въ вѣрованіи въ безсмертіе представляемъ лица, изчезнувшія на на землѣ, именно существующими. Кромѣ того, положимъ даже, что представленіе умершихъ лицъ существующими есть простое дѣйствіе памяти; какъ объяснить тотъ психическій фактъ, что мы и себя самихъ представляемъ существующими послѣ смерти? Далѣе, почему представляемъ себя существующими именно послѣ смерти, а не прежде рожденія, такъ что требованіе непрерывности бытія относится только къ будущему, а не къ прошедшему? На эти вопросы едва ли отвѣтитъ психологія автора статьи, объясняющая вѣру въ жизнь загробную простымъ дѣйствіемъ памяти. Не излишнимъ считаемъ замѣтить и то, что вѣра въ безсмертіе потому уже не можетъ быть однимъ изъ феноменовъ памяти, что она составляетъ принадлежность разумной человѣческой природы. Память есть и у животныхъ: но у нихъ нѣтъ „требованія непрерывности существованія“ и стремленія представлять предметы, о которыхъ они помнятъ, реально существующими внѣ ихъ; только въ одномъ человѣкѣ есть неискоренимое стремленіе мыслить себя и подобныхъ себѣ существующими послѣ смерти.

Все это показываетъ, что требованіе непрерывности существованія не есть обманчивый феноменъ памяти, но одно изъ существенныхъ выраженій разумной человѣческой природы; оно есть внутреннее, неизгладимое самосознаніе души о своемъ дѣйствительномъ свойствѣ; оно есть одно изъ обнаруженій существующей въ нашемъ духѣ идеи безсмертія и не можетъ быть объяснено изъ другихъ какихъ либо источниковъ. Эта-то, существенно принадлежащая разумной природѣ человѣка, идея безсмертія и требуетъ, чтобы онъ представлялъ и себя и другихъ непрерывно-существующими, — не только въ продолженіе земнаго бытія, но и послѣ смерти тѣла.

Такимъ образомъ психическій фактъ, указанный авторомъ статьи объ адѣ, при внимательномъ анализѣ его, приводитъ совершенно къ иному заключенію, чѣмъ то, какое выводится въ статьѣ; онъ служитъ подтвержденіемъ истины безсмертія, а не отрицаніемъ ея. Въ согласіи вѣры въ безсмертіе съ психологическими требованіями истинно научная критика должна видѣть аргументъ въ пользу, а не противъ ея реальности.

Что касается до чувственныхъ представленій о загробной жизни, разнообразіе которыхъ и многочисленность, повидимому, приводятся авторомъ статьи съ тою цѣлію, чтобы выставить на первомъ планѣ участіе фантазіи въ ихъ образованіи и тѣмъ поколебать значеніе вѣры въ безсмертіе, то замѣтимъ только то, что было бы не философскимъ дѣломъ смѣшивать и отождествлять мысль и ея выраженіе, сущность дѣла и его изложеніе. Разнообразіе и неудовлетворительность чувственныхъ представленій о загробной жизни у различныхъ народовъ, отъ чего бы онѣ ни происходили, нисколько не колеблютъ основнаго убѣжденія, заключающагося въ нихъ. Одна и та же идея, по различію степени образованія лицъ, усвоивающихъ ее, по различію мѣстныхъ историческихъ и этнографическихъ условій, можетъ выражаться въ различныхъ формахъ, особенно когда эти формы получаютъ характеръ поэтическій; но самая идея ни сколько не теряетъ отъ этого въ своемъ значеніи: дѣло разума не судить объ ней по ея временнымъ и мѣстнымъ оболочкамъ, но представить ее въ истинномъ, соотвѣтствующемъ образѣ, изъ сферы чувственнаго *представленія* и поэзіи перевести ее въ сферу разумнаго *понятія*.

Акцидентъ (томъ II). „Для теистовъ міръ есть акцидентъ Бога“. Авторъ статьи невѣрно понимаетъ или сущность теизма или смыслъ, какой соединяется въ системахъ, признающихъ личность Божества, съ словомъ *акцидентъ*. Теизмъ тѣмъ и отличается отъ пантеизма, что признаетъ Божество существомъ личнымъ и отдѣльнымъ отъ міра по природѣ, а міръ не акцидентомъ его, не случайнымъ видоизмѣненіемъ или принадлежностію природы божественной, но свободнымъ и разумнымъ *твореніемъ* Божества, имѣющимъ самостоятельное бытіе, не смотря на свою зависимость отъ Творца.

Амазонки (томъ IV): „Астральныя и метеорологическія

явленія всего сильнѣе дѣйствовали на первобытное человѣчество, возбуждая въ немъ то чувство ужаса и благоговѣнія, которое повело къ созданію религій"... Старая, давно извѣстная теорія! Еще Лукрецій говорилъ: timor primos fecit deos. Нельзя довольно надивиться живучести нѣкоторыхъ мнѣній, легковѣрію, съ какимъ онѣ принимаются, и потомъ смѣлости, съ какою выдаются за результаты новѣйшей науки! Между тѣмъ, не много нужно внимательности, чтобы увидѣть въ представленномъ нами мнѣніи внутреннее противорѣчіе,—увидѣть, что между причиною — страхомъ и предполагаемымъ слѣдствіемъ,—религіею нѣтъ ни малѣйшей логической связи. Положимъ, что астральныя и метеорологическія явленія природы сильнѣе дѣйствовали на первобытнаго человѣка; положимъ, онѣ должны были возбуждать ужасъ; но какимъ образомъ и почему въ тоже время онѣ должны были возбуждать благоговѣніе и вести къ созданію религій, — это рѣшительно непонятно. Совершенно непонятно, почему человѣкъ, испугавшись извѣстнаго предмета, долженъ былъ почувствовать къ нему не только страхъ, но и *благоговѣніе* предъ нимъ, т. е. какимъ образомъ изъ простаго страха могло возникнуть религіозное отношеніе къ предмету страха. Страхъ предъ грозными явленіями природы чувствуютъ и животныя, и еще сильнѣе, чѣмъ человѣкъ; но отъ чего же онъ не переходитъ у нихъ въ благоговѣніе, въ религію? Страхъ и теперь чувствуетъ человѣкъ при многихъ необычайныхъ явленіяхъ природы, при встрѣчѣ съ опасными предметами, но ни предъ однимъ изъ нихъ и развитый и не развитый человѣкъ не преклоняется съ благоговѣніемъ, не дѣлаетъ его предметомъ религіознаго почитанія. Конечно, въ основѣ разсматриваемой нами теоріи происхожденія религіи лежитъ хотя частный, но дѣйствительный фактъ изъ исторіи религіи,—именно, что у нѣкоторыхъ дикихъ и очень неразвитыхъ племенъ религіозное чувство большею частію выражается въ видѣ страха предъ существами, почитаемыми за боговъ, и что эти существа представляются въ чертахъ грозныхъ, заимствованныхъ изъ грозныхъ явленій природы. Но, съ одной стороны, подобное выраженіе религіознаго чувства есть явленіе далеко не всеобщее и не первоначальное; оно есть слѣдствіе упадка и искаженія религіи. Съ другой, чувство религіознаго страха есть нѣчто

совершенно иное, чѣмъ ощущеніе обыкновеннаго страха предъ грозными явленіями природы; первое вовсе не однородно съ послѣднимъ. Въ страхѣ религіозномъ выражается сознаніе высшей, невидимой Силы, управляющей природою и ея явленіями; въ обыкновенномъ страхѣ нѣтъ ничего, кромѣ инстинктивнаго сознанія личной опасности. По этому религіозный страхъ чувствуется не предъ явленіями природы, какъ таковыми (бурею, солнечнымъ затмѣніемъ, громомъ и проч.), но предъ высшимъ ихъ Существомъ, котораго дѣйствіями онѣ почитаются. Откуда же теперь это новое понятіе *Существа*, производящаго явленія природы и властвующаго надъ ними? Откуда это понятіе, измѣняющее страхъ въ благоговѣніе и служащее основою, хотя грубой и не совершенной, но тѣмъ не менѣе отличной отъ простаго ощущенія физическаго страха, религіи? Явленія природы сами по себѣ, какъ бы грозны онѣ ни были, не могли бы образовать въ душѣ человѣка этого понятія, если бы въ немъ уже не находилось предварительно побужденія къ образованію его. Если въ человѣкѣ уже есть, хотя темная, идея о Существѣ высочайшемъ, болѣе могущественномъ, чѣмъ онъ, то очень можетъ быть, что, при неразвитости ума и отупѣніи нравственнаго чувства, пораженный грозными явленіями природы и ея силами, онъ къ этимъ именно явленіямъ и силамъ отнесетъ то понятіе о бытіи Высочайшемъ, которое находится въ его умѣ. Но если бы въ немъ не было никакого ощущенія бытія высшей его, невидимой Силы, если бы не было, покрайней мѣрѣ, побужденія искать ее въ природѣ, то никакія явленія ея, самыя поразительныя, не могли бы вызвать понятія о Богѣ въ его умѣ. Страхъ остался бы обыкновеннымъ страхомъ, произвелъ бы пожалуй сознаніе безпомощности и зависимости отъ природы, но не вызвалъ бы представленія о Существѣ, владычествующемъ надъ явленіями природы.

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

ніемъ ея. Пусть, какъ говоритъ Лукрецій и какъ думаютъ его новѣйшіе послѣдователи, страхъ произвелъ первыхъ боговъ; что же произвело религію въ послѣдствіи, когда этотъ дѣтскій страхъ разсѣялся? Какимъ образомъ заблужденіе неразумія и безпомощности первыхъ людей распространилось повсюду и удержалось навсегда, когда съ развитіемъ наукъ, искусствъ, гражданственности исчезло чувство боязливаго страха предъ явленіями природы? Если бы чувство страха повело, какъ говоритъ авторъ разсматриваемой нами статьи, „къ созданію религій“; то это созданіе давно бы разрушилось, не оставивъ послѣ себя и слѣда.

Амулетъ (т. IV). Въ этой статьѣ мы опять встрѣчаемся съ теоріею происхожденія религіи; по направленію эта теорія сходна съ предъидущею и отличается отъ ней, кромѣ нѣкоторой полноты развитія, только тѣмъ, что не одинъ страхъ, но и благотворное дѣйствіе явленій и предметовъ природы почитаетъ источникомъ религіи. Вотъ основныя мысли этой теоріи:

„Первыя отношенія человѣка къ природѣ были отношенія слабаго, безсмысленнаго животнаго къ преобладающей силѣ“. Весь преданный своимъ животнымъ потребностямъ, человѣкъ или наслаждался дарами природы, или „подчинялся въ апатическомъ отчаяніи ея губительнымъ дѣйствіямъ“. Съ теченіемъ времени, „съ развитіемъ памяти въ поколѣніяхъ“, человѣкъ сталъ различать въ природѣ предметы благопріятные для него и опасные. „Но неразвитому человѣку благопріятные и опасные предметы представляются не иначе, какъ желающіе ему добра или зла“. Тогда всѣ предметы природы оживились для человѣка его жизнью, стали думать и чувствовать, какъ онъ. Природа сдѣлалась собраніемъ его друзей и недруговъ. Первыхъ слѣдовало поблагодарить и удержать друзьями, вторыхъ умилостивить. Явился *фетишизмъ* съ различными обрядами поклоненія, съ простѣйшими жертвами и т. д. Но это было еще отношеніе подчиненія человѣка къ природѣ. Явилась мысль, нельзя ли *заставить* предметы природы быть благопріятными человѣку? Нельзя ли сдѣлать ихъ изъ могущественныхъ друзей покорными союзниками, или даже рабами воли человѣка? „Это повело, съ одной стороны, къ *колдовству*..., съ другой, обратило фетиши, которымъ *покланялись*,

въ *амулеты*, которые *служили* человѣку для извѣстной цѣли...". Затѣмъ, „отъ предположенія, что всѣ предметы оживлены, человѣчество во многихъ мѣстахъ перешло къ вѣрованію, что предметы сами мертвы, но природа наполнена безчисленнымъ множествомъ невидимыхъ существъ, духовъ, которые дѣлаютъ все въ этомъ мірѣ (духи, демоны)". На этой степени религіи амулеты видоизмѣняются въ *талисманы*—въ предметы, въ которыхъ сила колдовства заключала какого либо духа, какъ въ темницу, и которымъ поэтому приписывалась сверхъестественная сила. Наконецъ, изъ демоновъ люди создали боговъ и замѣчательныя лица исторіи или сказочнаго происхожденія обратили въ демоновъ (изъ демоновъ опять въ демоновъ?), полубоговъ, святыхъ, угодниковъ". На этой ступени амулетами сдѣлались вещи, служившія при богослуженіи этимъ лицамъ, остатки ихъ тѣла, платья и т. п.

Отсюда видно, что вѣра въ амулеты можетъ въ различныхъ формахъ сохраняться на всѣхъ степеняхъ религіи. „Между тѣмъ, какъ для меньшинства человѣческое вѣрованіе въ амулеты было переходною степенью, для большинства оно осталось до нашего времени основнымъ міросозерцаніемъ, измѣняющимся лишь въ частныхъ формахъ своего проявленія". Вѣра въ амулеты существуетъ повсюду отъ береговъ Ганга до Компостеллы въ Испаніи. „У насъ, въ Россіи также безпрестанно можно встрѣтить подобныя явленія вѣры въ амулеты (см. чудотворныя вещи, Иванъ Яковлевичъ и т. под.), особенно распространенныя въ иныхъ мѣстахъ (см. Воронежъ)".

Вся эта теорія—родъ произвольныхъ положеній, въ развитіи которыхъ самоувѣренность и рѣшительность тона замѣняетъ для читателя отсутствіе доказательствъ; авось читатель невольно подумаетъ: не можетъ же быть, чтобы тотъ, кто говоритъ съ такою рѣшительностію и такимъ докторальнымъ тономъ, не имѣлъ какихъ нибудь основаній своихъ мнѣній; онъ только почему нибудь не счелъ нужнымъ открывать ихъ читателю!

А между тѣмъ этихъ-то основаній на самомъ дѣлѣ вовсе нѣтъ.

„Первыя отношенія человѣка къ природѣ были отношенія слабаго безсмысленнаго животнаго къ преобладающей силѣ". Вѣроятно онъ и ходилъ, какъ безсмысленное животное, на

четверенькахъ, какъ думалъ Руссо?... Но чѣмъ гг. В. Х. и П. Л. докажутъ свое мнѣніе о первобытномъ состояніи человѣка? Исторія для нихъ безмолвна; очевидно, что бытописаніе Моисея, которое одно можетъ служить источникомъ для познанія жизни первыхъ людей, для нихъ не имѣетъ никакого значенія и достовѣрности. Остается прибѣгнуть къ сомнительнымъ аналогіямъ; отъ нѣкоторыхъ явленій въ настоящемъ состояніи рода человѣческаго заключать къ отдаленнѣйшему прошедшему. Гдѣ же они найдутъ эту аналогію? Скажутъ ли, что дикія племена отображаютъ собою состояніе первобытнаго человѣчества, что первые люди находились въ такомъ же точно, если не худшемъ, состояніи, въ какомъ находятся теперь самые дикіе народы? Но чѣмъ они докажутъ, что народы дикіе суть народы первобытные, а не выродившіеся? Далѣе, гдѣ и у какихъ народовъ они найдутъ состояніе безсмысленнаго животнаго? У самыхъ грубыхъ племенъ мы находимъ даръ слова, религіозныя вѣрованія и такія отношенія къ природѣ, въ которыхъ проявляется не животная страдательность, но начало дѣятельнаго господства надъ природою; дикарь строитъ шалашъ, дѣлаетъ стрѣлы, покрываетъ свое тѣло одеждою отъ непогоды, варитъ пищу и т. п., всего этого не дѣлаетъ безсмысленное животное. Скажутъ ли намъ, что состояніе безсмысленнаго и безпомощнаго дѣтства есть отображеніе такого же состоянія дѣтства рода человѣческаго? Но смѣшивать дѣтство, какъ извѣстный возрастъ каждаго человѣка, съ дѣтствомъ человѣчества значитъ играть словами и сравненію, во многихъ отношеніяхъ, конечно, вѣрному, придавать буквальный смыслъ. Если бы родъ человѣческій въ началѣ былъ по умственному развитію тоже, что дитя въ ранній періодъ своего существованія, то онъ не могъ бы и существовать. Дитя можетъ существовать и развиваться только при помощи родителей и воспитателей; предоставленное самому себѣ, пока не развился разумъ, оно неминуемо погибнетъ. Творецъ не далъ человѣку, какъ другимъ животнымъ, инстинктовъ и организаціи, которая могла бы сама по себѣ упрочить его существованіе на землѣ. Въ замѣнъ этого ему данъ разумъ; человѣкъ можетъ существовать на землѣ только какъ человѣкъ, то есть какъ существо разумное, способное къ общественности, религіи, наукѣ и пр. Какъ безсмысленное животное, онъ не

могъ существовать на первыхъ порахъ своего историческаго бытія точно также, какъ не можетъ и теперь.

Происхожденіе религіи авторы статьи объясняютъ такъ, что съ развитіемъ памяти въ поколѣніяхъ (значитъ, въ началѣ у человѣка не было и памяти?!) человѣкъ между предметами природы сталъ отличать благопріятные и опасные; первые, по неразвитости своей, сталъ почитать желающими ему добра, послѣдніе—желающими зла; первые сталъ благодарить, вторые умилостивлять,—тѣмъ и другимъ покланяться. Какъ легко и просто объясняется происхожденіе религіи! А между тѣмъ, при нѣсколько усиленномъ вниманіи, оказывается, что эта мнимая легкость и простота не есть признакъ ясности и отчетливости, хотя бы то и невѣрной мысли, но слѣдствіе крайней спутанности мышленія.

Человѣкъ, отличивъ благопріятные и опасные предметы, оживотворяетъ ихъ своею жизнію, представляетъ ихъ желающими себѣ добра и зла. Всѣ ли предметы или только нѣкоторые? Очевидно, не всѣ; и въ настоящее время много неразвитыхъ людей, много дѣтей,—но ни одинъ изъ нихъ не вздумаетъ оживотворять, олицетворять для себя *всѣхъ* предметовъ, которые имѣютъ къ нему благопріятное или неблагопріятное отношеніе. Самый грубый дикарь не скажетъ, что *каждое* дерево, плодами котораго онъ питается, *каждая* пещера, въ которой онъ находитъ кровъ, *каждая* рыба, которую онъ ѣстъ и пр. живутъ его жизнію, желаютъ ему добра и т. под. Если онъ въ своихъ религіозныхъ представленіяхъ и оживляетъ какой либо предметъ, то только одинъ изъ ряда другихъ, вообще только нѣкоторые, немногіе предметы. Отсюда уже очевидно, что даже въ самыхъ низшихъ ступеняхъ религіозной жизни не простое благопріятное или неблагопріятное отношеніе предметовъ вызываетъ стремленіе почитать ихъ живыми, имѣющими *силу* дѣлать добро и зло, но напротивъ какое-то внутреннее, независимое отъ внѣшнихъ вліяній, побужденіе заставляетъ человѣка искать въ природѣ чего-то высшаго *обыкновенныхъ* предметовъ природы, изъ многихъ однородныхъ предметовъ избрать нѣкоторые и приписывать имъ особенныя свойства и силы. Само собою разумѣется, это исканіе въ народѣ, умственно и нравственно униженномъ, можетъ быть и обманчивымъ; человѣкъ ищетъ

въ природѣ между ея предметами того, что выше природы, и не находя между дѣйствительными предметами такого, который бы соотвѣтствовалъ смутно представляющейся его уму идеѣ Существа высочайшаго, онъ приписываетъ при помощи своей фантазіи *нѣкоторымъ* предметамъ такія свойства, которыхъ они не имѣютъ. Вотъ источникъ олицетворенія и оживленія человѣкомъ нѣкоторыхъ предметовъ природы; онъ—не въ природѣ и ея отношеніяхъ къ человѣку, а въ духѣ человѣческомъ, ищущемъ въ природѣ Существа высшаго природы.

Далѣе, положимъ, въ человѣкѣ неразвитомъ есть стремленіе, необъяснимое для авторовъ статьи, олицетворять всѣ благопріятно или неблагопріятно дѣйствующіе на него предметы природы, представлять ихъ мыслящими, чувствующими, желающими ему добра или зла и проч. Откуда явится у него новое желаніе—покланяться имъ, какъ существамъ высшимъ, какъ богамъ,— обоготворять ихъ? Почитая ихъ существами живущими, чувствующими, *какъ онъ* самъ (антропоморфизируя ихъ), человѣкъ и относился бы къ нимъ точно также, какъ къ человѣку,—то есть къ враждебнымъ враждебно, къ благопріятнымъ хорошо. Онъ, подобно дитяти, билъ бы камень, о который ушибся, предполагая, что онъ чувствуетъ, разговаривалъ бы съ любимымъ животнымъ, предполагая, что оно понимаетъ, и—*только*. Но какимъ образомъ изъ дѣтскаго олицетворенія предметовъ (предположимъ даже, что оно было столь всеобщимъ явленіемъ, какъ предполагается въ статьѣ) могло произойти обожаніе предметовъ, рѣшительно непонятно!

Наконецъ, если бы стремленіе обоготворять предметы, умилостивлять ихъ, приносить жертвы, происходило не изъ внутренняго, сокровеннаго источника, хотя возмущеннаго въ своей чистотѣ, а изъ простаго побужденія относиться съ благодарностію или страхомъ къ благодѣтельнымъ или вреднымъ олицетвореннымъ предметамъ природы, то человѣкъ скорѣе всего и ближе всего сталъ бы покланяться подобнымъ себѣ, почитать богомъ своего друга или врага, приносить жертвы имъ, а не предметамъ природы, къ которымъ онъ только переноситъ человѣческія свойства. Но этого не бываетъ на самомъ дѣлѣ. Дикарь обращается съ религіознымъ почитаніемъ не къ себѣ и не къ подобнымъ себѣ (онъ смутно чувствуетъ, что то, чего онъ ищетъ въ религіи, должно быть выше и

сильнѣе человѣка), но къ предметамъ природы, и притомъ не къ каждому благопріятному или опасному, но только къ нѣкоторымъ, избраннымъ имъ по *внутреннимъ* побужденіямъ: не потому, что эти предметы почитаетъ онъ мыслящими и чувствующими, какъ онъ, но потому, что предполагаетъ въ нихъ присутствіе высшей, не человѣческой, чудесной силы. Откуда же это новое понятіе высшей *силы*, самое понятіе *чудеснаго* дѣйствія? Ничто въ природѣ не могло бы дать такого понятія о высшемъ природы и человѣка, о сверхъестественномъ, если бы въ самомъ человѣкѣ не было предварительно идеи высочайшаго Существа.

Эта-то составляющая общее достояніе всѣхъ людей, какъ неразвитыхъ, такъ и развитыхъ, идея, а не какое-то безпричинное перенесеніе на внѣшніе предметы человѣческихъ свойствъ и служитъ основаніемъ религій. Безъ нея невозможно объяснить происхожденія самыхъ искаженныхъ, самыхъ грубыхъ формъ религіи; въ религіозномъ почитаніи предметовъ природы выражается не простое чувство благодарности или опасенія, но смутное сознаніе присутствія въ природѣ высшей, невидимой силы, властвующей надъ природою и человѣкомъ.

Разсматривая теорію происхожденія религіи, излагаемую авторами статьи объ амулетѣ, мы имѣли въ виду только тѣ факты, которые они намъ представляли, и показали, что *даже эти* факты не могутъ говорить въ ихъ пользу. Для внимательнаго читателя нѣтъ нужды замѣчать, что эти факты выбраны изъ исторіи религій односторонне и подъ вліяніемъ предзанятой мысли. Авторы статьи предполагаютъ несомнѣннымъ, что религія шла отъ самыхъ грубыхъ начатковъ къ совершенству, что фетишизмъ есть первая форма религіи; но есть другое, освященное авторитетомъ христіанской вѣры, ученіе, что первоначальная религія была религія чистая и совершенная, что въ сравненіи съ нею развитіе и размноженіе религій языческихъ было постепеннымъ упадкомъ. Почему авторы ни слова не упомянули объ этомъ мнѣніи и о той точкѣ зрѣнія, съ какой смотритъ на язычество и его различныя религіозныя вѣрованія христіанство? Они не могли не знать, что ихъ мнѣніе не есть единственное „научное“ мнѣніе; неужели же, совершенно умалчивая о мнѣніи противоположномъ,

они тѣмъ думали укрѣпить собственное, опасаясь, что и простое сопоставленіе двухъ мнѣній ослабитъ въ душѣ читателя силу ихъ теоріи?

Какъ безъ предположенія присущей уму человѣка религіозной идеи, не можетъ быть объяснено даже такое искаженное проявленіе религіознаго чувства, какъ наприм. обожаніе фетишей; такъ точно безъ этой идеи не могутъ быть объяснены и другія явленія языческой религіи, которыя въ статьѣ почитаются нормальнымъ развитіемъ общаго начала религій,— олицетворенія предметовъ и дѣйствій природы. Авторамъ статьи хочется показать законосообразное, естественное развитіе главныхъ религіозныхъ формъ одна изъ другой; но на самомъ дѣлѣ они предлагаютъ рядъ фактовъ, неимѣющихъ между собою никакой внутренней связи. Сначала господствовалъ фетишизмъ; затѣмъ „явилась мысль“, нельзя ли заставить предметы природы быть благопріятными человѣку—произошло колдовство и амулеты; затѣмъ, отъ предположенія оживленности предметовъ, человѣчество „перешло“ къ обожанію духовъ, демоновъ; за тѣмъ изъ демоновъ люди „создали боговъ“ и пр. Какъ легко все это сказать, и какъ трудно доказать и найти связь между этими явленіями! Легко сказать: у людей „явилась мысль“ перемѣнить фетиши на амулеты, и перемѣнили; затѣмъ рѣшили „создать“ боговъ, и создали. Но какъ и почему у нихъ явилась та или другая мысль, отъ чего они задумали и создали,—на всѣ эти вопросы не отвѣчаетъ, да едва ли и можетъ отвѣтить статья. Она представляетъ ничѣмъ несвязанный рядъ положеній, и только.

Между тѣмъ тѣже самые факты изъ исторіи языческихъ религій, которые представляются, съ точки зрѣнія разсматриваемой нами теоріи, дѣломъ какого-то безсмысленнаго произвола со стороны человѣка, получаютъ смыслъ и связь, какъ скоро признается самобытность религіозной идеи. Какъ скоро въ человѣкѣ есть врожденное стремленіе къ сверхчувственному, болѣе или менѣе ясное сознаніе, что выше міра есть Существо живое, личное, всесовершенное, то очень не трудно объяснить, что человѣкъ, предоставленный самому себѣ, отторгшійся отъ живаго общенія съ Богомъ, будетъ, не смотря на свои усилія, заблуждаться въ исканіи Божества, но вмѣстѣ часто и сознавать свое заблужденіе. Отсюда разнообразіе язы-

ческихъ религій и смѣна ихъ одна другою; истина едина, заблужденіе ходитъ тысячью путями. Это разнообразіе условливается различными мѣстными историческими и этнографическими условіями, а болѣе всего степенью умственнаго и нравственнаго развитія человѣчества. Такъ какъ язычество явилось въ слѣдствіе отторженія человѣка отъ Бога, то естественно, что человѣкъ, не ощущая и не созерцая самаго Божества, но вмѣстѣ имѣя стремленіе къ Нему, будетъ искать Его не тамъ, гдѣ должно, — обратится къ природѣ. Отсюда, по множеству предметовъ природы,—язычество должно явиться многобожіемъ, а по ихъ чувственно органическому характеру,— представленіемъ Божества въ чувственномъ видѣ...

Но довольно о теоріи происхожденія религіи изъ олицетворенія предметовъ природы; съ этою теоріею въ нѣсколько измѣненномъ видѣ мы еще встрѣтимся. Что сказать о приложеніи этой теоріи къ объясненію современнаго религіознаго состоянія людей,—о томъ, что вѣра въ амулеты и теперь распространена въ большинствѣ людей, что и среди христіанъ, такія напр. явленія, какъ почитаніе останковъ священныхъ лицъ, вѣра въ чудотворныя исцѣленія молитвами пророковъ, схимниковъ и т. под., однородны съ вѣрованіемъ въ фетишей, въ амулеты, въ талисманы?

Намъ кажется, что здѣсь авторами статьи нѣсколько забыто простое правило логики: не судить о тождествѣ предметовъ по внѣшнимъ случайнымъ признакамъ сходства. Изъ того напр., что въ язычествѣ почитались „изображенія лицъ миѳа“ т. е. идолы, а въ христіанствѣ почитаются изображенія Пречистой Дѣвы и креста,—не слѣдуетъ того, чтобы эти явленія были тождественныя по существу и цѣли. Изъ того, что на берегахъ Ганга покланяются мнимымъ останкамъ Будды, не слѣдуетъ, чтобы поклоненіе останкамъ святыхъ въ Компостеллѣ (апостола Іакова) и въ Воронежѣ было одно и тоже почитаніе амулетовъ... Въ противномъ случаѣ, по пріему умозаключенія авторовъ, можно бы заключать и такъ: „этотъ домъ и этотъ домъ снаружи похожи одинъ на другой; слѣдовательно и внутреннее расположеніе и убранство комнатъ одно и тоже; на розѣ есть шипы, на тернѣ есть шины, слѣдовательно, тернъ и роза одно и то же; въ Гангѣ есть рыба, въ рѣкѣ Воронежѣ есть рыба; слѣдовательно Гангъ и Воронежъ одна и та же рѣка и пр.

Съ подобными пріемами мышленія довольно затруднительно строить научную теорію религіи; для этого нужно вникать во внутренній смыслъ и значеніе явленій, а не довольствоваться наблюденіемъ случайныхъ наружныхъ сходствъ и на основаніи ихъ составлять поверхностныя аналогіи. Внѣшнія формы религіознаго почитанія, какъ представленіе понятій въ чувственной формѣ, по единству человѣческой природы, могутъ быть однѣ и тѣ же у различныхъ народовъ, въ различныя времена; но самыя понятія бываютъ очень различны. Потому, если бы авторы статьи, нами разсматриваемой, обратили хотя самое малое вниманіе на сущность и духъ христіанскаго почитанія святыхъ лицъ, мощей, предметовъ, иконъ; то они не рѣшились бы съ оскорбленіемъ религіознаго чувства своихъ читателей, по крайней мѣрѣ огромнаго большинства ихъ, приравнивать досточтимые ими предметы къ амулетамъ и талисманамъ. По ихъ собственному сознанію, вѣра въ амулеты происходитъ изъ желанія „заставить“ извѣстный предметъ природы быть благопріятнымъ; обладающій амулетомъ или талисманомъ думаетъ, что онъ „обладаетъ“ заключенною въ немъ силою, порабощаетъ духа природы, связаннаго съ этимъ талисманомъ. Но можемъ ли найти что̀ нибудь подобное въ христіанскомъ почитаніи мощей, иконъ, святыхъ? Христіанинъ съ вѣрою покланяется имъ и почитаетъ ихъ, вовсе не думая, что одно только обладаніе имъ достаточно, чтобы сообщить ему необходимую помощь божественную; онъ знаетъ также и то, что источникъ этой помощи не въ этихъ предметахъ, самихъ по себѣ, но въ единомъ Богѣ, орудіями благодатной силы Котораго могутъ служить какъ избранныя лица, такъ и священные предметы.

Скажутъ: въ статьѣ имѣлись въ виду суевѣрія, а не истинное религіозное почитаніе священныхъ лицъ и предметовъ. Но въ такомъ случаѣ зачѣмъ же на ряду съ суевѣріями упоминаются такія явленія, которыя, по убѣжденію Православной Церкви, никакъ не могутъ назваться суевѣріемъ, напр,: „почитаніе мощей или предметовъ, лежавшихъ предъ изображеніемъ или на гробѣ знаменитаго угодника Божія“, чудотворныя вещи, ношеніе крестовъ, изображеній Пречистой Дѣвы и пр. *)? Если авторы статьи имѣли въ виду *только* суевѣ-

*) Конечно, говоря о чудесахъ, о изображеніяхъ креста, кусочкахъ мощей

рія, то зачѣмъ они не отличили ихъ отъ истиннаго обнаруженія религіознаго чувства, не сказали, что̀ въ почитаніи предметовъ и лицъ священныхъ должно назваться истиннымъ, и что̀ нѣтъ,—но напротивъ смѣшали язычество и христіанство, суевѣріе и вѣру.

Аналогія (т. IV). Къ числу аналогическихъ умозаключеній авторъ статьи относитъ философскіе выводы о цѣлесообразномъ устройствѣ міра и о твореніи изъ ничего. „Изъ того, что всѣ произведенія человѣка сдѣланы съ цѣлію и осуществляютъ между прочимъ невыдѣлимое изъ него стремленіе къ справедливости, заключили, что міръ имѣетъ цѣль и что въ его построеніи участвовала справедливость; изъ того, что упомянутыя произведенія сдѣланы человѣкомъ, заключили по аналогіи, что міръ созданъ сознательнымъ существомъ изъ первоначальной матеріи, хаоса, или изъ ничего“.

Если бы вопросъ былъ только о логической *формѣ* этихъ доказательствъ, то религіозное чувство ничего не могло бы сказать противъ указанныхъ нами положеній; онѣ могли быть несостоятельны съ философской точки зрѣнія; но для религіознаго сознанія, убѣжденнаго въ истинѣ творенія и премудраго устройства міра, было бы безразлично, почитать ли раціональные доводы въ пользу этихъ истинъ аналогическими или другими какими-либо. Но дѣло въ томъ, что, называя эти доводы аналогическими, авторъ статьи думаетъ ослабить тѣмъ силу и значеніе истинъ, на немъ основанныхъ. Онъ говоритъ о приведенныхъ выше доказательствахъ: „наука мало по малу сознаетъ, что подобныя далекія аналогическія заключенія ей совершенно не нужны и большею частію ложны: но метафизика и миѳологія (доказательства въ миѳологіи?! что это такое?) до сихъ поръ не могутъ обойтись безъ нихъ“.

Не знаемъ, какую „метафизику“ и какую „миѳологію“ имѣлъ въ виду авторъ статьи, говоря, что онѣ не могутъ обойтись безъ доказательствъ, представленныхъ имъ. Во всѣхъ сколько нибудь извѣстныхъ метафизикахъ ходъ и способъ до-

---

и пр., авторы ссылаются на „католическія легенды“; но неужели они не знаютъ, что и Православная Церковь въ своихъ лѣтописяхъ и сказаніяхъ также представляетъ множество примѣровъ чудесныхъ исцѣленій отъ мощей, чудотворныхъ иконъ и пр.?

казательствъ цѣлесообразности міра и творенія его Богомъ вовсе не тотъ, какой представленъ имъ. Доказательства цѣлесообразности природы заимствуются изъ изученія самыхъ явленій природы, по преимуществу органической; доказательства творенія міра, не смотря на ихъ частное различіе, въ сущности всѣ основаны на приложеніи къ вещамъ закона причинности; на основаніи логическаго требованія, что міръ, какъ и все въ немъ, долженъ имѣть достаточную причину своего бытія, приходятъ къ мысли о Виновникѣ міра. Но ни одинъ мыслитель не заключалъ еще о твореніи міра такимъ страннымъ способомъ, какой приводитъ авторъ статьи: я, человѣкъ, произвожу вещи, слѣдовательно, и міръ сотворенъ Богомъ. Даже въ древней философіи, гдѣ происхожденіе міра отъ Бога было представляемо, какъ образованіе готоваго первобытнаго вещества въ стройную форму и гдѣ по видимому ближе можно находить аналогію съ человѣческимъ художественнымъ дѣйствованіемъ *), даже и въ этой философіи ученіе о происхожденіи міра отъ Бога основывалось вовсе не на аналогіи, но совершенно на иномъ началѣ. Этимъ началомъ было знаменитое въ древней философіи положеніе: изъ ничего не бываетъ ничего. Почитая это положеніе за аксіому, древніе мыслители представляли происхожденіе міра отъ Бога не иначе, какъ въ видѣ образованія прежде бывшей, отъ вѣка сущей, матеріи. Что касается до христіанскаго понятія о твореніи, то совершенно немыслимо даже, какъ оно могло бы возникнуть на основаніи аналогіи, представленной авторомъ; по его мнѣнію, „метафизика и миѳологія“ истину творенія должны бы доказывать такъ: человѣкъ дѣлаетъ свои произведенія изъ чего нибудь, слѣдовательно, Богъ творитъ міръ изъ ничего!...

Все это показываетъ, что г. П. Л., говоря о доказательствахъ цѣлесообразности и творенія міра, имѣетъ въ виду не дѣйствительныя доказательства, употребляемыя въ метафизикѣ, но имъ самимъ изобрѣтенныя, которыя онъ выдаетъ за метафизическія и потомъ говоритъ о ихъ несостоятельности. Онъ сражается съ тѣнями, имъ самимъ вызванными и торжествуетъ мнимую побѣду „надъ метафизикой и миѳологіей“.

---

*) Такъ Платонъ напр. называлъ Бога Архитекторомъ.

Антропоморфизмъ и антропопатизмъ (Т. V.). Въ этой статьѣ мы находимъ дополненіе и развитіе тѣхъ понятій о происхожденіи и исторіи религіи, которыхъ мы коснулись выше и несостоятельность которыхъ старались показать. Всѣ религіозныя вѣрованія въ этой статьѣ производятся изъ способности и стремленія человѣка представлять отвлеченные предметы въ свойственныхъ себѣ человѣческихъ чертахъ. „Выше себя онъ не знаетъ ничего, и всѣ воображаемыя имъ совершенства суть только отвлеченныя разсудкомъ или разширенныя фантазіею человѣческія совершенства“ (Томъ V, стр. 20.).

Въ этомъ стремленіи человѣкообразно представлять воображаемыя совершенства авторъ замѣчаетъ четыре періода. Сначала человѣкъ, не сознавая своего превосходства надъ природою, переноситъ собственныя свойства на предметы природы, вѣритъ, что животныя, растенія, камни и пр. чувствуютъ, страдаютъ, гнѣваются, наслаждаются, какъ онъ самъ. Это періодъ фетишизма или антропопатизма.

За тѣмъ человѣкъ отвлекаетъ отъ предметовъ предполагаемыя существа, въ нихъ живущія и ихъ одушевляющія. „Эти существа на этой ступени развитія человѣка не могли быть мыслимы безъ опредѣленной формы и, какъ существа высшія, должны были заимствовать свою форму отъ того, что́ было въ представленіи человѣка высшимъ въ природѣ. Въ иныхъ случаяхъ они получали вполнѣ или большею частію форму звѣрей (зооморфизмъ); въ большинствѣ же случаевъ форму человѣка. Это былъ періодъ антропоморфизма.... Тогда человѣкоподобнымъ богамъ понадобились жилища (храмы), пища (жертвы), слуги и толкователи (жрецы)“. Въ мірѣ боговъ повторилась вся обстановка человѣческихъ обществъ. „Республики Греціи воплотили свои идеалы въ совѣтѣ Олимпійцевъ. Востокъ создалъ пышный дворъ боговъ монарховъ съ іерархіей подчиненныхъ существъ, безусловныхъ исполнителей воли бога, поющихъ и прославляющихъ его величіе“ и пр. По мѣрѣ того, какъ достоинство человѣка лучше понималось имъ самимъ, самые боги, имъ созданные, совершенствовались. „Когда, при разложеніи общества, личный эгоизмъ пересталъ понимать, что его лучшее осуществленіе—справедливость и, въ борьбѣ съ этимъ одностороннимъ стремленіемъ, общество выставило человѣческіе идеалы самоотверженія и милосердія,

немедленно личность воплощеннаго Бога осуществила этотъ идеалъ милосердія и самоотверженія".

„Третій періодъ былъ возвращеніемъ къ антропопатизму". Человѣкъ убѣдился, что съ величіемъ божества несовмѣстно все тѣлесное въ человѣкѣ, но тѣмъ не менѣе оставилъ за божествомъ человѣческія страсти, стремленія и свойства, напр. гнѣвъ, милосердіе, любовь, мудрость и пр. „Боги одухотворились, потеряли вещественность, протяженіе, но остались отраженіями внутренняго міра человѣка.... Сколько стараній ни употребляла эта школа на отдѣлку и очищеніе сущности своего Бога *), пока о немъ можно было сказать что нибудь опредѣленное, это опредѣленіе было чисто человѣческое свойство, но отвлеченное отъ человѣческаго существа и съ тѣмъ вмѣстѣ лишенное всякой реальности".

„Въ послѣднемъ періодѣ реальное существованіе всѣхъ созданій антропоморфизма и антропопатизма (т. е. боговъ) прекращается. Остается реальнымъ лишь человѣкъ и физическій міръ, однородный его тѣлу. Самый міръ становится для науки лишь круговоротомъ явленій, не имѣющимъ нужды для своего объясненія въ сущностяхъ *внѣ* явленій. Все остальное остается феноменомъ человѣческаго духа. Антропоморфизмъ и антропопатизмъ изъ тирановъ, которымъ безсознательно подчинялись вѣрованія человѣка, дѣлаются орудіями, сознательно имъ употребляемыми въ художественномъ творчествѣ". Впрочемъ, замѣчаетъ авторъ, „весьма незначительное меньшинство еще достигло въ наше время до этого четвертаго періода въ развитіи антропоморфизма и антропопатизма".

Если бы авторъ статьи объ антропоморфизмѣ и не назвалъ сочиненій Фейербаха о религіи **) наиболѣе точными, „въ которыхъ вообще проведенъ здравый взглядъ на антропоморфизмъ", то и тогда бы нетрудно было угадать главный источникъ тѣхъ воззрѣній на религію, какія представлены выше; мысль, что сущность всѣхъ религій есть обоготвореніе нашего собственнаго *я*, идеализація человѣческой личности, со-

*) „Отдѣлка и очищеніе сущности Бога"! Что за выраженія!

**) „Vorlesungen über das Wesen der Religion" и „Theogonie". Въ сочиненіяхъ Фейербаха: „Ueber Philosophie und Christenthum" и „das Wesen des Christenthums", авторъ статьи видитъ основательное приложеніе его теоріи къ данному частному случаю.

ставляетъ, какъ извѣстно, основу Фейербаховой теоріи религіи.

Конечно, авторъ статьи имѣлъ свои раціональныя основанія изъ различныхъ авторитетовъ философіи избрать себѣ въ настоящемъ случаѣ руководителемъ Фейербаха. Но и читатель энциклопедическаго словаря имѣетъ также основанія требовать, чтобы ему было представлено не частное мнѣніе одного мыслителя, которому слѣдуетъ авторъ, но мнѣнія и другихъ лицъ, имѣющихъ дѣйствительное значеніе въ наукѣ. Авторъ, конечно, знаетъ, что логика къ числу заблужденій мышленія относитъ предразсудки не только старины, но и новизны и что современность извѣстнаго взгляда не есть еще, сама по себѣ, доказательство истины; авторъ, конечно, знаетъ и то, что не въ одномъ Фейербахѣ сосредоточивается вся современная философія, что, кромѣ его теоріи религіи, есть много другихъ, прямо противоположныхъ его воззрѣнію. Если онъ хотѣлъ быть безпристрастнымъ, если онъ заботился объ объективномъ изложеніи истины, а не о пропагандѣ односторонней доктрины, то онъ долженъ былъ изложить и тѣ взгляды на религію и на такъ называемый антропоморфизмъ, которые противорѣчатъ его собственному, представить существующія доказательства въ ихъ пользу и критически оцѣнить ихъ. Между тѣмъ игнорируя всѣ другія мнѣнія, авторъ статьи свое одностороннее мнѣніе излагаетъ отъ имени науки вообще, какъ нѣчто безусловно истинное и неоспоримое, притомъ съ такою самоувѣренностію, что даже считаетъ излишнимъ доказывать свои положенія. Неужели г. П. Л., столь сильно вооружающійся противъ всякаго рода авторитетовъ (въ статьѣ объ авторитетѣ), самъ до такой степени преклонился предъ авторитетомъ, что не хочетъ даже и знать о существованіи мнѣній несогласныхъ съ его собственнымъ? Или умолчаніе о чужихъ мнѣніяхъ есть слѣдствіе опасенія невыгоднаго для его собственнаго мнѣнія сравненія, которое можетъ сдѣлать читатель, а самоувѣренность и бездоказательность изложенія—слѣдствіе желанія убѣдить малознакомаго съ предметомъ читателя, что высказанныя мнѣнія принадлежатъ къ такимъ аксіомамъ науки, которыя доказывать нѣтъ нужды?

Предѣлы нашей статьи не дозволяютъ намъ подробнаго разбора той теоріи религіи, подъ вліяніемъ которой состав-

лена статья объ антропоморфизмѣ. Мы ограничимся замѣчаніями касательно основной ея мысли, именно, что религія въ своей сущности есть ничто иное, какъ антропоморфизмъ и антропопатизмъ въ различныхъ формахъ развитія, что „боги“ суть не что иное, какъ идеалы людей, изображеніе, какими бы они должны быть, но какими они не суть на самомъ дѣлѣ, идеалы, измѣняющіеся по степени развитія людей. Характеристическая черта всякаго рода идеаловъ та, что, не смотря на свою кажущуюся отдаленность отъ дѣйствительности, они не суть какія-либо апріорическія представленія, но въ своемъ происхожденіи имѣютъ живое отношеніе къ дѣйствительности. Черты идеальнаго предмета заимствуются отъ дѣйствительныхъ предметовъ и только видоизмѣняются особеннымъ образомъ, т. е. идеализируются творческою фантазіею, сообразно съ понятіемъ, какое мы имѣемъ объ истинной сущности и назначеніи предмета. Идеалъ представляетъ *возможность* предмета при благопріятныхъ, нормальныхъ условіяхъ его бытія и развитія. Такъ напр. идеалъ науки представляетъ науку, какою она должна бы быть при наилучшихъ условіяхъ развитія; идеалъ человѣка показываетъ, чѣмъ могъ бы быть человѣкъ по своей природѣ и въ границахъ своей природы, если бы все и въ немъ и внѣ его содѣйствовало его развитію. Но, примѣняя теперь эти черты идеала къ идеѣ Божества, мы находимъ въ послѣдней существенное отличіе: идея Божества выражаетъ не представленіе человѣка, какимъ бы онъ могъ и долженъ быть въ границахъ своей природы, но представленіе о существѣ, какимъ человѣкъ никогда не можетъ быть и которое превышаетъ границы его силъ и способностей. Между Божествомъ и человѣкомъ (даже идеальнымъ) всеобщее религіозное сознаніе полагаетъ безконечное различіе и несходство: оно ясно чувствуетъ и сознаетъ, что человѣкъ никогда не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ представляетъ Божество. Черты безконечности, вѣчности, абсолютныхъ совершенствъ рѣзко выдѣляютъ идею Божества изъ ряда всевозможныхъ идеаловъ частныхъ, конечныхъ предметовъ; эти черты ясно показываютъ, что идея о Богѣ не можетъ образоваться обыкновеннымъ путемъ составленія идеаловъ,—преувеличеніемъ фантазіею, подъ вліяніемъ ума, извѣстныхъ совершенствъ предмета. Самая смѣлая фантазія, какъ бы она ни расширяла границы свойствъ

человѣческаго духа въ качественномъ и количественномъ отношеніяхъ, не могла бы сама по себѣ изобрѣсти тѣхъ *абсолютныхъ* признаковъ, которые составляютъ особенность понятія о Богѣ, если бы не руководилась заключающимся уже въ душѣ понятіемъ о безконечномъ. Эта особенность понятія о Богѣ давно уже замѣчена и выяснена Декартомъ. Въ своемъ изслѣдованіи о происхожденіи идеи Божества, онъ какъ будто предвидитъ гипотезу Фейербаха и даетъ на нее вполнѣ вѣрный отвѣтъ. Разсматривая возможные предполагаемые источники возникновенія въ нашемъ умѣ понятія о Богѣ, онъ даетъ себѣ вопросъ: не можетъ ли идея Божества происходить отъ насъ самихъ, быть олицетвореніемъ возможныхъ совершенствъ нашего *я?* „Можетъ быть, говоритъ онъ, я что нибудь больше, чѣмъ воображаю, и всѣ совершенства, какія я приписываю природѣ Божества, находятся какимъ нибудь образомъ во мнѣ въ возможности, хотя еще не проявились и не осуществились во мнѣ? Дѣйствительно, я знаю по опыту, что мое познаніе вырастаетъ 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 выростетъ и усовершится, не могъ бы я собственными средствами пріобрѣсти и всѣ другія совершенства, приписываемыя мною божеской природѣ, и почему бы возможность (или сила), которую я имѣю для пріобрѣтенія этихъ совершенствъ, не была бы достаточна для того, чтобы произвести и ихъ идеи“? „Однакожъ, всматриваясь ближе, я нахожу, что этого быть не можетъ; потому что, хотя мои познаніи и силы пріобрѣтаютъ съ каждымъ днемъ новую степень совершенства и хотя въ моей природѣ гораздо болѣе заключается въ возможности, чѣмъ сколько я имѣю въ дѣйствительносси, но тѣмъ не менѣе эти совершенства никакимъ образомъ не приближаются къ идеѣ Божества, въ которой ничего не встрѣчается въ возможности только, но все есть въ дѣйствительности. И не служитъ ли очень вѣрнымъ, неопровержимымъ доказательствомъ моего несовершенства даже то въ моемъ познаніи, что оно возростаетъ мало по малу и умножается постепенно?... Далѣе, хотя мое познаніе умножается болѣе и болѣе, но тѣмъ не менѣе меня не оставляетъ сознаніе, что оно никогда не сдѣлается дѣйствительно безко-

нечнымъ, потому что никогда не достигнетъ до такой степени совершенства, чтобы ни было способно пріобрѣтать еще большее какое либо совершенство. Но Бога я понимаю дѣйствительно безконечнымъ, и при томъ въ столь высокой степени, что Онъ ничего уже не можетъ прибавить къ высочайшему совершенству, какимъ обладаетъ. Итакъ дѣйствительное бытіе идеи не можетъ происходить отъ *возможнаго*, что собственно и не есть, но только отъ *дѣйствительнаго*, т. е. отъ самаго Бога“ *).

Такимъ образомъ между идеальнымъ представленіемъ нашихъ совершенствъ и идеею Божества есть существенное различіе, и эта идея никакимъ образомъ не можетъ быть произведеніемъ способности идеализаціи, существующей въ нашемъ духѣ. Скажемъ болѣе: если бы защитники послѣдняго мнѣнія обратили больше вниманія на эту способность идеализаціи, то увидѣли бы, что сама она, вмѣсто того, чтобы быть источникомъ идеи о Богѣ, въ свою очередь обязана своимъ существованіемъ этой идеѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы въ насъ не было предшествующаго понятія о неограниченномъ совершенствѣ, не было стремленія къ достиженію этого совершенства, то что заставило бы человѣка никогда не довольствоваться настоящимъ положеніемъ вещей, постоянно стремиться къ лучшему и въ силу этого стремленія создавать себѣ представленія этого лучшаго, — такъ называемые идеалы? Идеалъ предполагаетъ уже существующее представленіе о совершенствѣ, а неудовлетворенность ничѣмъ даннымъ, неудовлетворенность даже идеаломъ, какъ скоро онъ осуществился, — показываетъ, что это представленіе есть идея безконечнаго совершенства. Идея же безконечнаго совершенства есть элементъ, существенно входящій въ понятіе Божества. Идея Божества, какъ живой совокупности всѣхъ совершенствъ въ неограниченной степени, и вмѣстѣ какъ цѣли нашихъ стремленій, и есть то, конечно, не ясно и не отчетливо въ обыденной жизни сознаваемое, начало, которое побуждаетъ насъ къ идеальнымъ стремленіямъ, олицетворяемымъ фантазіею въ видѣ идеаловъ. Такимъ образомъ стремленіе и способность къ составленію идеаловъ есть не причина, а слѣдствіе религіозной идеи, понимаемой во всей ея широтѣ.

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

Другая характеристическая черта, отличающая идею Божества отъ всевозможныхъ идеаловъ, есть сознаніе объективности этой идеи и субъективнаго только значенія идеаловъ. Всѣ идеалы, создаваемые человѣкомъ, не исключая и идеала собственнаго нашего *я*, имѣютъ ту особенность, что человѣкъ всегда ясно сознаетъ ихъ идеальный только характеръ; никто находящійся въ здравомъ умѣ не станетъ почитать созданнаго имъ идеала дѣйствительно существующимъ внѣ его предметомъ. Каждый сознаетъ, что идеалъ есть, сложившееся подъ вліяніемъ ума и фантазіи, представленіе о томъ, чѣмъ бы долженъ быть извѣстный предметъ; но то уже самое, что здѣсь представляется, чѣмъ бы долженъ быть извѣстный предметъ, для каждаго служитъ яснымъ свидѣтельствомъ, что этого идеальнаго предмета еще нѣтъ въ данный моментъ, что онъ не существуетъ реально. Идея Божества напротивъ имѣетъ ту особенность, что мы *необходимо* представляемъ предметъ ея существующимъ дѣйствительно, внѣ насъ. Такая реализація идеи очевидно показываетъ, что она возникаетъ совершенно изъ другаго источника и по другимъ побужденіямъ, чѣмъ обыкновенные идеалы.

Забывать эту особенность идеи Божества, почитать ее простымъ идеаломъ нашего *я* значитъ не менѣе, какъ признавать весь родъ человѣческій одержимымъ естественнымъ, постояннымъ сумасшествіемъ; потому что только сумасшедшіе свои субъективныя представленія почитаютъ реальными, внѣ ихъ находящимися, предметами. Чѣмъ въ самомъ дѣлѣ, какъ не сумасшествіемъ, назвать то состояніе души, когда человѣкъ олицетворяетъ созданіе и вымыслъ своей фантазіи, считаетъ этотъ вымыслъ чѣмъ-то реально существующимъ внѣ его и постоянно вплетаетъ его во всѣ отношенія своей жизни? Нельзя и представить меньшаго уваженія къ человѣчеству, къ человѣческому разуму, къ исторіи, чѣмъ то, которое высказывается въ теоріяхъ мыслителей, отвергающихъ реальное значеніе религіозной идеи. Человѣкъ, не смотря на его измѣряемый тысячелѣтіями возрастъ, представляется въ этихъ теоріяхъ какимъ-то жалкимъ, безумнымъ существомъ, не имѣющимъ смысла на столько, чтобы не смѣшать собственнаго вымысла съ дѣйствительностію!

Вообще, вся разсматриваемая нами теорія религіи держится

спутанностію понятій, смѣшеніемъ содержанія религіи съ ея формою. Внѣшнее выраженіе религіозной идеи,—чувственныя представленія, символы, олицетворенія, художественныя изображенія она почитаетъ самою сущностію религіи, единственнымъ ея содержаніемъ; за этою внѣшностію она не хочетъ видѣть ничего болѣе. Понятно, что, находя въ этой внѣшности и оболочкѣ религіозныхъ идей элементы человѣческаго, субъективнаго творчества, она и всю вообще религію сочла такимъ же творчествомъ, — антропопатизмомъ и антропоморфизмомъ. Понятно намъ такъ же и то, почему вниманіе извѣстныхъ мыслителей такъ сильно поражено было внѣшностію и формою, что на ней одной они остановили свою мысль, что кромѣ ея не видѣли ничего и сочли ее самою религіею. Въ своихъ изслѣдованіяхъ о религіи они исключительнымъ и одностороннимъ образомъ остановили свое вниманіе на религіяхъ языческихъ, въ которыхъ внѣшняя оболочка религіозной идеи,—чувственныя представленія до такой степени получили перевѣсъ, что совершенно затемнили основное содержаніе религіи. Внѣшнее, чувственное стало для язычника почти всѣмъ въ религіи; антропоморфическіе образы боговъ для народа стали самими богами. Но, не смотря на сильное преобладаніе въ язычествѣ чувственной, субъективной стороны, мы крайне ошиблись бы, если бы стали думать, что эта сторона и есть вся религія. Долгъ мыслителя — не останавливаться на однихъ внѣшнихъ явленіяхъ и фактахъ, но проникать въ ихъ внутренній смыслъ, связь и причины. Какъ бы ни былъ силенъ чувственный элементъ въ религіи, онъ имѣетъ значеніе только какъ способъ выраженія религіозной идеи, измѣняющійся по степени развитія человѣка и по разнообразію мѣстныхъ условій. Въ самой нестрой и безсвязной миѳологіи, наиболѣе носящей на себѣ слѣды работы фантазіи, скрывается болѣе или менѣе ясная религіозная идея, служащая глубочайшимъ, внутреннимъ основаніемъ и побужденіемъ къ произведенію частныхъ религіозныхъ представленій подъ вліяніемъ господствующаго міросозерцанія.

Но язычество не составляетъ всего содержанія религіи. Положимъ въ немъ господствовало одно обоготвореніе человѣка и ничего болѣе. Какъ объяснить параллельное язычеству существованіе другой формы религіи, которая не имѣла ни-

чего общаго съ языческимъ антропоморфизмомъ, въ которой ясно и сознательно божественное противополагалось земному, чувственному, человѣческому? Какъ объяснить появленіе на землѣ новой, восторжествовавшей надъ язычествомъ, религіи, въ которой опять со всею ясностію божественное отдѣлено отъ человѣческаго, въ которой Богъ понимается существомъ непостижимымъ, превысшимъ міра и человѣка? Неужели это, столь ясное, противоположеніе Божества и міра, Бога и человѣка, въ религіяхъ ветхозавѣтной и новозавѣтной, есть не болѣе, какъ недоразумѣніе, по которому и здѣсь человѣкъ только противополагаетъ себя себѣ же самому? Неужели родъ человѣческій такъ тупъ и не проницателенъ, что никто, до послѣднихъ временъ, не могъ отгадать подобнаго самообольщенія?

Положимъ, большинство не способно къ этой, столь не трудной, повидимому, работѣ. Но вотъ среди людей во всѣ времена являются такъ называемые философы, которые ставятъ своею особенною задачею разработку и разъясненіе высшихъ истинъ и отвлеченныхъ понятій; въ недостаткѣ вниманія и напряженія мысли ихъ укорить нельзя. Неужели и они не догадались о странномъ самообольщеніи человѣческаго ума, не догадались, что, утверждая бытіе существа высочайшаго, они утверждаютъ бытіе фантома,—собственнаго идеала? Неужели, очищая и возвышая понятіе о Богѣ, они не знали, что дѣлали, и только замѣняли одни антропоморфическіе предикаты другими?

Да, отвѣчаютъ защитники разсматриваемой нами теоріи; и философы такіе же жалкіе слѣпцы, какъ и всѣ; они думали, что, отстранивъ отъ Божества грубо-антропоморфическія черты и оставивъ высшему Существу лишь высшія нравственныя достоинства человѣка: любовь, мудрость, справедливость и пр., они „отдѣлали и очистили сущность своего Бога“; но на самомъ дѣлѣ и эти опредѣленія—чисто человѣческія свойства, — это тотъ же антропоморфизмъ, только болѣе тонкій, чѣмъ въ язычествѣ. Вообще, пока можно сказать о Богѣ что либо опредѣлительное, это опредѣленіе будетъ человѣческое свойство, а откидывая все человѣческое въ Богѣ изъ природы Божества, придется въ ней ничего не оставить (стр. 22).

Но самобытность, безконечность, вѣчность, неизмѣнность,

абсолютность совершенствъ, могущества, мудрости и проч.— развѣ это не опредѣлительныя свойства Божеской природы? Развѣ это человѣческія свойства? Какимъ образомъ конечный, ограниченный, несовершенный, не видящій вокругъ себя и въ себѣ ничего, кромѣ частнаго, множественнаго, измѣнчиваго, человѣкъ, посредствомъ перенесенія *своихъ* свойствъ, можетъ составить понятіе о Существѣ абсолютномъ,—это рѣшительно не мыслимо.

Но намъ указываютъ ближе на такъ называемыя „человѣческія свойства“, приписываемыя Божеству (игнорируя, конечно, другія, извѣстныя въ философіи подъ именемъ онтологическихъ), напр. мудрость, любовь, правду и др. Въ человѣкѣ, говорятъ, есть мудрость, любовь, правда и другія нравственныя качества; слѣдовательно, этихъ качествъ, даже и въ высочайшей степени, не можетъ быть въ Богѣ; если же они приписываются Богу, то это не что иное, какъ антропопатизмъ.

Странная логика у гг. защитниковъ разсматриваемой нами теоріи! По этой логикѣ, всѣ черты и признаки, какіе находятся въ человѣкѣ, потому самому, что они находятся въ человѣкѣ, не могутъ уже принадлежать ни какому другому предмету или существу, — иначе, приписывая ихъ, мы будемъ антропоморфизировать этотъ предметъ. У человѣка, напр. есть память, слѣдовательно, ея нѣтъ у животныхъ; у человѣка есть глаза, уши, ноги, слѣдовательно, ни глазъ, ни ногъ не можетъ быть у животныхъ и проч. Когда мы приписываемъ животнымъ память, чувства, говоримъ, что у нихъ есть ноги, мы антропоморфизируемъ ихъ, употребляемъ, какъ выражается г. П. Л., „человѣческую формулу“ для удобнѣйшаго удержанія ихъ въ памяти.

Нѣтъ, если въ насъ есть разумъ, свобода, сознаніе, добро и проч.; то это нисколько не можетъ служить основаніемъ думать, что *потому* самому, что эти качества въ насъ есть, онѣ не могутъ быть приписаны Существу высочайшему, какъ скоро идея этого Существа заставляетъ насъ мыслить Его съ этими именно предикатами. При томъ нельзя забывать и того, что, приписывая Божеству разумъ, свободную волю, сознаніе, личность, мудрость и проч., мы приписываемъ ему не человѣческія качества этого рода, но абсолютныя совер-

шенства, которыхъ совершенства человѣческія служатъ только слабымъ и не точнымъ отраженіемъ. Эта несоизмѣримость, неуравнимость подобныхъ свойствъ человѣческой и божественной природы ясно сознается въ каждой религіи, въ каждой философской системѣ теизма. Слѣдовательно, тутъ не можетъ быть никакого недоразумѣнія, никакого антропопатизма.

Основаніе, почему мы приписываемъ эти свойства Существу высочайшему, заключается въ самой идеѣ Его, какъ Существа абсолютнаго и абсолютно совершеннаго. Не потому мы приписываемъ Богу мудрость, правду, благость и проч., что въ насъ есть такія качества (мы не нашли бы ни логическихъ, ни психологическихъ побужденій къ такому перенесенію), но потому, что онѣ заключаются въ самой идеѣ Божества, какъ Существа всесовершеннаго. Не потому мы приписываемъ Богу разумъ, свободу, жизнь и проч., что сами ихъ имѣемъ; но потому сами ихъ имѣемъ, что они первоначально и въ высшей степени заключаются въ Богѣ. Откровеніе прекрасно объясняетъ намъ право, по которому мы приписываемъ Богу, въ высочайшей степени, силы и совершенства, какія сами имѣемъ, когда учитъ насъ, что человѣкъ созданъ по образу и по подобію Божію, что его разумность, свобода и прочія совершенства суть отраженія безконечныхъ совершенствъ Творца. Если человѣкъ есть образъ Творца, то очень естественно, что онъ созерцаетъ въ своемъ Первообразѣ въ высшей степени тѣ черты, которыя составляютъ богоподобіе его природы *).

Ограничившись разборомъ основнаго положенія теоріи, изложенной въ статьѣ объ антропоморфизмѣ, мы не станемъ касаться выведенія частныхъ религіозныхъ формъ изъ общаго начала этой теоріи. Но для опредѣленія степени ея безпристрастія не можемъ не сказать нѣсколько словъ о томъ духѣ, какимъ проникнуты сужденія о христіанствѣ, какъ въ этой, такъ и другихъ статьяхъ энциклопедическаго словаря.

Что христіанство производится изъ причинъ естественныхъ, изъ смѣшенія Еллинской цивилизаціи съ іудействомъ, что ему

*) Эту же мысль очень мѣтко выражаетъ Якоби: der Mensch antropomorphisirt Gott nothwendig, weil Gott ihn schaffend theomorphisirte. Jakobi's Werke. III. 13. 1815.

не приписывается значенія религіи сверхъестественной и откровенной Богомъ, — это вполнѣ понятно; съ точки зрѣнія господствующей въ статьяхъ энциклопедическаго словаря теоріи религіи думать иначе было бы непослѣдовательно *). Но для безпристрастнаго читателя не можетъ не показаться страннымъ общій тонъ отзывовъ о христіанствѣ, который проходитъ въ очень многихъ статьяхъ энциклопедическаго словаря, гдѣ дѣло касается религіи,—тонъ, въ которомъ замѣтно больше раздраженія, чѣмъ справедливой оцѣнки христіанства. Какой бы теоріи относительно религіи ни держались составители словаря, но и въ предѣлахъ этой теоріи возможно безпристрастное, строго научное отношеніе къ дѣлу. И не признавая христіанской религіи богооткровенною, можно отчасти оцѣнить ея великое міровое значеніе. Что христіанство было высшею и совершеннѣйшею формою религіи, чѣмъ язычество, что оно имѣло благотворное, образовательное значеніе въ жизни новыхъ народовъ, что и теперь оно служитъ однимъ изъ главныхъ элементовъ общественно-европейской жизни, все это такія истины, которыхъ не можетъ отвергнуть безпристрастный историкъ и философъ, какихъ бы воззрѣній на сущность религіи онъ ни держался. Но, къ сожалѣнію, подобнаго безпристрастія мы часто не находимъ въ статьяхъ энциклопедическаго словаря. Повидимому, самое явленіе христіанства почи-

*) Взглядъ энциклопедическаго словаря на происхожденіе христіанства довольно ясно выраженъ въ статьѣ: *Александрія* (томъ III). „Пребываніе (евреевъ) въ Александріи, въ центрѣ Греческой цивилизаціи, не могло оставаться безъ слѣда и на самихъ Евреяхъ. Языкъ предковъ сталъ мало-по-малу для нихъ затруднителенъ и малопонятенъ, а въ неизбѣжныхъ спорахъ съ искусными діалектиками, учениками Платона и Аристотеля, александрійскіе Евреи невольно отступили отъ семитическаго міросозерцанія и старались примирить древнія легенды, завѣщанныя имъ предками, съ Еллинскими понятіями... Между тѣмъ аскетизмъ началъ распространять свою проповѣдь, какъ среди Еллиновъ, такъ и среди семитическаго міра; неопиѳагорейцы язычества имѣли свои аналогическія явленія въ еврейскихъ терапевтахъ на берегу Мареотиса, отрасли палестинскихъ ессеньянъ (то есть ессеевъ), которыхъ секта должна была служить почвою для одного изъ величайшихъ религіозныхъ движеній въ человѣчествѣ. Весьма вѣроятно, по мнѣнію нѣкоторыхъ современныхъ ученыхъ (?), что замѣчательныя историческія личности, вышедшія изъ ессенизма, посѣщали Александрію и что ученіе о воплощенныхъ или олицетворенныхъ качествахъ Божіихъ, которое развивалось между александрійскими Евреями, осталось уже тогда не безъ вліянія на иныхъ палестинскихъ проповѣдниковъ“.

тается въ нихъ упадкомъ религіи, или, выражаясь языкомъ извѣстной теоріи, „упадкомъ человѣческаго идеала“. Личность воплощеннаго Бога осуществила идеалъ милосердія, но подобный идеалъ могъ явиться только при разложеніи общества, при господствѣ личнаго эгоизма *). О времени распространенія христіанства говорится такъ: „эпидемія религіознаго вѣрованія охватила міръ и опьяненные сверхъестественнымъ откровеніемъ люди не хотятъ слышать трезвыхъ учителей“ и проч. **). (Подъ именемъ трезвыхъ учителей разумѣются скептики: Секстъ Эмпирикъ, Лукіанъ—врагъ христіанства и т. п.). Что касается до историческаго значенія христіанства, то мы нигдѣ не встрѣчаемъ разъясненія этого значенія въ смыслѣ благопріятномъ; напротивъ, Церковь изображается скорѣе враждебною интересамъ общества, смѣло ожидающею разлитія варварства, презирающею человѣческое достоинство и преслѣдующею только іерархическія тенденціи и проч. ***). Что касается до современнаго, общественнаго значенія христіанства, то оно едва ли признается, судя по тому, что анабаптизмъ (XVI в.) признается послѣднею и не удачною попыткою „удовлетворить потребности массъ путемъ религіи и внести христіанство въ обновленной, хотя и необычной формѣ, въ жизнь западноевропейскихъ обществъ“ ****).

Если эти и подобныя выходки противъ значенія христіанства имѣютъ цѣлію служить подготовкою, расчистить, такъ сказать, почву для той теоріи религіи, которую мы изложили,—то они, конечно, могутъ достигнуть своей цѣли, но только у читателей очень мало знакомыхъ съ христіанствомъ и исторіею, готовыхъ все принимать на вѣру, на которыхъ производитъ сильное впечатлѣніе новость у насъ въ печати подобныхъ мнѣній и рѣзкость тона, которымъ онѣ высказываются. Но читатель, который привыкъ давать себѣ отчетъ въ своихъ мысляхъ и требовать такого же отчета отъ другихъ, который не увлекается предразсудкомъ новизны, также какъ и предразсудкомъ старины,—будетъ сожалѣть объ увлеченіи, дозволившемъ подобныя выходки; въ ихъ бездоказательности онъ

*) Антропоморфизмъ, 21 стр.
**) Томъ III. *Александрія.*
***) Томъ II. *Августинъ.*
****) Томъ IV. *Анабаптизмъ.*

сейчасъ увидитъ ихъ слабость, а въ раздражительности тона — внутреннее сознаніе безсилія.

Что касается теперь до заключенія статьи объ антропоморфизмѣ (отъ которой мы нѣсколько отдалились), до мнѣнія, что въ послѣднемъ періодѣ реальное существованіе всѣхъ созданій антропоморфизма прекращается, что антропоморфическія представленія получаютъ значеніе только матеріаловъ для поэзіи и искусства, какъ напр. въ настоящее время Греческая миѳологія, то, имѣя въ виду собственное признаніе автора статьи, что „въ настоящее время очень незначительное меньшинство достигло до этого періода развитія“, мы вправѣ назвать приведенную выше характеристику четвертаго періода скорѣе пророчествомъ о будущемъ, чѣмъ изображеніемъ современнаго состоянія религіи. Смѣемъ увѣрить автора, что его пророчество есть ложное пророчество. Не въ настоящее только время, но и всегда бывало незначительное меньшинство, которое думало о религіи, какъ о человѣческомъ „творчествѣ“; но оно никогда не обращалось въ большинство. Религія всегда оставалась и будетъ оставаться необходимымъ, существеннымъ опредѣленіемъ разумно-свободной жизни человѣчества. Довольно уже жилъ на землѣ родъ человѣческій, довольно среди него являлось крѣпкихъ умовъ; пора бы разсѣяться такому громадному заблужденію, какъ признаніе своихъ фантастическихъ вымысловъ за реальность, если бы дѣйствительно такое заблужденіе было. Но если религія, не смотря на всѣ усилія ея враговъ, бывавшихъ во всѣ времена, жива и дѣйственна во всемъ родѣ человѣческомъ, при всемъ неравенствѣ духовнаго развитія людей; то мы имѣемъ полное право, въ самой ея всеобщности и необходимости видѣть доказательство ея истины *). Мнѣніе весьма незначительнаго меньшинства людей, отвергающихъ реальное значеніе религіи, всегда останется

*) „Если бы истина бытія Божества, говоритъ Цицеронъ, не была понятна и признана въ нашей душѣ, то одно *мнѣніе* о ней не могло бы быть столь постояннымъ, ни подтверждаться давностію времени, ни состарѣться вмѣстѣ съ вѣками и поколѣніями людей. Потому что, мы видимъ, прочія вымышленныя и пустыя мнѣнія съ теченіемъ времени исчезали. Кто теперь думаетъ, что существуетъ гиппокентавръ или химера? Можетъ ли теперь найтись глупецъ, который бы боялся этихъ чудовищъ, которымъ нѣкогда вѣрили? Время изобличаетъ ложныя мнѣнія, подтверждаетъ природныя истины (judicia naturae)“. De

мнѣніемъ меньшинства, а религія всеобщимъ достояніемъ народа и человѣчества.

Антропологическая точка зрѣнія (Т. V). Вотъ статья, отъ которой очень многаго ожидать вправѣ читатель. Онъ уже съ перваго тома предупрежденъ, что антропологическая точка зрѣнія есть истинная основа философіи, что достоинства различныхъ мыслителей измѣряются степенью предугадыванья этой основы *). Поэтому онъ съ особеннымъ вниманіемъ готовъ остановиться на этой статьѣ, обѣщающей открыть ему истинную точку зрѣнія на предметы; здѣсь онъ ожидаетъ найти ключъ къ объясненію всѣхъ тѣхъ отрывочныхъ и голословныхъ сужденій о различныхъ предметахъ религіи, которыя поражали его прежде. Но, къ удивленію, онъ сильно обманется въ своихъ надеждахъ. И вообще философскія статьи энциклопедическаго словаря, принадлежащія большею частію перу г. Лаврова, не отличаются достоинствами яснаго и точнаго изложенія, столь необходимаго въ изданіи, предназначенномъ не для спеціалистовъ, а для публики, столь мало знакомой съ философскими терминами, какъ наша; но ни въ одной статьѣ этотъ недостатокъ не доходитъ до такой степени, какъ въ этой капитальной статьѣ энциклопедическаго словаря. Сбивчивость и неточность терминологіи, неясность, происходящая частію отъ крайней сжатости изложенія **), частію отъ недомолвокъ, въ иныхъ случаяхъ, повидимому, намѣренныхъ,—отъ нежеланія выразиться ясно ***), все это оставляетъ въ головѣ читателя самое смутное понятіе объ антропологическомъ принципѣ.

Мы не намѣрены здѣсь писать комментарій на статью г. Лаврова, при помощи другихъ его статей въ нашихъ жур-

---

nat. deor. II. 2. Это „старое“ умозаключеніе вполнѣ прилагается къ новымъ теоріямъ, производящимъ религію изъ непонятнаго стремленія человѣка олицетворять и антропоморфизировать несуществующій реально объектъ.

*) Томъ I. *Августинъ*, стр. 164.

**) Слишкомъ странно, что капитальная статья энц. словаря, которая должна выяснить и оправдать его направленіе и міросозерцаніе, занимаетъ всего двѣ четвертки, изъ которыхъ одна посвящена систематикѣ философскихъ наукъ! Она занимаетъ почти столько же мѣста, какъ статья объ *амулетахъ*.

***) Напр. термины: „*внѣ-реальныя* метафизическія существа, метафизическія созданія“. Подъ этими слишкомъ общими терминами, повидимому, нужно разумѣть болѣе конкретное содержаніе.

налахъ, безъ чего не ясны были бы для читателя и наши замѣчанія касательно значенія антропологическаго принципа, силы доказательствъ въ его пользу и правильности построенія системы философіи на его основаніи. Но не можемъ не сдѣлать одного замѣчанія, что даже и при предположеніи правильности принципа, только непослѣдовательность и невѣрность ему могутъ привести къ тому отчасти скептическому, отчасти отрицательному воззрѣнію на содержаніе религіи, къ какому приходитъ авторъ.

„Антропологическая точка зрѣнія въ философіи отличается отъ прочихъ философскихъ точекъ зрѣнія тѣмъ, что въ основаніе построенія системы ставитъ *цѣльную* человѣческую личность или физико-психическую особь, какъ неоспоримую данную. Факты, прямо вытекающіе изъ этой данной, составляютъ главное положеніе системы“... Далѣе авторъ повторяетъ, что онъ предполагаетъ „цѣльнаго человѣка, который есть одновременно объединенная часть вещественнаго міра и сознательная личность“, что „бытіе человѣка, какъ отдѣльной и цѣльной физическо-психической личности, не можетъ быть подвергнуто сомнѣнію“.

Ближайшій выводъ изъ этого принципа, повидимому, долженъ быть тотъ, что имѣютъ *равную* достовѣрность для мышленія, *равную* реальность для сознанія, какъ предметы и явленія, воспринимаемыя внѣшними, физическими чувствами, такъ и предметы, воспринимаемые психически, — сознаніемъ и разумомъ. Дѣйствительно, на психологическомъ основаніи сознанія одинаково утверждается для знанія реальность какъ чувственнаго, такъ и духовнаго міра. Если впечатлѣнія внѣшнихъ чувствъ завѣряютъ для насъ не только бытіе нашего тѣла, но и реальность внѣшнихъ предметовъ, познаваемыхъ при помощи органовъ чувствъ; то точно также, и по тому же самому праву (такъ какъ человѣкъ есть „физикопсихическая личность“), наше внутреннее чувство, наше сознаніе и разумъ, завѣряютъ для насъ бытіе не только нашего *я*, но и всѣхъ „не матеріальныхъ“ духовныхъ объектовъ, которые ощущаются или познаются моимъ *я*. Тѣ же самыя основанія, которыя заставляютъ меня признавать существованіе внѣшнихъ предметовъ, *потому что я* воспринимаю ихъ моими чувствами, заставляютъ меня признавать бытіе сверхъ-чув-

ственныхъ предметовъ; потому что я необходимо сознаю и признаю бытіе ихъ моимъ разумомъ; такъ какъ физическая и психическая стороны моего бытія имѣютъ равную реальность, то и требованія (постуляты) той и другой стороны моей природы должны имѣть равную достовѣрность для мышленія. Такимъ образомъ истинный и вѣрный себѣ антропологическій принципъ допускаетъ бытіе не только міра физическаго, но и духовнаго, не только чувственнаго, но и сверхчувственнаго.

Но, къ удивленію, у г. Лаврова психическіе факты сознанія, допускаемые принципомъ, скоро отходятъ на самый задній планъ. Реальность и достовѣрность получаютъ только міръ физическій и его явленія, однородныя нашему тѣлу. Факты и постуляты психической жизни оказываются сомнительными; бытіе, сознаваемое и признаваемое мышленіемъ только, а не внѣшними чувствами, признается не достовѣрнымъ: „то, что допускаетъ феноменальное бытіе въ мысли, но не доступно органамъ чувствъ, не можетъ ни быть признано реальнымъ, ни отвергнуто: оно остается внѣ реальнаго міра и реальная личность относится къ нему *скептически*. Но, будучи личностью физико-психическою, она не можетъ оставить подобныя внѣ-реальныя или *метафизическія* существа безъ всякаго вниманія; реальность ихъ сомнительна, но они совершенно дѣйствительны для сознанія, а потому процессъ ихъ происхожденія долженъ быть объясненъ, то есть, человѣкъ относится скептически ко всѣмъ метафизическимъ созданіямъ, но объясняетъ ихъ какъ феномены мысли“. Подъ метафизическими сущностями и созданіями авторъ статьи разумѣетъ слѣдующія напр. представленія: вещество, сила, природа, Богъ, абсолютное, духъ, идея и проч. *).

Важнѣйшимъ результатомъ этого непослѣдовательнаго и неосновательнаго принесенія въ жертву одной стороны антропологическаго принципа другой было исключеніе изъ системы философіи ученія о Богѣ (такъ называемаго естественнаго богословія или философіи религіи), какъ особенной части ея, имѣющей реальное, самостоятельное содержаніе. Понятіе о Божествѣ съ точки зрѣнія антропологическаго принципа можетъ быть разсматриваемо только критически, какъ феноменъ мысли

*) Ср. стр. 8 и 22. Т. IV.

человѣческой въ пропедевтикѣ теоретической философіи. Отсюда объясняется и та постановка религіозныхъ вопросовъ, которую мы замѣчаемъ во многихъ статьяхъ энциклопедическаго словаря и, отчасти, то рѣшеніе, какое дается имъ. Религіозныя явленія и сверхчувственне предметы разсматриваются не какъ реальныя явленія и предметы, но какъ произведеніе субъективной дѣятельности мышленія.

Но и на скептическомъ отношеніи къ „метафизическимъ сущностямъ“ не останавливается авторъ статьи. Не знаемъ, въ какой степени послѣдовательно, но онъ отъ скептицизма переходитъ уже къ прямому отрицанію реальности этихъ сущностей. Мы уже видѣли взглядъ автора на предметы, признаваемые реальными религіознымъ сознаніемъ; не скептически, а отрицательно, онъ относится и къ такимъ понятіямъ, каковы напр.: природа, идеи, высшій разумъ, жизненная сила, атомы... все это „отвлеченныя человѣческія формулы, для удобнѣйшаго удержанія въ памяти группы явленій“ *). Такимъ образомъ отзвуки философіи, отчасти Канта, отчасти Шопенгауэра, въ системѣ г. Лаврова сливаются съ отрицательными тонами философіи Фейербаха. Антропологическій принципъ сначала дѣлается принципомъ скептицизма, а потомъ сенсуализма. Впрочемъ такой переходъ довольно естественъ; онъ зависитъ отъ философской несостоятельности антропологическаго принципа; не смотря на всѣ увѣренія г. П Л., этотъ принципъ въ существѣ своемъ есть дуалистическій принципъ. Мышленіе очень естественно, хотя и безсознательно, стремится выйти изъ этого дуализма. Необходимо было рѣшительно остановиться или на сторонѣ психической, или на сторонѣ физической, на сторонѣ сознанія или на сторонѣ ощущенія: поколебавшись нѣсколько на ту и другую сторону въ скептицизмѣ, авторъ очень замѣтно склоняется къ послѣдней; переходъ къ матеріализму отсюда недалекъ, хотя авторъ и не рѣшается сдѣлать послѣдняго шага.

*) T. V. стр. 22.

УКАЗАТЕЛЬ

СОБСТВЕННЫХЪ ИМЕНЪ.

Цифры римскія большія означаютъ томъ, цифры римскія малыя—выпускъ, цифры арабскія—страницу.

Абеляръ—I,ш 46.

Августинъ—I,ı 120; I,ш 46. 169: неприложимость категорій къ познанію Божества. 281; II,ш 240; III,ı 353: ученіе объ идеяхъ вещей въ умѣ Божіемъ.

Анаксагоръ—I,ı 87; II,ıı 45; II,ш 16: противоположность духа и матеріи. 24. 106; III,ı 6. 213. 237. 243. 265: различеніе двухъ началъ бытія.

Анаксимандръ—III,ı 118; III,ıı 220.

Анаксименъ—I,ı 137; III,ı 7.

Анзельмъ—II,ш 163. 192. 193. 206. 208 и слѣд.: онтологическое доказательство бытія Божія. 509.

Аристотель—I,ı 3. 5. 6. 87. 93 и слѣд.: человѣкъ стремится къ знанію ради самого знанія. 103: главный предметъ философіи есть Богъ. 120. 122 и слѣд.: Аристотель есть отецъ философскаго изслѣдованія природы. 139.178. 228 и слѣд.: необходимость соединенія анализа и синтеза въ философіи. 244; I,ıı 73. 212: ученіе Аристотеля о пространствѣ и времени. I,ш 5 и слѣд.: метафизическое значеніе общихъ понятій. 42 и слѣд.: ученіе о категоріяхъ. 127. 142. 160. 179 и слѣд.: значеніе слова „идея“; II,ı 333. 344; II,ıı 219: символы въ миѳологіи; II,ш 16. 18 и слѣд.: Богъ есть первая Причина бытія. 24. 34. 106. 206. 215 и слѣд.: космологическое доказательство бытія Божія. 365; III,ı 7. 8. 230. 236. 237. 268. 368; III,ıı 3; III,ш 4. 99: послѣдняя цѣль природы. 217.

Баадеръ—I,ı 196.

Баконъ—I,ı 88: значеніе науки. 96. 109: болѣе глубокое знаніе философіи возвращаетъ людей къ религіи. 111. 124: враждебность Бакона философскому изслѣдованію природы. 127. 136. 140; I,ш 45. 47; II,ı 134. 135; II,ш 114. 133. 137; III,ı 8. 370; III,ш 5. 6. 81. 101.

Бенеке—I,ıı 289 и слѣд.: математическое познаніе имѣетъ эмпирическую основу; II,ш 253. 254. 456; III,ı 82; III,ш 188: возможность продолженія жизни души по разлученіи съ тѣломъ.

Берклей—I,ı 51; I,ıı 76 и слѣд.: отношеніе чувственнаго познанія къ дѣй-

ствительности по Берклею. 92. 141 и слѣд.: отрицательное доказательство въ пользу идеализма. 154 и слѣд.: характеръ идеализма Берклея. 165. 190 и слѣд.: критика Локкова различенія первичныхъ и вторичныхъ свойствъ вещей. 215; I,ш 12.

Бэль—II,ш 33; Ш,і 266; Ш,п 7.

Бэмъ—I,і 196; I,ш 27. 315; Ш,і 344.

Бэнъ—II,і 274: сущность религіи.

Бюхнеръ—I,і 38; I,п 114; I,ш 54. 56. 61; II,ш 127. 384; Ш,і 222. 259; Ш,ш 270 и слѣд.: уничтоженіе послѣ смерти есть нѣчто болѣе отрадное, чѣмъ вѣчная жизнь.

Гартманъ—I,і 49. 51. 100. 109. 143. 202; I,п 148: сходство философіи Гартмана съ Индійской философіей. 154. 160. 161. 162; I,ш 191; II,ш 74 и слѣд.: неразумность бытія міра и разумность абсолютнаго. 85. 87. 88. 192; Ш,і 193. 272. 297. 372; Ш,ш 84. 159. 236. 270. 271.

Вольфъ—I,і 3. 124. 245; I,п 255: I,ш 50. 127; II,і 22.

Гассенди—I,п 100; Ш,і 8: атомизмъ Гассенди. 11; Ш,ш 106.

Гегель—I,і 5. 11. 13. 38. 45. 59. 64. 104: главный предметъ философіи есть Богъ. 115. 124: Гегелево чисто интеллектуальное изъясненіе природы. 141. 186. 201: методъ философіи Гегеля есть методъ дедуктивный въ діалектической формѣ. 208. 214. 217. 247: части философіи по Гегелю. 251; I,п 47. 58. 62. 63. 81: бытіе чувственное есть бытіе неистинное. 140. 151 и слѣд.: ученіе Гегеля о мірѣ; критика сего ученія. 155. 160. 161. 164. 193. 195. 228 и слѣд.: ученіе Гегеля о пространствѣ и времени. 252 и слѣд.: критика ученія Гегеля о пространствѣ и времени; I,ш 9. 52. 126. 127 и слѣд.: ученіе Гегеля о происхожденіи общихъ понятій; разборъ сего ученія. 153. 154. 155. 157. 160. 167. 168. 173. 316. 349; II,і 84. 126. 134. 215. 245 и слѣд.: происхожденіе и сущность религіи по Гегелю. 246. 254. 298. 324: родство философіи Гегеля съ философіею Канта; II,п 3. 5. 107: первоначальность политеизма. 108. 131. 174. 259; II,ш 53 и слѣд.: философія Гегеля есть космологическій пантеизмъ. 56. 57. 61. 64. 65. 70. 73 и слѣд.: отрицаніе Гегелемъ цѣлесообразности въ дѣйствованіи божественнаго разума. 79. 94 и слѣд.: ученіе о добрѣ и злѣ. 103. 106. 128. 178. 179. 301: онтологическое доказательство бытія Божія. 326; Ш,і 10. 203. 240. 276 и слѣд.: ученіе Гегеля о бытіи частнаго или множественнаго. 334. 335. 371; Ш,ш 133. 245. 247. 287.

Гераклитъ—I,і 186; I,п 72. 95. 195; I,ш 134. 141; Ш,і 3. 7. 379.

Гербартъ—I,і 5. 240. 248: составъ философіи по Гербарту; II,п 81. 144; I,ш 12. 24: ученіе Гербарта о происхожденіи понятій. 142; II,і 272; II,ш 33: ученіе Гербарта о Божествѣ. 34. 261; Ш,і 10. 235; Ш,ш 32.

Гоббсъ—I,п 79: значеніе чувственнаго познанія. 82. 216. 232.

Дарвинъ—Ш,і 119. 125 и слѣд.: теорія трансформаціи. 323 и слѣд.: ученіе Дарвина о происхожденіи міра, примиряющее теизмъ съ эволюціонизмомъ Ш,ш 60.

Декартъ—I,і 88. 111. 140. 212. 245; I,п 31 и слѣд.: сомнѣніе, какъ основной философскій принципъ по Декарту. 48: начало философіи Декарта: cogito, ergo sum; слабость этого начала. 55. 60 и слѣд.: сомнительность законовъ мышленія по Декарту. 75: чувственное познаніе не вполнѣ соотвѣтствуетъ дѣйствительности. 144. 186 и слѣд.: разграниченіе чувственныхъ свойствъ

вещей. 214: ученіе о пространствѣ и времени; I,ш 8. 44. 47 и слѣд.: происхожденіе понятій. 57. 59. 62. 142. 155. 215. 281. 282: происхожденіе идеи о Богѣ. 295; II,і 22. 45. 126. 127. 134. 135. 204. 286; II,ш 163. 283: онтологическое доказательство бытія Божія. 294. 295. 310 и слѣд.: гносеологическое доказательство бытія Божія. 331 и слѣд.: психологическое доказательство бытія Божія. 491. 496; Ш,і 8. 100 и слѣд.: органическія существа по Декарту суть „автоматы природы". 275; Ш,ш 5. 7: возраженія противъ телеологической идеи. 85. 101. 106: отношеніе Декарта къ вопросу о цѣли природы. 322.

Демокритъ—I,і 186; II,ш 10; Ш,і 6. 34. 213. 214. 229. 244.

Джордано Бруно—I,ш 281; II,ш 111.

Дробишъ—II,ш 33. 235. 428. 505.

Евгемеръ—I,ш 201. 202; II,і 109; II,п 176; II,ш 110.

Емпедоклъ—I,і 137; I,п 73; Ш,і 4. 6. 118; Ш,п 220.

Енезидемъ—I,п 39: возраженія противъ возможности положительнаго знанія. 74: возраженія противъ достовѣрности чувственнаго познанія.

Епикуръ—I,і 5; 213; II,ш 110. 111; Ш,і 214. 230. 244.

Зенглеръ—Ш,і 355. 366.

Зенонъ—I,ш 134. 141.

Кантъ—I,і 5. 35. 76 и слѣд.: возможна ли философія? 186. 203. 212. 213. 217. 246: философія есть, преимущественно, критическое изслѣдованіе нашей познавательной способности. 255; I,п 21. 27. 79 и слѣд.: значеніе чувственнаго познанія по Канту. 163. 173 и слѣд.: субъективный идеализмъ Канта. 188. 217 и слѣд.: ученіе Канта о пространствѣ и времени. 233 и слѣд.: разборъ этого ученія. 253. 259. 263. 264. 265. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 289; I,ш 9. 42. 50: вопросъ о метафизическомъ значеніи общихъ понятій. 52. 59. 87. 95 и слѣд.: ученіе Канта объ апріорномъ характерѣ и о значеніи категорическихъ понятій. 104 и слѣд.: разборъ этого ученія. 134. 152. 154. 155. 160. 166. 167. 169. 172. 239 и слѣд.: происхожденіе идеи о Богѣ по Канту. 246 и слѣд.: разборъ Кантовой теоріи происхожденія идеи о Богѣ. 255. 307. 308; II,і 18. 73. 76. 88. 133. 139. 144. 149 и слѣд.: взглядъ Канта на происхожденіе религіи. 198. 199. 201. 204. 205. 237. 239. 259. 333; II,п 174; II,ш 17. 106. 123. 154. 163. 164. 171. 192. 193. 206. 207. 224 и слѣд.: возраженія Канта противъ космологическаго доказательства бытія Божія. 244 и слѣд.: Кантова критика телеологическаго доказательства бытія Божія. 253. 265. 266. 267. 275. 276. 278. 288 и слѣд.: отношеніе Канта къ онтологическому доказательству бытія Божія. 314: отношеніе къ гносеологическому доказательству бытія Божія. 358 и слѣд.: отношеніе къ психологическому доказательству бытія Божія. 399 и слѣд.: Кантово нравственное доказательство бытія Божія. 433. 443. 446. 453 и слѣд.: разборъ Кантова нравственнаго доказательства бытія Божія. 493. 503. 504; Ш,і 10. 247. 287 и слѣд.: практическое доказательство истины творенія міра; разборъ сего доказательства. 342; Ш,ш 10 и слѣд.: отношеніе Канта къ телеологической идеѣ. 15. 30. 69 и слѣд.: ученіе Канта объ идеѣ цѣли, какъ идеѣ чисто субъективной. 85. 108: цѣлесообразность внутренняя и внѣшняя. 141. 167. 168. 169. 200: возможность смерти души чрезъ уничтоженіе ея интенсивности. 221 и слѣд.: Кантово нравственное доказательство безсмертія души. 257.

Кондильякъ—I,1 79: взглядъ Кондильяка на значеніе чувственнаго познанія. 82. 216.
Контъ—I,1 5. 59: мы знаемъ только явленія по Конту. 79. 126. 243. 258; I,ш 205. 365; II,1 322 и слѣд.: ученіе о трехъ методахъ познанія; II,п 107. 109.
Кроманъ—I,ш 13. 162.
Ксенофанъ—II,ш 10. 11.
Куно Фишеръ—I,ш 52; II,ш 39.
Ланге—I,1 73 и слѣд.: взглядъ Ланге на задачу философіи. 80. 81. 197. 240. 242; I,п 292; I,ш 247; II,ш 482. 483; III,1 27. 41. 194. 195.
Лейбницъ—I,1 46; I,п 78: значеніе чувственнаго познанія по Лейбницу. 144. 215. 255. 256; I,ш 23. 24. 49: основныя понятія имѣютъ неэмпирическое происхожденіе. 59. 64. 283: происхожденіе идеи о Богѣ; II,1 22. 55. 56. 57; II,ш 123. 219. 220. 223. 234. 284 и слѣд.: онтологическое доказательство бытія Божія. 296; III,1 10. 235. 261. 269: ученіе Лейбница о злѣ. 297; III,ш 9. 10. 102. 277. 278.
Локкъ—I,1 46. 212; I,п 75: отношеніе чувственнаго познанія къ дѣйствительности. 82. 92. 106. 186 и слѣд.: разграниченіе чувственныхъ свойствъ вещей. 189. 216. 254; I,ш 8. 47. 49: ученіе Локка о происхожденіи понятій. 53 и слѣд.: разборъ этого ученія. 89. 93. 94. 154. 227: идея Бога имѣетъ раціональное происхожденіе. 283. 285: критика Декартовской теоріи о врожденности идеи о Богѣ; II,1 204; II,ш 406. 408. 410. 413. 415.
Лотце—III,1 56. 76. 103. 104. 107. 227.
Лукрецій—I,п 213; I,ш 190; II,1 6; III,ш 4.
Льюисъ—III,1 60.
Мальбраншъ—I,1 56; II,1 45; II,ш 148.
Милль—I,1 126. 143; I,п 282. 286. 293 и слѣд.: отрицаніе абсолютности математическихъ истинъ; I,ш 15. 81; II,1 343; II,ш 33. 34 и слѣд.: понятіе о Богѣ; III,1 267. 271; разборъ ученія Милля о самостоятельности матеріи. 308.
Молешоттъ—I,1 38; I,1 104. 114. 115. 133; I,ш 56; II,ш 127; III,1 9. 243.
Монтань—I,1 42; I,п 38.
Мюллеръ (Максъ)—I,ш 198. 203. 205. 257 и слѣд.: происхожденіе идеи о Богѣ; II,ш 372. 378.
Ньютонъ—I,1 98. 148; I,п 215; III,1 11. 43. 110; III,ш 7.
Парменидъ—I,ш 134. 141; II,ш 13.
Паскаль—I,1 9; II,1 333. 342.
Пиеагоръ—I,1 2. 6. 137. 187; I,ш 40: первая попытка систематизаціи категорій. 68. 141; II,п 179; II,ш 10; III,ш 134.
Платонъ—I,1 3. 5. 30. 35. 39: каждая вещь имѣетъ свою идею. 45. 46. 51. 120. 168. 177. 187. 225. 228 :необходимость сочетанія анализа и синтеза въ философіи. 232. 244; I,п 19. 73. 146; I,ш 3 и слѣд.: метафизическое значеніе общихъ понятій. 14. 19. 41: анализъ общихъ понятій. 178. 280: происхожденіе идеи о Богѣ. 366; II,1 85. 298; II,п 26. 114. 275; II,ш 17. 18: Богъ есть Благій Создатель міра. 20. 23. 24. 30. 34. 149. 205. 243; III,1 7. 105. 265: ученіе Платона о матеріи. 268. 270. 272. 328: ученіе Платона о происхожденіи міра и о душѣ міра. 364; III,ш 4. 141. 204. 215.
Плотинъ I,п 19; I,ш 44: ученіе о категоріяхъ. 306.
Пфлейдереръ—II,п 243; II,ш 298. 321; III,1 350 и слѣд.: примиреніе пантеизма съ теизмомъ.

Сенека—I,1 182; II,ш 396.
Сократъ—I,1 3. 4. 39. 87. 109; I,п 7: признаніе общаго смысла философскимъ принципомъ. 9; I,ш 27. 41; II,ш 16. 17: Богъ есть единое Верховное Начало бытія. 106. 205. 243; Ш,ш 3.
Спенсеръ—I,1 5; I,ш 194 и слѣд.: происхожденіе религіозной идеи или идеи Бога по Спенсеру; II,ш 419; Ш,1 251. 298 и слѣд.: Спенсерова критика ученія о твореніи. 317; Ш,ш 163 и слѣд.: происхожденіе вѣрованія въ загробную жизнь.
Спиноза—I,1 46. 186; I,п 23. 78: значеніе чувственнаго познанія. 160. 161. 214: ученіе Спинозы о пространствѣ и времени. 242. 225; I,ш 142. 310. 349; II,1 35. 201; II,ш 49. 50; онтологическій пантеизмъ Спинозы. 57. 61. 64: акосмизмъ Спинозы. 73: отрицаніе цѣлесообразности въ дѣйствованіи божественнаго разума. 90: отрицаніе различія между добромъ и зломъ. 103. 106. 235. 247. 278. 507; Ш,1 275; ученіе Спинозы о субстанціи и модусахъ. 278. 301. 372; Ш,ш 8; возраженіе Спинозы противъ телеологической идеи. 66. 274.
Тренделенбургъ—I,1 5. 201: возраженія противъ діалектическаго метода Гегеля; I,п 47; I,ш 43. 110. 169; II,ш 172 и слѣд.: неприложимость категорій къ богопознанію. 315: гносеологическое доказательство бытія Божія.
Ульрици—I,1 240; I,п 136; I,ш 110. 268. 334 и слѣд.; слабость ощущенія сверхчувственнаго въ душѣ человѣческой; II,ш 159. 315. 316: гносеологическое доказательство бытія Божія; Ш,1 83. 87. 95. 255.
Файгингеръ—I,1 72. 73.
Фехнеръ—I,п 100; Ш,1 9. 11. 20. 23. 28. 29. 30. 43. 47. 257.
Фейербахъ - I,п 133; I,ш 209 и слѣд.: происхожденіе идеи о Богѣ по Фейербаху. 219; II,1 8. 109 и слѣд.: религія есть, по Фейербаху, произведеніе фантазіи. 112. 122. 125. 250. 268; II,п 5. 107; II,ш 71. 112. 131. 202; Ш,ш 158. 319.
Филонъ- Ш,1 329.
Фихте—I,1 51. 57; I,п 81: значеніе чувственнаго познанія. 150 и слѣд.; ученіе Фихте о мірѣ; критика сего ученія. 154. 155. 169. 171; I,ш 126; происхожденіе категорій по Фихте. 142; II,1 85. 184. 270: сущность религіи; II,ш 106. 146. 423 и слѣд.; отрицаніе нравственнаго доказательства бытія Божія. 461; Ш,1 10. 294; Ш,ш 287.
Фихте Младшій—II,ш 159. 443 и слѣд.: несвободность человѣка; Ш,1 149. 348: примиреніе пантеизма съ теизмомъ. 351; Ш,ш 255.
Фохтъ—I,1 39; II,ш 127; Ш,1 9.
Фризъ—II,1 269: происхожденіе религіи.
Фрогшаммеръ—Ш,1 111. 158.
Цицеронъ - I,1 2. 6. 86. 182; I,п 7: признаніе общаго смысла философскимъ принципомъ. 19; II,1 22. 54; II,ш 218. 240. 241. 243. 365: историческое доказательство бытія Божія; Ш,1 215.
Швеглеръ—I,1 183.
Шеллингъ—I,1 5. 11. 124 и слѣд.: взглядъ Шеллинга на значеніе философіи въ изученіи природы. 141. 196. 208. 246: составъ философіи по Шеллингу. 251. 256; I,п 62. 151 и слѣд.: ученіе Шеллинга о мірѣ; критика этого ученія. 164. 229; I,ш 27. 134. 148. 349; II,1 85. 271. 298; II,п 3. 145 и слѣд.:

первоначальный монотеизмъ по Шеллингу. 155. 183. 205 и слѣд.: сущность и происхожденіе миѳологіи. 209. 274; II,ш 51. 52: космологическій пантеизмъ Шеллинга. 53. 103; III,1 10. 163. 203. 240. 276. 307. 311. 344 и слѣд.: примиреніе пантеизма съ теизмомъ; III,ш 159. 245. 302.

Шенкель—II,1 275 и слѣд.: взглядъ на происхожденіе религіи.

Шлейермахеръ—I,п 242; I,ш 237. 269 и слѣд.: происхожденіе идеи о Богѣ по Шлейермахеру. 348; II,1 132. 198. 216 и слѣд.: происхожденіе религіи по Шлейермахеру. 246. 256.

Шопенгауеръ—I,1 37. 43; I,п 81. 148. 227. 249. 250. 262; I,ш 138; III,1 199: гипотеза гетерогенезиса.

Штраусъ—II,ш 82. 468; III,ш 253.

Юбервегъ—I,1 3; I,ш 4; II,ш 59.

Юмъ—I,1 46. 212; I,п 38. 180. 181; I,ш 47. 49: происхожденіе понятій по Юму. 53. 79 и слѣд.: разборъ воззрѣнія Юма на происхожденіе понятія о причинной связи. 88. 94. 95. 167; II,1 204; II,п 6 и слѣд.: многобожіе есть первичная форма религіи по Юму. 106; II, ш6. 7; III,ш 186 и слѣд.: возраженіе противъ безсмертія души, основанное на тѣсномъ союзѣ ея съ тѣломъ; разборъ этого возраженія.

Якоби—I,1 5. 208; I,п 21 и слѣд.: чувство, какъ философскій принципъ. 22, 24. 25. 62. 64; I,ш 134. 149. 214. 306 и слѣд.: внутреннее чувство есть источникъ идеи о Богѣ по Якоби. 347: сверхчувственное познается особенною способностію нашего духа; II,1 30. 86. 133. 198 и слѣд.: происхожденіе религіи. 282; II,п 138; II,ш 163: невозможность раціональнаго богословія. 170. 171. 211. 499. 502.

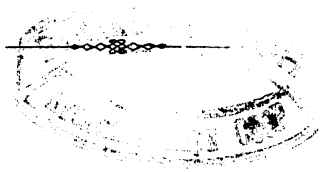
Ямвлихъ—II,п 29. 30. 35.

Ѳалесъ—III,1 3.

Ѳома Аквинатъ—I,ш 229. 295. 296. 303; II,ш 163. 218. 277. 282; III,1 354.

ВАЖНѢЙШІЯ ПОГРѢШНОСТИ ВЪ III ТОМѢ.

Напечатано.	Должно быть.
Въ 1 вып.	
Стр. 79: и не иное	я не иное
„ 144: эпохи	этихъ
„ —: пока эта эпоха продолжалась	пока эти эпохи продолжались
„ 207: временномъ	взаимномъ
„ 213: неоформировавшеюся	несформировавшеюся
„ 217: продолженіе	продолженія
„ 220: оставившую	установившую
„ 225: атомовъ	атомамъ
„ 362: Пиѳонъ	Тиѳонъ
„ 374: съ послѣдней	въ послѣдней
„ 376: не отличное	есть отличное
Во 2 вып.	
Стр. 175: есть 57 годъ... Викрамадитія	начальный пунктъ которой есть 57-й годъ до Р. Христова—время царя Викрамадитія,
Въ 3 вып.	
Стр. 1: матефизическая	метафизическая
„ 61: вторгаемся	вторгается
„ 81: безсознательно и намѣренно	безсознательно
„ 99: теологіи	телеологіи
„ 200: ея силы	силы
„ 308: родъ	рядъ
„ 323: чтобы ни было.	чтобы не было.



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