Прот. Т. И. Буткевичъ,
Профессоръ Харьковскаго Университета.

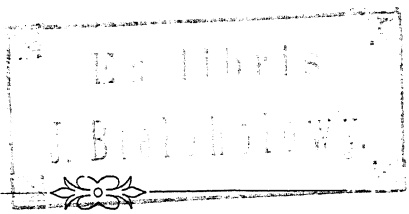
РЕЛИГІЯ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНІЕ.

(ОБЗОРЪ ФИЛОСОФСКИХЪ ГИПОТЕЗЪ).

ВЪ ДВУХЪ КНИГАХЪ.

Книга I.

II (см. стр. 561)



ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.
1902.

„Пров 38"

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется.
Москва, 23 сентября 1902 года.

Цензоръ Протоіерей *Іоаннъ Петропавловскій.*

Библиотека ООН
Академии Наук СССР
106
41

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

Предисловіе . . . . . 1—2

ВВЕДЕНІЕ. Религія и ея существенные признаки. Слово „религія". Значеніе филологическихъ изслѣдованій новѣйшаго времени. Обозначеніе религіи въ книгахъ св. Писанія ветхаго и новаго завѣтовъ. Популярность латинскаго слова „religio". Указываемыя причины такой популярности. Этимологія и первоначальное значеніе латинскаго слова „religio", по объясненію Цицерона, Арнобія, Цвингли, Паулюса, Бретшнейдера, Нитцше, Мюллера, Фойгта, Геллія, Нигидія, Фигула, Мазурія, Сабина, Сервія Сульпиція Руфа, Макробія, Лактанція, Іеронима, Августина, Исидора, Ѳомы Аквината, Аммона, Баумгартена-Крузія, Гана, Редслоба, Флеека, Лейденрота, Вальдау, Брейнига и др. Страхъ какъ одинъ изъ элементовъ религіознаго чувствованія. Различныя опредѣленія религіи: а) у богослововъ—православныхъ, католическихъ и протестантскихъ, и б) у философствующихъ мыслителей: Спинозы, Гоббеса, Канта, Фихте, Лессинга, Гегеля, Шеллинга, Шлейермахера, Фейербаха, Штрауса, Шопенгауэра, Гартмана, Огюста Конта, Дж. Ст. Милля, Лянге, германскихъ матеріалистовъ и натуралистовъ, дарвинистовъ и эволюціонистовъ, Тиндаля, Валляшека, Егера и О. Пфлейдерера. Религія, какъ фактъ чисто эмпирическій. Двѣ стороны ея—внутренняя или субъективная и внѣшняя или объективная. Существенные признаки религіи: 1. Вѣра въ бытіе живого и личнаго Бога; 2. Вѣра въ возможность и дѣйствительность Божественнаго Откровенія; 3. Вѣра въ бытіе особаго духовнаго міра; 4. Вѣра въ личное безсмертіе и загробное существованіе человѣка; 5. Внутренняя связь религіи съ нравственностію; 6. Религіозное настроеніе или благочестіе; 7. Культъ; 8. Религіозная община или церковь. . . . . 3—80

Стран.

ГЛАВА I. Классическія гипотезы древне-греческихъ мыслителей о сущности и происхожденіи религіи. Интересъ къ вопросу о сущности и происхожденіи религіи и его давность. Значеніе древне-греческихъ классическихъ гипотезъ для нашего времени. *Политико-государственная гипотеза* и ея виды. Критій и его ученіе о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Популярность этого ученія. Политико-государственная гипотеза по изложенію Секста Эмпирика. Ученіе софистовъ о происхожденіи религіи. Мнѣніе Платона. Указаніе Цицерона на неудовлетворительность политико-государственной гипотезы. Критическій анализъ этой гипотезы у Секста Эмпирика. Мнимое сочувствіе Лактанція къ политико-государственной гипотезѣ и его дѣйствительное сужденіе о ней. Популярность этой гипотезы среди англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ. Декретъ французскаго правительства отъ 10-го ноября 1793 г. Мнимыя основанія политико-государственной гипотезы; разборъ ихъ: а) важное значеніе религіи для народно-государственной жизни; сужденія Лактація, Вольтера и Робеспьера; б) факты подчиненія религіи государству и служеніе его интересамъ; в) мнимое свидѣтельство исторіи о первоначальномъ теократизмѣ государственнаго строя и законовъ. Замѣчаніе В. Д. Кудрявцева и Секста Эмпирика. Другой видъ политико-государственной гипотезы, по которой происхожденіе религіи объясняется обманомъ и измышленіемъ жрецовъ. Популярность этого предположенія среди англійскихъ деистовъ. Свидѣтельство исторіи противъ такого объясненія. Несостоятельность этой гипотезы съ психологической точки зрѣнія. Вѣрное замѣчаніе В. Д. Кудрявцева. Политико-государственная гипотеза въ этомъ видѣ не разрѣшаетъ вопроса не только о происхожденіи, но даже и о распространеніи религіи въ родѣ человѣческомъ. Сужденія Шеллинга и В. Д. Кудрявцева. Измышленіе миѳовъ не то же, что измышленіе религіи и религіознаго чувствованія. Фактъ всеобщности и изначальности религіи, неизъяснимый для политико-государственной гипотезы и ее опровергающій. Третій видъ политико-государственной гипотезы и его научная несостоятельность. *Гипотеза*

Стран.

Эвгемера. Эвгемеризмъ по изложенію Лактанція и Секста Эмпирика. Древніе защитники эвгемеризма:—Персей, Клеанѳъ, Хризиппъ и Цицеронъ. Эвгемеризмъ Лактанція и католическихъ богослововъ: Банье, Воссія, Гуэта и др. Отзывъ Шеллинга, Пфлейдерера и Цицерона. Книга Прем. Сол. XIV, 15—20. Научная несостоятельность эвгемеризма. Критическое замѣчаніе Секста Эмпирика. Западно-европейскіе эволюціонисты—Спенсеръ, Тэйлоръ, Бендеръ и др., какъ защитники древняго эвгемеризма. *Гипотеза договора или соглашенія.* Секстъ Эмпирикъ и древне-греческіе скептики. Гоббесъ и Руссо, какъ защитники гипотезы договора. Несостоятельность этой гипотезы. . . . . 80—113

ГЛАВА II. Натуралистическая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Сущность этой гипотезы и сравненіе ея съ предшествующими гипотезами древнегреческихъ мыслителей. Древніе, до-христіанскіе защитники натуралистической гипотезы: Эпикуръ, Лукрецій, Петроній, Демокритъ, Продикъ и Аристотель. Ученіе этихъ мыслителей по изложенію Секста Эмпирика. Западно-европейскіе защитники натуралистической гипотезы о религіи, ея сущности и происхожденіи. Ученіе Юма. Ученіе Гоббеса. Ученіе Гегеля. Ученіе Штрауса. Ученіе О. Конта, Кафтана, Бендера и Фойгта. Ученіе Бюхнера. Ученіе Роскова. Ученіе Спира. Ученіе Гаппеля. Ученіе Тейхмюллера. Ученіе Фридриха Нитцше. Вопросы, возбуждаемые этою гипотезою. Вліяніе внѣшней природы. Невозможность объяснить имъ происхожденіе религіи. Мнѣніе защитниковъ натуралистической гипотезы о первоначальности политеизма и о постепенномъ развитіи изъ него монотеизма. Сужденія Германа, Юма, Гегеля, Леббока, Вильгельма Бендера. Основная ложь этого мнѣнія. Свидѣтельство исторіи и этнографіи о первоначальности монотеизма, а не политеизма. Слѣды первоначальнаго монетеизма въ религіозныхъ вѣрованіяхъ дикарей африканскихъ, американскихъ, австралійскихъ, тихоокеанскихъ, азіатскихъ и европейскихъ; слѣды монотеизма въ религіозныхъ вѣрованіяхъ культурныхъ народовъ: древнихъ китайцевъ, персовъ, индійцевъ, египтянъ, языческихъ семитовъ и ханаано-финикійскихъ народовъ,

Стран.

грековъ, римлянъ и славянъ. Результатъ изслѣдованій Люкена, Крейцера, Авг. В. Шлегеля, Моверса, Гримма, Оттфрида Мюллера, Вельнера, М. Миллера, Болена и Мори. Мнѣніе древнихъ: Ямвлиха, Прокла, Симплиція и Юліана Богоотступника, Лактанція, Макробія, Діона Хризостома и др. Результатъ сравнительнаго языкознанія. Заключеніе Эбрарда. Ученіе Библіи. Возраженія раціоналистовъ противъ свидѣтельства Библіи. Странное разсужденіе Пфлейдерера. Критическій разборъ его. Мнимый первоначальный политеизмъ еврейской религіи. Ренанъ, какъ противникъ Пфлейдерера и защитникъ первоначальнаго еврейскаго монотеизма. Имена Божіи. Элогимъ. Іегова. Сужденія ученыхъ еврейскихъ раввиновъ, Генгстенберга, преосв. Хрисанѳа, В. Д. Кудрявцева. Мнимый натурализмъ еврейскихъ религіозныхъ вѣрованій. Еврейскій антропоморфизмъ. Сужденіе преосв. Хрисанѳа. Истинное ученіе ветхозавѣтнаго Божественнаго Откровенія. Раціоналистическія объясненія монотеизма еврейской религіи у Ренана, Фейербаха и др. Ихъ научная несостоятельность. Можно ли объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ прирожденнымъ человѣку стремленіемъ къ познанію вообще? Значеніе философскихъ доказательствъ бытія Божія. Сужденіе Лактанція . . . . . 113—226

ГЛАВА III. Теорія фетишизма. Отношеніе этой теоріи къ натуралистической гипотезѣ и эволюціонизму. Возрѣніе эволюціонистовъ на первобытнаго человѣка. Сущность теоріи фетишизма. Мнимый путь постепеннаго развитія религіознаго самосознанія человѣчества. Ученіе Юма о происхожденіи рилигіи. Ученіе Б. Констана. Ученіе Мейнерса. Ученіе Гот. Кайзера. Ученіе Рейнгарда. Ученіе Ф. Шульце. Ученіе Оскара Пешеля. Критическій анализъ теоріи фетишизма . . . . . 226—262

ГЛАВА IV. Гипотеза О. Каспари о религіи, ея сущности и происхожденіи. Отношеніе Каспари къ Дарвину. Лицемѣрное благоговѣніе предъ религіею. Сущность религіи по ученію Каспари. Основные элементы религіи. Религія у людей и у животныхъ. Семья. Первобытный человѣкъ въ каменный періодъ своего развитія. Изобрѣтеніе огня. Кудесники, шаманы и жрецы. Культъ

змѣи, небесныхъ свѣтилъ и птицъ. Антропоморфизмъ и монотеизмъ. Недостатки ученія Каспари о религіи,, ея сущности и происхожденіи . . . . . 262—288

ГЛАВА V. Анимистическая гипотеза о религіи, ея сущности и происхожденіи. Ея представители. Сужденіе Спенсера о первобытномъ человѣкѣ. Идея двойника и двойственности вещей. Ея источники. Небо съ его мѣняющимися облаками, солнцемъ, луною, звѣздами, кометами, молніями, радугами и кругами около небесныхъ тѣлъ; поверхность земли съ ея исчезающими дождевыми лужами, туманами, миражами, песчаными вихрями и смерчами; вѣтеръ; ископаемые останки животныхъ и растеній; тѣнь; отраженія предметовъ въ водѣ; эхо. Идея духа; ея источники: сны и сновидѣнія, обморокъ, апоплексія, каталепсія, экстазъ; смерть. Идея загробной жизни; идея сверхъестественныхъ дѣятелей. Начало религіознаго культа предко-почитанія. Священныя мѣста и храмы. Жертвы. Религіозныя славословія и молитвы. Фетишизмъ. Поклоненіе животнымъ, растеніямъ и природѣ вообще. Идея о богахъ въ собственномъ смыслѣ. Достоинства и недостатки въ ученіи Спенсера о религіи, ея сущности и происхожденіи. Обнаруженіе научной несостоятельности предшествовавшихъ теорій (политико-государственной, натуралистической и фетишистической). Признаніе факта всеобщности и универсальности религіи въ родѣ человѣческомъ. Осужденіе атеизма. Несамостоятельность Спенсера въ рѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи. Шаткость основаній, на которыхъ зиждется анимистическая гипотеза Спенсера. Историческія противоосноованія эволюціонизма. Замѣчаніе Гартмана. Самопротиворѣчіе Спенсера; его собственное признаніе. Частный анализъ недостатковъ въ ученіи Спенсера о сущности и происхожденіи религіи. Двойственное и противорѣчивое сужденіе Спенсера о первобытномъ человѣкѣ. Idem per idem во всей гипотезѣ. Идея двойника и фантастическое сужденіе Спенсера о ея источникахъ. Научная несостоятельность Спенсера въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи идеи духа и невидимаго существованія. Невозможность заключенія отъ сновидѣнія къ представленію духовности и отъ поня-

Стран.

тія о духѣ конечномъ къ представленію духа безконечнаго. Дѣйствительный источникъ, изъ котораго происходитъ понятіе о духовности бытія. Предкопочитаніе не первоначальная форма религіознаго сознанія. Сужденіе Пфлейдерера объ анимистической гипотезѣ. Защитники анимистической гипотезы: Леббокъ и Тэйлоръ. Ученіе Леббока. Анимистическая гипотеза въ редакціи Тэйлора. Слабыя стороны этой гипотезы, обнаруженныя самимъ Тэйломъ. Разочарованіе въ анимистической гипотезѣ со стороны даже новѣйшихъ враговъ христіанства . . 288—351

ГЛАВА VI. Гипотеза традиціонализма о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Связь традиціонализма съ супранатурализмомъ. Вопросъ о происхожденіи религіи въ его отношеніи къ вопросу о происхожденіи языка. Разнорѣчивыя мнѣнія до христіанскихъ мыслителей о происхожденіи языка. Мыслители новѣйшаго времени: матеріалисты и традиціоналисты. Сущность гипотезы традиціонализма. Представители этой гипотезы: Ѳома Аквинатъ, Местръ, Бональдъ, Лямене, Ботенъ, Балланшъ, Боннети, Вентура, Леру, Рейнодъ и др. Мнѣніе Шеллинга. Ученіе Іоганна Мюллера и Фридриха Крейцера. Мнѣніе Меринга. Новѣйшіе западно-европейскіе защитники традиціоналистической гипотезы: Шмидтъ, Клее, Штауденмайеръ и Обиторъ. Гипотеза традиціонализма предъ судомъ римско-католической церкви: папы и ватиканскій соборъ. Гипотеза традиціонализма предъ судомъ Божественнаго Откровенія: ея достоинства и недостатки. Гипотеза традиціонализма предъ судомъ науки и разума. Ея неудовлетворительное разрѣшеніе вопроса о происхожденіи идей вообще и человѣческаго языка въ частности. Научное разрѣшеніе этого вопроса. Правда традиціонализма. Оцѣнка традиціонализма, сдѣланная Паулемъ Шанцемъ. Неудовлетворительность традиціоналистической гипотезы въ разрѣшеніи вопроса о происхожденіи религіи. Сходство традиціонализма съ атеизмомъ. Ложное мнѣніе традиціоналистовъ о сущности религіи и свойствѣ религіозныхъ истинъ. Неосновательное представленіе традиціоналистовъ о происхожденіи богооткровенной религіи. Правда традиціонализма. Какія измѣненія необхо-

Стран.

димы въ гипотезѣ традиціонализма для того, чтобы она могла быть научною и основательною . . . . . 351—378

ГЛАВА VII. Ученіе Спинозы о религіи, ея сущности и происхожденіи. Взглядъ на религію какъ на внутреннюю, всеобщую и естественную потребность человѣческаго духа. Стремленіе мыслителей замѣнить механическія гипотезы психологическими. Зависимость Спинозы отъ предшествовавшихъ мыслителей и представителей арабско-европейской теософской мистики. Внутренняя связь между воззрѣніемъ Спинозы на религію и послѣдующими воззрѣніями—кантовскимъ и фейербаховскимъ. Главнѣйшія сочиненія Спинозы. Атеистъ ли Спиноза? Ученіе Спинозы о Богѣ и Его свойствахъ. Фактъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ. Сущность религіи по ученію Спинозы. Значеніе догматовъ. Взглядъ Спинозы на сущность и характеръ ветхозавѣтнаго Божественнаго Откровенія. Ветхозавѣтное ученіе о нравственности и добродѣтели, по объясненію Спинозы. Автономія нравственности. Взглядъ Спинозы на значеніе сверхъестественнаго или чудеснаго элемента въ религіи. Ученіе Спинозы о происхожденіи и характерѣ религіозныхъ вѣрованій. Сущность религіи по взгляду Спинозы, изложенному въ его „Этикѣ". Отрицательная и положительная сторона въ сужденіяхъ Спинозы о религіи. Сходство воззрѣній Спинозы съ такъ называемою натуралистическою гипотезою и гипотезою политико-государственною. Ученіе Декарта о происхожденіи въ человѣческомъ сознаніи идеи Божества. Его самостоятельность и независимость Ученіе Декарта о врожденности идеи Божества человѣческой природѣ. Невозможность измышленія этой идеи, доказываемая языческою миѳологіею. Основательно ли поступилъ Спиноза, обозвавъ источникъ вѣры въ бытіе личнаго Бога предразсудкомъ? Самопротиворѣчіе Спинозы. Зависимость ученія Спинозы о религіи отъ его общаго философскаго міровоззрѣнія. Главнѣйшіе недостатки этого міровоззрѣнія. Подтасовка терминовъ и понятій. Спиноза-атеистъ, постоянно однако же говорящій о Богѣ. Отзывъ Ибервега о Спинозѣ. Вопросъ о происхожденіи міра. Его цѣлесообразность и разумность. Развитіе мі-

Стран.

ровой жизни. Вліяніе коллегіантовъ на Спинозу. Односторонность воззрѣнія Спинозы на сущность религіи, какъ эмпирическаго факта. Противорѣчіе Спинозы себѣ и содержанію книгъ св. Писанія. Отзывъ Пфлейдерера. Истинный смыслъ ученія Спинозы о религіи. Отзывъ Эбрарда. Что такое по Спинозѣ послушаніе и повиновеніе волѣ Божіей? Почему Спиноза отрицаетъ чудеса? Раціонализмъ Спинозы. Ложное сужденіе Спинозы о характерѣ ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Нефилософское поведеніе Спинозы . . . . . 379 – 426

ГЛАВА VIII. Сужденія Лессинга и Канта о сущности и происхожденіи религіи. Докантовскіе раціоналисты. Лессингъ. Его сочиненія. Зависимость его отъ Спинозы. Самостоятельныя воззрѣнія Лессинга Замѣчанія Целлера и Ибервега. Сходство Лессинга съ Спинозою въ ученіи о религіи. Взглядъ Лессинга на библію и христіанство. Взглядъ Лессинга на откровеніе. Божественное руководительство въ воспитаніи рода человѣческаго. Истины христіанства. Натанъ Мудрый со стороны его идеи. Гуманность и сущность религіи. Религія Христа и религія христіанская. „Чувство сердца“ и автономная нравственность, какъ сущность религіи. Кантъ. Вопросъ о происхожденіи религіи. Отношеніе Канта къ раціонализму. Идея Божества и ея значеніе, по ученію Канта. Можно ли Канта обличать въ атеизмѣ? Вопросъ о сущности религіи. Отожествленіе религіи съ нравственностію. Религія откровенная и естественная. Раціонализмъ, натурализмъ, чистый раціонализмъ и чистый супранатурализмъ. Отношеніе естественной религіи къ откровенной. Элементы естественной религіи въ религіи откровенной. Взглядъ Канта на религію христіанскую. Нравственное ученіе христіанства. Враждебное отношеніе Канта къ христіанской догматикѣ и культу. Три вида „вѣры безумія“. Ученіе Канта объ автономной нравственности. Значеніе религіи для нравственности на первой ступени нравственнаго бытія человѣка. Ученіе Канта о радикальномъ злѣ. Потребность въ высшей божественной помощи, какъ источникъ положительной религіи. Оригиналенъ ли Кантъ въ своемъ ученіи о религіи и автономной нравственности? Его предшественники: Платонъ, Аристо-

тель, деисты и энциклопедисты. Разсужденіе Тиндаля. Гербертъ, Вольтеръ и Руссо. Связь религіи съ нравственностію. Доказательство изъ до-христіанскаго язычества, что истинная нравственность невозможна безъ истинной религіи. Зависимость христіанской нравственности отъ христіанской догматики. Ученіе матеріалистовъ, какъ доказательство той мысли, что внѣ религіи нравственность немыслима. Мнѣніе Франтца. Мнѣніе Лютардта. Разсужденіе Кудрявцева объ уваженіи къ нравственному закону. Свидѣтельство опыта. Самопротиворѣчіе въ ученіи объ автономной нравственности. Господство эгоизма въ автономной нравственности. Что такое у Канта общечеловѣческій разсудокъ, какъ судія нравственнаго поведенія? Сужденіе большинства не безошибочно. Автономная нравственность немыслима безъ автономной воли. Новое самопротиворѣчіе Канта. Согласіе откровенія съ требованіями нравственнаго закона. Что такое у Канта „практическій“ разумъ? Отвѣтъ Баумштарка. Противорѣчіе въ ученіи Канта объ отношеніи между религіею и нравственностію. Существенное различіе между религіею и нравственностію. Замѣчаніе Н. П. Рождественскаго. Истинный источникъ, изъ котораго вытекаетъ ученіе объ автономной нравственности. Сужденіе В. Д. Кудрявцева о Кантѣ. Рѣшеніе вопроса о происхожденіи религіи у Канта поверхностно. Неточность опредѣленія самой сущности религіи. Можетъ ли вѣра въ бытіе Божіе и безсмертіе души человѣческой не вліять на поведеніе вѣрующаго. . . 426—479

ГЛАВА IX. Ученіе І. Г. Фихте о религіи, ея сущности и происхожденіи. Сочиненіе Фихте „Опытъ критики всякаго откровенія“. Зависимость воззрѣній Фихте отъ воззрѣній Канта. Побужденіе для Фихте къ изученію религіи, какъ всеобщаго факта. Сущность религіи, по ученію Фихте. Несомнѣнность бытія Божія. Свойства Божіи. Богословіе и религія. Идея справедливости и моральный законъ. Отношеніе Бога къ моральнымъ и неморальнымъ существамъ. Законъ разума и законъ Бога. Истинный принципъ религіи, по ученію Фихте. Перевѣсъ чувственности надъ разумомъ и перенесеніе того, что субъективно, въ существо внѣ насъ. Основа-

Стран.

тельно ли признавать Бога виновникомъ нравственнаго закона? Два вида откровенія. Религіи естественная и откровенная. Самопротиворѣчіе Фихте въ ученіи о религіи. Сочиненіе Фихте: 1. „О понятіи наукоученія или такъ называемой философіи“ и 2. „Основаніе всего наукоученія“. Ихъ содержаніе. Открытый пантеизмъ Фихте и отрицаніе бытія личнаго Бога. „Нравственный міропорядокъ“. Разсужденіе Фихте „Объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе“. Атеизмъ Фихте. Поведеніе іенскихъ профессоровъ и Канта. Главныя положенія Фихте въ ученіи о Богѣ. Литературная полемика. Сочиненіе Фихте „Апелляція къ публикѣ противъ обвиненія въ атеизмѣ, сочиненіе, которое просятъ прочитать, пока оно не конфисковано“. Его содержаніе. Отожествленіе религіи съ нравственностію. Раздраженный отзывъ Фихте о религіозныхъ вѣрованіяхъ его противниковъ. Сочиненіе Фихте „Воспоминанія о прошломъ, отвѣты и вопросы“. Его содержаніе. Сочиненіе Фихте: 1. „Система нравоученія по принципамъ наукоученія“. и 2. „Назначеніе человѣка“. Ихъ содержаніе. Акосмизмъ и иллюзіонизмъ Фихте. Отрицаніе религіи. Лекціи Фихте объ „Основныхъ чертахъ настоящаго вѣка“. Перемѣна взгляда на религію. Осужденіе либерализма. Религія и нравственность—не одно и то же. Тожество религіи съ метафизикою. Сочиненіе Фихте „Наставленіе къ блаженной жизни“. Его содержаніе. Сущность религіи, какъ опредѣленной ступени духовнаго развитія. Значеніе религіи: она есть жизнь, любовь и блаженство. Мистицизмъ Фихте и его ученіе о Богѣ. Ученіе Фихте о положительной или объективной религіи. Недостатки Фихтевскаго ученія о религіи. Его несамостоятельность. Фихте, какъ критикъ своего собственнаго міровоззрѣнія. Отзывъ Ибервега. Неудовлетворительность Фихтевскаго разрѣшенія вопроса о происхожденіи положительныхъ религій. Странное положеніе, которое занялъ Фихте при разрѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи религіи. Мнимая зависимость отъ Фихте—Шенкеля, Бэна, Бекка, Ауберлена и др. Ученіе Шенкеля о совѣсти, какъ источникѣ религіознаго настроенія. Неудовлетворительность этого ученія . . . . . 479—521

Стран.

ГЛАВА X. Ученіе Якоби о религіи и ея сущности. Недостатокъ докантовскаго раціонализма въ пониманіи религіи. Принципы раціонализма въ католичествѣ и протестантствѣ. Декартъ, Лейбницъ и Вольфъ. Заслуга Канта. Фридрихъ Гейнрихъ Якоби. Его отношеніе къ Спинозѣ, Лейбницу, Юму, Канту, Фихте и Шеллингу. Ограниченность человѣческаго разума въ познаніи сверхъестественнаго. Вѣра, предшествующая разуму и обусловливающая его. Вѣра, какъ источникъ боговѣдѣнія, не есть слѣпая вѣра. Сущность религіи, по ученію Якоби. Заслуга Якоби Недостатки его ученія о религіи. Самопротиворѣчіе Якоби. Философъ вѣры и врагъ религіи. Отрицаніе внѣшняго Божественнаго откровенія. Якоби, какъ защитникъ крайностей мистицизма. Вліяніе Якоби на послѣдующихъ мыслителей . . . . . 522—532

ГЛАВА XI. Взглядъ Гёте на религію и ея сущность. Поэтическія произведенія Гёте. Гёте—поэтъ и Гёте—мыслитель. Драматическая поэма его—„Фаустъ“. Ея идея. Фаустъ. Маргарита. Значеніе религіи для жизни, по ученію Гёте. Безъ религіи невозможна нравственность и утрачивается смыслъ жизни. Гете, какъ мыслитель, противорѣчитъ Гёте-поэту. Сущность религіи. Историческій элементъ въ религіи. Взглядъ Гёте на христіанство. Зависимость Гёте отъ Спинозы. Эстетическій элементъ въ религіи. Чувство, какъ источникъ религіознаго настроенія. Происхожденіе положительныхъ религій. Христіанское ученіе о Богѣ. Самъ Гёте, какъ критикъ своего теоретическаго ученія о религіи . . . . . 532—561

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Подъ принятымъ нами для настоящаго труда заглавіемъ было напечатано въ „Православномъ Обозрѣніи“ за 1870—1871 г.г. прекрасное изслѣдованіе извѣстнаго профессора Московской Духовной Академіи В. Д. Кудрявцева-Платонова. Затѣмъ послѣ смерти автора оно вторично было напечатано въ полномъ собраніи его сочиненій (см. т. II вып. I, стр. 88—315). Къ сожалѣнію, для нашего времени этотъ „классическій“ трудъ нашего незабвеннаго наставника уже начинаетъ утрачивать свое значеніе. Послѣ него явились новые взгляды на религію, ея сущность и происхожденіе, которыхъ онъ, конечно, не могъ даже и предвидѣть, но которые въ настоящее время представляютъ общій интересъ и признаются господствующими, напр., взгляды М. Мюллера, Каспари, Шульце, Нитцше, Спенсера, Леббока, Тейлора и др. Кромѣ того, взгляды нѣкоторыхъ мыслителей, по нашему мнѣнію, заслуживающіе вниманія не менѣе другихъ и бывшіе несомнѣнно извѣстными В. Д. Кудрявцеву, у него обойдены почему-то совершеннымъ молчаніемъ. Послѣ критики атеистическихъ гипотезъ, онъ излагаетъ ученіе Фейербаха, деистовъ и пантеистовъ, до-кантовскихъ раціоналистовъ, затѣмъ Канта, Якоби, Шлейермахера, Гегеля, Фриза, Фихте, Шеллинга, Гербарта, Ульмана, Газе, Мартензена, Бена и Шенкеля (послѣднихъ шести общо и сжато). Но мы не находимъ у него никакого указанія даже на такъ называемую *супранатуралистическую* гипотезу, предложенную *І. Мюллеромъ* и *Крейцеромъ*, равно какъ и на ученія о религіи Шиллера, Гете, Штрауса, Шепенгауэра, Гартмана, Огюста, Конта, Красса, Дауба, Лотце, Тейхмюллера, Дарвина, Спинозы, Карьера, Пфлейдерера и др. Сказаннаго, достаточно для того, чтобы показать читателямъ нашимъ, что побудило насъ къ напечатанію настоящаго разсужденія, не смотря на существованіе прекраснаго изслѣдованія В. Д. Кудрявцева.

Первоначально нашъ трудъ былъ напечатанъ въ журналѣ „Вѣра и

Разумъ". Чтобы не стѣснять редакцію журнала его объемомъ, мы должны были дать ему видъ отдѣльныхъ журнальныхъ статей; вслѣдствіе этого онъ очень много потерялъ въ своей первоначальной *внѣшней* цѣльности и стройности; неизбѣжными оказались нѣкоторыя повторенія уже высказанныхъ мыслей, по мѣстамъ — чисто механическая связь отдѣльныхъ частей, общая растянутость и т. п. Отдѣльное изданіе настоящаго труда для насъ было возможно только въ журнальныхъ оттискахъ; а потому въ немъ удержаны и всѣ указанные недостатки. Конечно, критика, для которой сказанное нами не имѣетъ никакого значенія, не проститъ намъ нашего вынужденнаго прегрѣшенія; но благосклоннѣе, безъ сомнѣнія, отнесутся къ намъ наши добрые бывшіе университетскіе слушатели, которые своимъ сердечнымъ отношеніемъ къ нашей наукѣ окрыляли нашъ духъ, поддерживали въ насъ энергію, съ рѣдкимъ вниманіемъ слушая все изложенное въ настоящемъ трудѣ. Ихъ-то, собственно, желанію онъ и обязанъ своимъ появленіемъ въ печати.

Авторъ.

ВВЕДЕНІЕ.

Религія и ея существенные признаки.

Слово „*религія*“ несомнѣнно заимствовано изъ латинскаго языка. Судя по тому, какъ было употребляемо слово *religio* римскими классическими писателями (Цицерономъ, Ливіемъ, Ю. Цезаремъ и др.), мы должны прійти къ заключенію, что оно не всегда имѣло одно и то же значеніе. Во всякомъ случаѣ имъ были обозначаемы: *боязнь*, *богобоязливость*, богослуженіе, религія, вѣра, исповѣданіе вѣры; совѣстность, совѣсть, недоумѣніе вина, грѣхъ; святость, обязанность, должность, точность, рачительность въ наблюденіи, въ исполненіи чего-нибудь; уваженіе, почтеніе; благочестіе, благоговѣніе [1]). Но какое изъ этихъ значеній должно быть признано кореннымъ и первоначальнымъ? Такъ какъ слово *religio* само, безъ сомнѣнія, есть слово производное, то рѣшеніе поставленнаго вопроса находится въ тѣсной связи съ рѣшеніемъ другого вопроса: отъ какого коренного слова произошло слово—*religio*? Было бы большою ошибкою предположеніе, что вопросъ этотъ представляетъ лишь одинъ чисто филологическій интересъ. Филологическія изслѣдованія новѣйшаго времени, особенно въ области сравнительнаго языкознанія, ясно показали, что филологія не есть замкнутая область человѣческаго знанія, сама въ себѣ заключающая свою цѣль, но что она, подобно всѣмъ другимъ наукамъ, занимаетъ видное и почетное мѣсто въ общемъ ходѣ развитія человѣческаго духа. Сравнительное языкознаніе, какъ извѣстно, даже при настоящемъ состояніи своемъ, пришло ко многимъ весьма важнымъ и совершенно неожиданнымъ результатамъ. Оно доказало прежде всего, что отъ изученія народ-

[1]) Срв. Лексиконъ Кронеберга. 1860.

наго языка уже не труденъ переходъ и къ изученію народной жизни—нравовъ, обычаевъ, вѣрованій, преданій. Оно дало понять намъ, что человѣкъ обладаетъ достаточными средствами для того, чтобы переступить порогъ исторіи и изучать вѣрованія и міровоззрѣнія человѣчества въ ту чрезвычайно отдаленную отъ насъ эпоху, которую принято называть доисторическою. Прежде народный языкъ былъ изучаемъ лишь для того, чтобы можно было на немъ правильно говорить; на языкъ смотрѣли только какъ на средство для обмѣна мыслей; теперь намъ указываютъ уже на языкъ, какъ на самый надежный материалъ для изученія духовной жизни народовъ. И, дѣйствительно, происхожденіе языка нельзя объяснять чисто механически, случайнымъ соединеніемъ члено-раздѣльныхъ звуковъ. Правда, при настоящемъ, еще не совершенномъ состояніи филологической науки, намъ кажется, что не всѣ слова всегда и точно указываютъ на главный и существенный признакъ того предмета, который они обозначаютъ, что иногда они какъ будто-бы имѣютъ только случайный характеръ и потому сами по себѣ какъ будто-бы мало могутъ содѣйствовать раскрытію существенныхъ признаковъ предмета и уясненію его сущности. На этомъ основаніи въ настоящее время обыкновенно не приписываютъ никакого научнаго значенія такъ называемымъ *вербальнымъ* опредѣленіямъ. Но дѣлать отсюда какія либо обобщенія было бы поспѣшно и опрометчиво. Что языкъ есть результатъ человѣческаго творчества, это признаютъ даже представители новѣйшаго грубо-матеріалистическаго направленія. „Слово, говоритъ, напр., Фейербахъ, есть абстрактный образъ, воображенная вещь или воображенная мысль. Слово есть дѣло силы воображенія. Способность слова есть талантъ поэтическій. Животныя не говорятъ, потому что у нихъ нѣтъ поэзіи. Образованіе языка справедливо считается корнемъ образованія, тамъ, гдѣ слово обработано, и человѣчество образовано“. Обозначая предметъ словомъ, человѣкъ присоединяетъ къ послѣднему и свое пониманіе предмета. Такимъ образомъ отъ степени пониманія или духовнаго развитія человѣка зависитъ не только подборъ словъ, но и самое достоинство языка. Слова, образованныя человѣкомъ на низшей ступени его духовнаго развитія, конечно, ме-

нѣе будутъ соотвѣтствовать обозначаемымъ ими предметамъ, чѣмъ слова цивилизованныхъ народовъ. Такимъ образомъ, едва ли ошибаются тѣ ученые, которые въ словѣ думаютъ находить и современное ему пониманіе предмета.

Нельзя не обратить вниманія на тотъ фактъ, что въ нѣкоторыхъ языкахъ цивилизованныхъ народовъ есть слова, которыя съ такою точностію выражаютъ самую сущность предмета, что выведенное изъ нихъ *вербальное* опредѣленіе часто можетъ удовлетворять всѣмъ законнымъ требованіямъ формальной логики. Какъ скоро такое слово вошло въ народное употребленіе, оно обыкновенно вытѣсняетъ всѣ другія наименованія того же предмета, получаетъ господствующее значеніе и нерѣдко переходитъ даже въ области совершенно чуждыхъ для него языковъ и народовъ.

Въ особенности это нужно сказать о латинскомъ словѣ *religio*. Въ книгахъ св. Писанія какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта то, что входитъ въ понятіе религіи, обозначается различными словами; таковы: „*путь Господень* или „*хожденіе предъ Богомъ*“ (Быт. V, 24; VI, 9; Пс. XXIV, 4; XXV, 3; XXVI, 11); „*страхъ Господень*“ (Исх. I, 17; Пс. 110, 10; Сир. 1, 12, 13; 15; Притч. 1, 7; 9. 10. Іов. 28, 28; Екклес. 12, 13, Ис. 33. 6), „*боговѣдѣніе* или *богопознаніе*“ (Ос. 4, 1; 6, 6); *уставъ закона* (Числ. 19, 2) „*служеніе Господу*“ (Исх. 12, 26) „*богослуженіе*“—λατρεία(Іоан. XVI, 2; Рим. 9, 4), „*вѣроисповѣданіе*“, „*благочестіе*“—θρησκεία (Дѣян. 26, 5; Іак. 1, 26, 27), εὐσεβεία (Дѣян. 3, 12. 1 Тим. 3, 16), δεισιδαιμονία (Дѣян. 17, 23) и др. Въ латинскомъ переводѣ Библіи Вульгатѣ—эти *различныя* названія (Исх. 12, 26; Числъ 19, 2; Дѣян. 26, 5; Іак. 1, 26) переданы однимъ и тѣмъ же словомъ—*religio*.

Нельзя не отмѣтить, что въ христіанской церкви христіанскими писателями не было удержано ниодно изъ указанныхъ библейскихъ—ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ—словъ и выраженій, обозначавшихъ обязанности человѣка по отношенію къ Богу, и что вмѣсто нихъ господствующее и исключительное значеніе получило латинское слово *religio*, употреблявшееся римскими язычниками уже задолго до Р. Х. для обо-

значенія тѣхъ же самыхъ обязанностей человѣка по отношенію къ Богу или богамъ. Кромѣ того нельзя оставить безъ объясненія и того обстоятельства, что слово „религія“ перешло также и во всѣ другіе языки цивилизованныхъ народовъ, даже не имѣвшихъ къ древнимъ римлянамъ никакого непосредственнаго отношенія, такъ что въ настоящее время оно можетъ быть названо единственнымъ терминомъ, точно обозначающимъ понятіе взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ, потому что всѣ другія названія, какъ, напр., „вѣра“, „вѣроисповѣданіе“, „откровеніе“, „культъ“, „благочестіе и т. п., только *отчасти* опредѣляютъ то, что входитъ въ понятіе религіи,—указываютъ только на одну какую либо ея сторону или только на одинъ какой либо ея признакъ.

То обстоятельство, что латинское слово *religio* принято всѣми цивилизованными народами въ ихъ языкъ, европейскіе ученые объясняютъ различно. Такъ, одни указываютъ на Лютера, по примѣру котораго богословы будто-бы стали употреблять это слово; но 1) авторитетъ Лютера слишкомъ ничтоженъ въ глазахъ богослововъ внѣ лютеранства; 2) слово это было употребительнымъ въ богословской литературѣ гораздо раньше Лютера; 3) въ писаніяхъ самаго Лютера оно встрѣчается не особенно часто. По мнѣнію другихъ ученыхъ, всеобщему распространенію слова *religio* содѣйствовало возрожденіе наукъ и искусствъ, соединенное съ увлеченіемъ древними классиками; но едва-ли допустимо, чтобы простое увлеченіе классическими писателями само по себѣ могло быть побужденіемъ для цивилизованныхъ народовъ ввести въ свой языкъ латинское слово „religio“, еслибы для этого не было болѣе вѣскихъ основаній. Третьи думаютъ, что латинскій переводъ Библіи—Вульгата—далъ поводъ западно-европейскимъ ученымъ къ исключительному употребленію заимствованнаго у него слова *religio*. Наконецъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, причиною всеобщаго распространенія слова *religio* служитъ то, что, по своему первоначальному смыслу, слово это наиболѣе будто бы соотвѣтствуетъ тому понятію, которое оно обозначаетъ.

Какъ бы то ни было, но исключительное употребленіе слова „религія“ во всѣхъ языкахъ цивилизованныхъ народовъ за-

ставляетъ насъ обратить вниманіе на самое это слово. Если оно получило такое господствующее и исключительное значеніе, если всѣ цивилизованные народы нашли его наиболѣе соотвѣтствующимъ для обозначенія взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ, если христіанскіе писатели ради него пожертвовали библейскими названіями, то естественно предположить, что, быть можетъ, уже въ немъ самомъ находится ключъ къ уразумѣнію и обозначаемаго имъ понятія, т. е. къ уясненію самой сущности всего того, что входитъ въ понятіе религіи.

Въ виду сказаннаго неудивительно, что мы можемъ назвать длинный рядъ ученыхъ, много работавшихъ надъ тѣмъ, чтобы установить этимологію и первоначальное значеніе слова *religio* [1]). Результаты, къ которымъ пришли эти ученые въ своихъ изслѣдованіяхъ, могутъ быть выражены въ слѣдующихъ *пяти* положеніяхъ: 1) одни полагаютъ, что слово *religio* происходитъ отъ *relegere*, что значитъ *назадъ идти, возвращаться, опять, снова читать, перечитывать, обдумывать, передумывать складывать, собирать, откладывать, созерцать, бояться, быть богобоязливымъ*; 2) другіе производятъ его отъ глагола—*relinquere*, что значитъ *оставлять, покидать, продавать, предо-*

[1]) *Цицеронъ* (De nat. deor. II, 28; de invent. II, 22. 53; de leg. II, 11) *Сервій Сульпицій, Мазурій Сабинъ, Геллій* (Noct. Att. 4. 9), *Макробій* (Saturn. Conviv. 3, 3), *Арнобій* (Adv. nation. 4, 30), *Лактанцій* (Inst. div. 4, 28), *Іеронимъ* (in Amos. c. 9) *Августинъ* (De civ. dei 10, 4.; Retract. 1, 13; De vera rel. 55), *Исидоръ* (Orig. 2. 2). *Ѳома Аквинатъ* (Sec. secundae qu. 81. art. 1. concl.), *Цвингли* (De ver. et fals. rei. op. omn. III, стр. 155), *Голлацъ* (Exam. theol. ed. Teller стр. 32), *Даней* (isag. chr. стр. 1 и слѣд.), *Аммонъ* (Summa theol. § 1), *Баумартенъ—Крузіусъ* (Enleitung стр. 3), *Ганъ* (Lehrbuch des chr. Glaub. I, стр. 24), *Редслобъ* (Spachl. Abhandl 1841. I), *Флеккъ* (System der Dogm. 1846. I.), *Вегшейдеръ* (Inst. theol § 10, *Паулюсъ* (Der Denkgläubige I стр. 50), *Брейтшнейдеръ* (Dogm. 1828. I.), *Нитцшъ* (Stud. u. Krit. 1828. стр. 527 и слѣд. въ статьѣ: Ueber den Religionsbegriff der Alten и въ его System стр. 7 и слѣд.) *І. Г. Мюллеръ* (Ueber Bildung und Begriff des Wortes religio въ Stud. u Krit. 1835 стр. 121 и сл.), *Ланге* (Dogm. I.), *Филиппи* (Dogm. I.), *Лейденротъ* (Neue Iahrbb. für Philologie u Pädagogik, 1834 стр. 455 и сл. срв. его Lexici etymologici specimen 1836. стр. 35), *Бреунингъ* (Religio nach Ursprung u. Bedeutung 1837), *Вальдау* (Vierteljahrsschrift für Theologie u. Kirche IV. стр. 259 и сл.), *Гильдебрандтъ, Фойгтъ, Геттингеръ, Манси* и др. *Мюллеръ* (Vorlesungen üb. d. Ursprung u. die Entwickelung der Religion 1881. стр. 11—14: Etymologische Bedeutung von Religion) и мн. др.

ставлять (судьбѣ, богамъ); 3) по мнѣнію третьихъ, его нужно производить отъ глагола *relegare*, что значитъ—вязать, связывать, привязывать, укрѣплять, отвязывать, развязывать, причалить, сковывать; 4) были попытки произвести слово *religio* отъ глагола—*reeligere* —возсоединять; наконецъ, 5) въ настоящемъ столѣтіи, на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ сравнительнаго языкознанія, явилось предположеніе, что слово religio произошло отъ утраченнаго уже языческими римлянами средняго глагола *ligere*, имѣвшаго одинъ и тотъ же корень съ санскритскимъ—*lok*, греческимъ—λεύσσειν, англійскимъ—*look*, нѣмецкимъ *lugen*, и что этотъ глаголъ будто бы значилъ—*смотрѣть на что либо съ трепетомъ и любовію.*

Изъ этихъ попытокъ особеннаго вниманія заслуживаетъ первая. *Цицеронъ* прежде другихъ высказалъ предположеніе что слово *religio* происходитъ отъ *relegere*. De nat. deor. II, 28, онъ говоритъ: „Почитаніе боговъ есть наилучшее, невиннѣйшее, святѣйшее и полнѣйшее, когда мы всегда стремимся къ нимъ съ чистымъ, неповрежденнымъ и непорочнымъ умомъ и голосомъ. Ибо не только философы, но также и предки наши отличали суевѣріе отъ религіи. Тѣ, которые по цѣлымъ днямъ молились и приносили жертвы, чтобы дѣти ихъ оставались живыми, были названы суевѣрными, каковое названіе впослѣдствіи было расширено. Тѣ же, которые тщательно обсуждали и затѣмъ опять обдумывали (relegerent) все относившееся къ почитанію боговъ, названы религіозными отъ *relegendo*, какъ избранные (элегантные elegantes) отъ *eligendo*, любящіе (diligentes), отъ *diligendo*, понимающіе (интеллигентные—intelligentes) отъ *intelligendo*. Ибо въ корнѣ всѣхъ этихъ словъ лежитъ одно и то же значеніе *legendi*, какъ и въ *religioso* (религіозномъ)“ [1]). Это мнѣніе Цицерона о происхожденіи сло-

[1]) „Cultus autem deorum est. optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur. Non enim philosophi solum, verum etiam majores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosi sunt appelati, quod nomen postea latius patuit. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam *relegerent*, sunt dicti *religiosi* ex *relegendo*, ut elegantes ex eligendo, tamquam a diligendo diligentes, ex intellegendo intelligentes. His enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in *religioso*“.

ва *religio* впослѣдствіи раздѣляли *Арнобій*. *Цвингли*, *Паулюсъ*, *Бретшнейдеръ*, *Нитцшъ*, *І. Г. Мюллеръ*, *Фойгтъ* и др. Такое словопроизводство вполнѣ возможно филологически; какъ и производство слова *eligio* отъ *eligere*. Возраженія противъ него совершенно ничтожны. 1) Говорятъ, что отглагольныя существительныя, происходящія отъ глаголовъ третьяго склоненія, въ латинскомъ языкѣ находятся въ прямой связи съ формою причастія прошедшаго времени, напр. lego, lectus, lectio; поэтому и отъ глагола relego могли быть будто-бы произведены только слова *relectio* (какъ electio отъ eligere) и religentia (какъ diligentia отъ diligere), но не *religio*; это мнѣніе однако же совершенно невѣрно: какъ можно доказать множествомъ примѣровъ, отглагольныя существительныя въ латинскомъ языкѣ не всегда происходятъ непремѣнно отъ формы причастія глаголовъ третьяго склоненія, а напротивъ очень часто— прямо отъ корня, напр., *regio* (отъ *rego*), *legio* (отъ *lego*) *oblivio* (отъ *obliv-iscor*) и т. п. 2) Невѣрно и то предположеніе, что если бы слово *religio* произошло отъ глагола *relegere*, то оно было бы произносимо не *religio*, *a relegio*. Дѣло въ томъ, что древніе римляне одинаково произносили *relegere* и *religere* [1]), какъ и другіе глаголы отъ этого же корня, напр, *intelligo* и *intellego*, *negligo* и *neglego*, *diligo* и *dilego*, и одну форму безразлично ставили вмѣсто другой. Поэтому нѣтъ даже надобности исправлять этимологію Цицерона, подставляя вмѣсто *relegere* глаголъ *religere*, такъ какъ для Цицерона эта поправка была бы даже непонятна.

Мнѣніе Цицерона о происхожденіи слова *религія*, какъ можно думать, было раздѣляемо и его современниками; по крайней мѣрѣ, по свидѣтельству *Геллія*, современникъ Цицерона, *Нигидій Фигулъ* въ своемъ грамматическомъ комментаріи сдѣлалъ замѣтку, въ которой доказываетъ, что слова *religens* и *religiosus* по своему значенію безразличны и относятся къ одному и тому же понятію—*religio*; а если такъ, то ясно, что, по мнѣнію Фигула, слово *religio* слѣдуетъ производить, какъ утверждаетъ и Цицеронъ. отъ глагола *relegere* или *religere*.

Трудно указать, кому собственно принадлежитъ второе пред-

[1]) Срв. лат. лексиконъ Кронеберга. М. 1860, стр. 411.

положеніе, по которому, какъ мы видѣли, слово *religio* слѣдуетъ будто-бы производить отъ глагола *relinquere*. *Авлій Геллій* [1]), римскій писатель, жившій въ половинѣ 2-го вѣка по Р. Х., приписываетъ его извѣстному римскому юристу *Мазурію Сабину*, автору сочиненія „*De jure civili*“, жившему въ царствованіе Тиверія; римскій грамматикъ, грекъ, *Макробій*, жившій въ 5-мъ вѣкѣ по Р. Х., напротивъ, виновникомъ его признаетъ [2]) знаменитаго римскаго оратора и юриста *Сервія Сульпиція Руфа*, который былъ современникомъ Цицерона († 43 г. до Р. Х.). Впрочемъ, кому бы ни принадлежало это предположеніе, раздѣляемое и Макробіемъ, оно не можетъ быть принято, потому что ниодинъ филологъ не можетъ указать основанія для того, чтобы слово *religio* производить отъ совершенно чуждаго ему глагола *relinquere*.

Виновникомъ третьяго предположенія, по которому слово *religio* произошло будто-бы отъ глагола перваго спряженія—*religare*, по справедливости, считается уже христіанскій писатель—апологетъ *Луцій Целій Фирміанъ Лактанцій*. Не соглашаясь съ мнѣніемъ Цицерона, онъ говоритъ [3]): „Для человѣка не остается иной надежды, кромѣ того, чтобы отречься отъ заблужденія и суеты, познать Бога и служить Ему. Самовѣрнѣйшій долгъ нашъ есть слѣдованіе правиламъ правды и догматамъ истинной религіи. Мы произведены на свѣтъ съ тѣмъ условіемъ, чтобы воздавать подобающую честь Богу, насъ сотворившему. Къ сему мы должны всегда стремиться и прибѣгать и сими узами благочестія *связаны* мы (*religati sumus*) съ Богомъ. Отсюда происходитъ и самое имя *религія*, а не отъ

1) Noctes Atticae, изд. 1853 г., lib. IV, c. 9. „Masurius Sabinus in commentariis, quos de indigenis composuit, religiosum, inquit, est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est; verbum a *relinquendo* dictum, tamquam caerimoniae a carendo. Secundum hanc Sabini interpretationem templa quidem ac delubra, quia horum cumulus in vit perationem non cadit, ut illorum quorum laus immodesta est. *religiosa* sunt., quae non vulgo ac temere, sed cum castitate caeremoniaque edeunda et reverenda et reformidanda sunt magis quam invulganda“.

2) Saturn. conv. lib. III, c. 3, изд. 1868 г. Servius Sulpicius religionem esse dictam tradidit, quae propter sanctitatem aliquam remota et seposita anobis sit, quasi a *relinquendo* dicta, ut a carendo caerimonia“.

3) Inst. div. 4. 28; срв. Творенія Лактанція, перев. Е. Карнеева, Спб. 1848, стр. 327 и слѣд.

слова *relegere*, какъ то истолковалъ Цицеронъ. Имя религіи происходитъ отъ узъ, соединяющихъ насъ съ Богомъ: чрезъ благочестіе Онъ привязалъ (*religaverit*) насъ къ Себѣ съ тѣмъ, чтобы мы служили Ему, какъ Господу, и повиновались Ему, какъ Отцу".

Мнѣніе Лактанція раздѣлялъ бл. *Іеронимъ* (in Amos. c. 9); къ нему же склонился, наконецъ, и *Августинъ* (Retract, 1, 13) [1]), первоначально (De civ. Dei, 10, 4) [2]), отдававшій предпочтеніе этимологіи Цицерона. Кромѣ того, изъ средневѣковыхъ богослововъ мнѣніе Лактанція раздѣляли *Исидоръ* и *Ѳома Аквинатъ*, хотя они не возражали и противъ объясненія Цицерона (Срв. Isid. orig. 8. 2; у Ѳомы sec. secundae qu 81. art. 1. concl.). Въ девятнадцатомъ столѣтіи на сторону Лактанція стали: *Аммонъ* (Summa theol. § 1), *Баумартенъ—Крузій* (Einleitung стр. 3), *Ганъ* (Lehrbuch des chr Gl. 2. Aufl. I, стр. 24) *Редслобъ* (Sprachl. Abhandl. 1841, I), *Флеекъ* (System der Dogm. 1846 стр. 1) и др.

Противъ производства слова *religio* отъ *religare*, предложеннаго первоначально *Лактанціемъ*, нѣкоторые ученые дѣлаютъ возраженіе подобное тому, какое дѣлается обыкновенно и противъ словопроизводства Цицерона. Существительныя имена, производимыя отъ глаголовъ перваго спряженія, должны будто бы находиться въ зависимости отъ формы причастія настоящаго или прошедшаго времени. Напр., *consonare—vonsonans—consonantia*; *donare—donatus—donatio*; *consolari—consolatus—consolatio*. Но это правило въ дѣйствительности не имѣетъ общаго значенія и допускаетъ множество исключеній. Можно указать не мало примѣровъ, когда и существительныя отъ глаголовъ перваго спряженія также производятся не отъ формы причастія, а прямо отъ корня; напр. *opinio* (отъ *opin—or* или

[1]) Ita alio loco, ad unum deum tendentes, inquam, et ei uni *religantes* animas nostras, *unde religio dicta creditur*, omni superstitione careamus. In his verbis meis ratio, quae reddita est, unde sit dicta religio, plus mihi placuit. Nam non me fugit aliam nominis hujus originem exposuisse Latini sermonis auctores, quod inde sit appelata religio, quod religitur, quod verbum compositum est a legendo id est eligendo, ut ita Latinum videatur religio sicut eligio". Срв. De civ. Dei 10, 1.

[2]) „Hunc eligentes vel potius *religentes*, *unde et religio dicta perhibetur*". Срв. vera rel. 55: Religet ergo nos religio uni omnipotenti deo.

opin—o), *optio* (отъ *opt—o*), *adaptio* (отъ *adopt—o*), *rebellio* (отъ—*rebell—o*) и др. Очевидно, точно такимъ же образомъ и слово *religio* могло произойти отъ корня глагола—*relig—o*, *religare*. Ясно, что съ этимологической стороны мнѣніе *Лактанція* не можетъ встрѣчать никакихъ серьезныхъ возраженій. Въ *этомъ* отношеніи оно можетъ быть поставлено наравнѣ съ мнѣніемъ Цицерона.

Предположеніе, что слово *religio* произошло отъ слова *re—eligere* принадлежитъ бл. *Августину*. Впрочемъ, научнаго значенія это предположеніе имѣть не можетъ. Хотя глаголъ *reeligere* въ латинскомъ языкѣ и возможенъ по своему построенію, но въ дѣйствительности онъ не встрѣчается ни у одного изъ древне-римскихъ писателей; кромѣ того, этотъ глаголъ самъ является не первоначальнымъ и кореннымъ, а производнымъ и сложнымъ (*religere*); наконецъ, и Августинъ не придаетъ серьезнаго значенія своему мнѣнію; онъ говоритъ только, что отъ этого глагола—*reeligentes*,—„*кажется*, получила названіе и религія“ (De civ. Dei X, c. 3); какъ извѣстно, Августинъ долго колебался между предположеніями Цицерона и Лактанція и свое мнѣніе высказалъ, повидимому, только случайно.

Пятое предположеніе объ этимологическомъ значеніи слова *religio*, построенное на общихъ началахъ сравнительнаго языкознанія и допускающее, что *religio* произошло отъ утраченнаго кореннаго слова *ligere* родственнаго съ санскритскимъ—*lok*, греческимъ—λεύσσειν, англійскимъ *look* и т. д., было высказано первоначально *Лейденротомъ* и затѣмъ нашло для себя поддержку у *Вальдау* и *Брейнига*. Само по себѣ оно, конечно, не представляетъ ничего невѣроятнаго. Очень можетъ быть, что у римлянъ и существовалъ нѣкогда, впослѣдствіи утраченный, глаголъ *ligere*. Но дѣло въ томъ, что Лейденротъ не можетъ привести никакого фактическаго доказательства для своего предположенія. Глаголъ *ligere* не встрѣчается ни у кого изъ римскихъ писателей. Не менѣе трудно доказать, что этотъ глаголъ, если онъ, дѣйствительно, существалъ имѣлъ значеніе—*свѣтить*...

И такъ, изъ пяти предположеній о происхожденіи слова

religio наиболѣе вѣроятными и этимологически возможными (казываются предположенія Цицерона и Лактанція. Что же касается выбора между послѣдними, то преимущество, несомнѣнно, должно остаться на сторонѣ Цицерона. Какъ мы видѣли, Цицеронъ съ своимъ мнѣніемъ не былъ одинокъ; его раздѣляли и современники его, напр, Нигидій Фигулъ. Но что особенно важно, такъ это то, что на предположеніи Лактанція, безъ сомнѣнія, отразилось чисто христіанское понятіе о религіи, какъ о *союзѣ* между Богомъ и человѣкомъ, какого не могли, конечно, имѣть древне-языческіе римляне, давшіе слову *religio* его значеніе. Правда, намъ указываютъ одно выраженіе у Лукреція (De rerum natura 1, 930 [1]) и три у Ливія (2, 32 [2]); 5, 23 [3]) и 9, 8 [4]), на основаніи которыхъ слѣдуетъ будто-бы предполагать, что и древне-языческіе римляне понимали религію въ смыслѣ союза между Богомъ и человѣкомъ. Въ этихъ мѣстахъ останавливаютъ обыкновенно вниманіе на выраженіи „*exsolvere religionem*“. Дѣйствительно, глаголъ *exsolvere* (отъ *ex* и solvere=отвязать, развязать, разрѣшать, истолковать, растоплять, расплавлять, распускать, разбивать, разламливать, открывать, отверзать, прогонять, уничтожать, силы лишать, нарушать, преступать, разлучать, платить, уплачивать, заплатить, освобождать) значитъ—развязывать, отвязывать, освобождать, избавлять, выручать, разрывать что либо имѣющее связь. Тѣмъ не менѣе во всѣхъ этихъ мѣстахъ слово *religio* употребляется не въ смыслѣ взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ, а только въ смыслѣ *совѣсти*, такъ что выраженіе *exsolvere religionem* здѣсь нужно перевести просто: „успокоить совѣсть“ (Срв. Латинскій лексиконъ Кронеберга, М. 1860, стр. 172). Но если бы приведенная ссылка была даже и вѣрна, то не подлежитъ всетаки никакому сомнѣнію, что первоначальнымъ и существеннымъ признакомъ древне-языческаго понятія о религіи былъ *страхъ*, *опасеніе*, *боязнь*, *трепетъ* предъ мстительными и завистливыми богами. „Религія,

[1]) „Arctis religionum nodis *exsolvere* pergo“.

[2]) Et primo agitatum dicitur de consulum caede, ut solverentur sacramento, doctos deinde, *nullam religionem exsolvi*, in sacrum montem secessisse“.

[3]) „Tandem eo decursum est, ut, qui se domumque *religione exsolvere* vellet“..

[4]) „*Exsolvamus religione* populum, si qua obligavimus, ne quid divini huma-

говоритъ Цицеронъ (de invent 2, 53), заставляетъ бояться и *чтить* нѣкое высшее существо, которое называютъ божественнымъ“ [1]). И въ другомъ мѣстѣ (2, 22): „религію, состоящую въ страхѣ (in metu) и почитаніи боговъ, называютъ благочестіемъ“ [2]). Что въ религіи существенное значеніе древне-языческіе римляне приписывали именно *страху*, *трепету*, *боязни*, аккуратности и тщательности въ исполненіи обязанностей по отношенію къ богамъ со стороны человѣка,—доказательство этого, кромѣ Цицерона, можно находить также и у другихъ латинскихъ писателей, напр., у Т. Ливія (22, 42; 26, 11), Виргилія (Aen. 8, 349), Горація (Sat. 1, 9, 70), Плинія (5, 1) и Варрона (Non c. 4. n. 387). Но что и другіе древне-языческіе народы сущность религіи полагали въ страхѣ предъ божествами и въ почитаніи ихъ,—въ этомъ также не можетъ быть никакого сомнѣнія. Замѣчательно, пишетъ проф. Н. П. Рождественскій [3]),—что и на греческомъ языкѣ первоначальное понятіе объ этихъ отношеніяхъ (человѣка къ божеству) выражалось словами θεοσέβια, εὐσέβεια, которыя, происходя отъ слова σέβος, также означаютъ страхъ или боязнь чего то недоступнаго. Страхъ этотъ, очевидно, обнималъ все древнее человѣчество, пока христіанство не измѣнило древнихъ представленій о божествѣ и объ отношеніяхъ человѣка къ Богу, поставивъ на мѣсто страха любовь въ основу этихъ отношеній“. Но если сущность религіи древне-языческіе римляне полагали въ страхѣ и боязни, то невозможно даже предполагать, чтобы слово *religio*, какъ думалъ христіанскій апологетъ Лактанцій, произошло отъ глагола *religare* (связывать, соединять), такъ какъ, гдѣ господствуетъ страхъ, тамъ не можетъ быть рѣчи о союзѣ, какъ свободномъ жизнеобщеніи различныхъ разумныхъ существъ между собою. Цицеронъ, безъ сомнѣнія, имѣлъ только языческое понятіе объ отношеніяхъ

---

nive obstet, quominus minus justum piumque de integro ineatur bellum“.

[1]) Religio est, quae superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert“.

[2])„Religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum est, appelant pietatem“. Ср. также Cat. 3, 6; pto Caecin; de div. 1, 35, de nat. deor. 2, 4.

[3]) Христ. Апологетика. Т. I. Спб. 1893. стр. 136.

человѣка къ высочайшему существу и лучше другихъ поэтому понималъ первоначальное и непосредственное значеніе слова *religio*, выражавшаго главнымъ образомъ *страхъ*, *благоговѣніе* предъ существами или силами таинственными, божественными, а съ другой стороны—тщательное исполненіе обрядовъ внѣшняго богопочитанія. И вотъ новое основаніе, почему мы должны признать болѣе достовѣрнымъ этимологическое производство слова *religio*, предложенное Цицерономъ, чѣмъ то, которое мы встрѣчаемъ у Лактанція.

Христіанство не уничтожило страха и благоговѣнія, какъ существенныхъ и основныхъ элементовъ религіознаго чувствованія, которое, какъ сложное явленіе человѣческаго духа, включаетъ въ себя еще и много другихъ основныхъ элементовъ (смиреніе, чувство ничтожества предъ безпредѣльнымъ величіемъ Божіимъ, преданность Богу, чувство зависимости отъ Высочайшаго Существа, вѣру, надежду, любовь, сознаніе грѣховности, собственной безпомощности и т. д., и т. д.); христіанство выставило только любовь какъ *главный* и существенный признакъ въ понятіи объ отношеніяхъ человѣка къ Богу. Что же касается страха и благоговѣнія, естественно вытекающихъ изъ чувства зависимости человѣка отъ абсолютнаго Существа, то они всегда составляли и составляютъ существенную и необходимую принадлежность въ содержаніи какъ естественной, такъ и богооткровенной религіи. „Начало мудрости, говорилъ премудрый Соломонъ (Притч. 1, 7), *страхъ Господень*; *благоговѣніе къ Богу*—начало разумѣнія". „Страхъ Господень,—учитъ и другой ветхозавѣтный мудрецъ (Сир. 1, 11 и сл.), слава и честь, и веселіе и вѣнецъ радости. Страхъ Господень усладитъ сердце и дастъ веселіе и радость, и долгоденствіе. Боящемуся Господа благо будетъ напослѣдокъ и въ день смерти своей онъ получитъ благословеніе. Страхъ Господень—даръ отъ Господа и поставляетъ на стезяхъ любви. Начало премудрости—бояться Бога; полнота премудрости—бояться Господа; вѣнецъ премудрости—страхъ Господень, произращающій миръ и невредимое здравіе; корень премудрости—бояться Господа; премудрость и знаніе есть страхъ предъ Господомъ, и благоугожденіе Ему—вѣра и кротость. Не будь недовѣрчивымъ къ

страху предъ Господомъ". Такое же ученіе о *страхѣ* какъ существенномъ признакѣ естественнаго религіознаго отношенія человѣка къ Богу, мы можемъ находить и во многихъ другихъ мѣстахъ ветхозавѣтнаго откровенія, напр., Іов. 28, 28; Пс. 110. 10, Притч. 9, 10; 10, 27; 14, 27; 15, 33; 19, 23; Екклез. 12, 13 Новозавѣтное откровеніе, полагая въ основу отношеній человѣка къ Богу любовь, значительно смягчило представленіе о страхѣ, какъ существенномъ признакѣ религіи; въ облагодатствованномъ христіанинѣ страхъ покрывается любовію, переходитъ въ благоговѣніе и привязанность; христіанинъ не питаетъ болѣе страха предъ Богомъ, какъ существомъ, которое можетъ сдѣлать ему вредъ или зло, но онъ боится стать недостойнымъ любви Божіей. Въ этомъ смыслѣ Новозавѣтное Откровеніе и учитъ, что „далъ намъ Богъ духа не боязни, но силы и любви" (2 Тим. 1, 7), что мы „не приняли духа рабства, чтобы опять жить въ страхѣ, но приняли духа усыновленія, которымъ взываемъ: Авва, Отче!" (Рим. 8, 15),—что „въ любви нѣтъ страха", что „совершенная любовь изгоняетъ страхъ" и что „боящійся еще несовершенъ въ любви" (1 Іоан. 4; 18). Такая замѣна страха любовію стала естественною въ христіанствѣ, когда людямъ было открыто, что самъ „Богъ есть любовь" и что грубый страхъ предъ Нимъ не имѣетъ смысла, который былъ свойственъ язычеству, чуждому истиннаго понятія о Богѣ и не знавшему, что Богъ есть любовь. Тѣмъ не менѣе и въ христіанствѣ страхъ, измѣнившій свой грубый характеръ трепета и боязни предъ всемогущимъ существомъ, мстящимъ и причиняющимъ человѣку зло или вредъ, не былъ однако-же совершенно уничтоженъ какъ необходимый и существенный признакъ естественнаго религіознаго сознанія и религіознаго чувствованія. Вотъ почему и въ Новозавѣтномъ Откровеніи о людяхъ безбожныхъ и развратныхъ говорится словами Псалмопѣвца: „нѣтъ страха Божія предъ глазами ихъ" (Рим. 3, 18) [1]); о себѣ апостолы говорили: „зная страхъ Господень, мы вразумляемъ людей" (2 Кор. 5, 11; „мы, пріемля царство непоколебимое, будемъ хранить благодать, которою будемъ служить благоугодно Богу съ благоговѣніемъ и страхомъ"

[1]) Ср. Пс. 35, 2.

(Евр. 12, 28); всѣмъ же вообще людямъ Новозавѣтное Откровеніе заповѣдуетъ „бояться Бога“ (1 Петр. 2, 17; Колос. 3, 22; Апок. 14, 7; 15, 4), „совершать святыню въ страхѣ Божіемъ“ (2 Кор. 7, 1), „повиноваться другъ другу въ страхѣ Божіемъ“ (Ефес. 5, 21, „со страхомъ и трепетомъ совершать свое спасеніе“ (Филип. 2, 12), „со страхомъ проводить время странствованія своего“ (1 Петр. 1, 17), „страшиться впасть въ руки Бога живаго“ (Евр. 10, 31).

Если же страхъ въ томъ или другомъ видѣ входитъ въ содержаніе религіознаго сознанія какъ въ язычествѣ, такъ и въ христіанствѣ, то совершенно понятно, почему латинское слово *religio*, заключающее въ себѣ именно понятіе страха предъ Высочайшимъ Существомъ, пользуется распространенностію и принято во всѣ языки какъ цивилизованныхъ, такъ и не цивилизованныхъ народовъ.

Тѣмъ не менѣе, какъ увидимъ ниже, одно чувство страха предъ Божествомъ вовсе не составляетъ сущности того явленія въ жизни человѣчества, которое принято называть религіею; а потому и неудивительно, что многіе современные намъ, даже западно-европейскіе ученые въ послѣднее время все больше и больше утверждаются въ мнѣніи, что слово „религія“ далеко не соотвѣтствуетъ тому понятію, которое имъ обозначаютъ, что съ нимъ могло мириться древнее до-христіанское язычество, но какъ терминъ христіанскаго благочестія оно должно быть устранено и замѣнено другимъ, болѣе соотвѣтствующимъ обозначаемому панятію.

Чтобы судить о законности или незаконности такого протеста противъ слова „религія“, намъ слѣдуетъ сначала установить самое понятіе о томъ явленіи, которое называется этимъ словомъ. Только при этомъ условіи мы ясно увидимъ, соотвѣтствуетъ ли этому явленію принятое обозначеніе или нѣтъ. Но тутъ-то именно мы и встрѣчаемся съ весьма серьезнымъ затрудненіемъ. Оказывается, что въ дѣйствительности между учеными мыслителями и богословами не существуетъ согласія даже въ отвѣтѣ на вопросъ, что такое религія? Религія есть фактъ универсальный и всеобщій, нѣтъ и не было ни одного народа, который бы въ той или другой формѣ не выражалъ

своихъ религіозныхъ вѣрованій и чувствованій, такъ или иначе не старался бы удовлетворить своимъ естественнымъ религіознымъ потребностямъ; опытъ каждаго ученаго непосредственно свидѣтельствуетъ или по крайней мѣрѣ свидѣтельствовалъ ему о томъ, въ чемъ и какъ проявляется религіозное настоеніе. Кто не имѣлъ многочисленныхъ случаевъ для наблюденія и изученія жизни и дѣятельности религіозныхъ людей? Какъ фактъ эмпирическій, религія всегда и для каждаго можетъ быть самымъ доступнымъ предметомъ изученія. И при всемъ томъ, когда мы обратимся къ мыслителямъ и богословамъ съ цѣлью найти у нихъ опредѣленіе этого универсальнаго и всѣмъ доступнаго факта, мы встрѣтимъ такое множество самыхъ разнообразныхъ, и къ сожалѣнію, часто непримиримо противорѣчивыхъ, односторонникъ, запутанныхъ и тенденціозныхъ мнѣній, что разобраться въ никъ вовсе не легко. Каждый философскій мыслитель по своему отвѣтитъ намъ на вопросъ: что такое религія? И трудно найти двухъ изъ нихъ, которые не противорѣчили бы другъ другу. То же самое мы встрѣтимъ и среди богослововъ—православныхъ, католическихъ и протестантскихъ.

Нѣтъ никакой возможности (да, пожалуй, и надобности) приводить здѣсь мнѣнія *каждаго* философа и *каждаго* ученаго богослова о томъ, что нужно разумѣть подъ религіею. Это—трудъ чрезвычайный, а главное—безполезный. Для примѣра и доказательства сказаннаго нами выше будетъ вполнѣ достаточно, если мы остановимъ вниманіе читателя только на тѣхъ опредѣленіяхъ понятія о религіи, которыя предложены философами и богословами наиболѣе извѣстными и наиболѣе вліятельными, сочиненія которыхъ пользуются вниманіемъ, а иногда и уваженіемъ мыслящихъ людей.

Православные богословы, какъ извѣстно, въ своемъ значительномъ большинствѣ, обыкновенно опредѣляютъ религію какъ „союзъ Бога съ человѣкомъ“ [1]). „*Религія*,—говоритъ, напр., Н. П. Рождественскій, по внутреннѣйшему существу своему, *есть духовный союзъ человѣка съ Богомъ*, союзъ богочеловѣческій, которымъ предполагается: а) возвышеніе человѣка къ Богу и б) нисхожденіе Бога къ человѣку. Въ этомъ состоитъ глубочай-

[1]) Срв. Макарія „Введеніе въ Богосл.“ 1847, стр 36.

шій слыслъ религіи и заключается ея основа". Такое опредѣленіе вполнѣ вѣрно и точно по отношенію къ религіи истинной, богооткровенной. Богъ самъ устанавливаетъ завѣтъ, союзъ или договоръ съ Авраамомъ. Христосъ называетъ Кровь Свою, пролитую за спасеніе міра,—кровію новаго завѣта; Онъ даетъ Своимъ послѣдователямъ заповѣдь новую и завѣщаваетъ имъ царство. Но приведенное опредѣленіе не можетъ быть названо точнымъ, если мы будемъ имѣть въ виду не богооткровенную только религію, а религію вообще, разсматриваемую съ объективной и *субъективной* стороны. Подъ это опредѣленіе во всякомъ случаѣ не можетъ быть подведенъ длинный рядъ такъ называемыхъ естественныхъ или языческихъ религій, потому что язычники лишены познанія истиннаго Бога,—вмѣсто истиннаго Бога они часто почитаютъ бездушную тварь—солнце, луну, звѣзды, рыбью кость, зубъ буйвола и т. п., а слѣдовательно, ихъ религія ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названа союзомъ богочеловѣческимъ, заключаемымъ съ цѣлію возвышенія человѣка къ Богу и нисхожденія Бога къ человѣку. Правда, языческія религіи не суть истинныя религіи; онѣ по справедливости называются религіями ложными. Но ложь языческихъ религій не исключаетъ ихъ существованія; язычниковъ, выражающихъ свои религіозныя вѣрованія въ самой грубой и чудовищной формѣ, мы не называемъ однако-же совершенно безрелигіозными. „Аѳиняне!"- говорилъ ап. Павелъ языческимъ грекамъ, „по всему вижу я, что вы какъ бы особенно *набожны*" (Дѣян. 17, 22); ложною у язычниковъ должна быть признана только объективная сторона религіи, но не субъективная въ смыслѣ присущаго духовной природѣ человѣка влеченія или стремленія къ Божеству. Въ этомъ отношеніи всѣ люди одинаковы и нельзя указать различія между грубымъ язычникомъ и самымъ благочестивымъ христіаниномъ. Союзъ, завѣтъ, договоръ суть понятія, не исключающія свободы и случайности. Но свободно принимаемою или случайною можетъ быть только внѣшняя или объективная форма религіи. *Можно быть* христіаниномъ и въ частности православнымъ, католикомъ, протестантомъ, сектантомъ всякаго рода, *можно* быть язычникомъ, магометаниномъ, евреемъ; даже болѣе того, по тѣмъ или другимъ побужденіямъ, католикъ *можетъ* оста-

вить свое вѣроисповѣданіе и принять протестантское, протестантъ *можетъ* стать православнымъ и т. п. Но внутренняя или субъективная сторона религіи не допускаетъ ни свободы, ни случайности. Она коренится въ самой духовной природѣ человѣка и потому *каждый* человѣкъ, въ нормальномъ состояніи, *по природѣ, по необходимости долженъ* быть религіознымъ, какъ по природѣ, по необходимости, онъ *долженъ* обнаруживать свою естественную, природную способность къ истинѣ, къ добру и красотѣ. Поэтому опредѣленіе религіи какъ (истиннаго или ложнаго) союза человѣка съ Богомъ, заключеннаго съ цѣлію возвышенія человѣка къ Богу и нисхожденія Бога къ человѣку, касается собственно только *объективной* (культовой, вѣроисповѣдной) стороны религіи, но не религіи вообще. Извѣстный профессоръ Московской духовной академіи В. Д. *Кудрявцевъ* также не одобрялъ опредѣленія религіи, принятаго нашими русскими богословами. „У насъ, говоритъ онъ, религія опредѣляется большею частію какъ завѣтъ или союзъ между Богомъ и человѣкомъ. Но такое опредѣленіе намъ кажется недовольно общимъ и включающимъ подъ собою *всѣ* религіи, что требуется понятіемъ о религіи *вообще*. Въ религіяхъ языческихъ мы не можемъ допустить *союза* между Богомъ и человѣкомъ, но можемъ однакоже допустить нѣкоторое особенное (религіозное) *отношеніе* не только человѣка къ Богу, но и Бога къ человѣку, такъ какъ и въ мірѣ языческомъ Богъ *не несвидѣтельствовалъ Себе остави* (Дѣян. 14, 17), и въ жизни народовъ языческихъ мы можемъ видѣть не только общее промыслительное дѣйствованіе Божества, но и особенное направленіе хода этой жизни къ достиженію главной цѣли религіи—спасенія человѣка“. Отвергнувъ на этомъ основаніи опредѣленіе религіи, принятое русскими православными богословами, самъ В. Д. Кудрявцевъ предлагаетъ опредѣлять религію какъ *взаимоотношеніе* между Богомъ и человѣкомъ. Насколько можетъ быть принято такое опредѣленіе религіи,—объ этомъ мы скажемъ въ свое время.

У западно-европейскихъ богослововъ и философовъ мы уже не такъ часто встрѣчаемъ опредѣленіе религіи, какъ союза человѣка съ Богомъ. Западно-европейскіе католическіе и про-

тестантскіе богословы и философствующіе мыслители въ опредѣленіи религіи стараются выйти изъ такого признака, который былъ бы свойственъ какъ субъективной, такъ и объективной сторонѣ религіи; но такъ какъ понятіе религіи не исчерпывается только однимъ какимъ либо признакомъ, то и опредѣленія религіи у западно-европейскихъ ученыхъ, въ большинствѣ, являются слишкомъ односторонними, а потому и невѣрными.

По опредѣленію *католическаго* богослова апологета *Дрея*, религія есть общее и живое настроеніе человѣка, обусловливаемое *богосознаніемъ*. Такимъ образомъ, по опредѣленію Дрея, источникомъ религіи должно быть признано наше *сознаніе*, достигаемое чрезъ различеніе и противоположеніе. Эту мысль съ особенною настойчивостію развивали также *Гегель*, гегельянцы и германскіе матеріалисты новѣйшаго времени, дошедшіе по этому пути до совершеннаго отрицанія истиннаго значенія религіи. Не всякое богосознаніе порождаетъ религію. Нельзя отказать въ богосознаніи многимъ философскимъ мыслителямъ, которые не только сами не были религіозными, но и враждебно относились къ самому существованію религіи въ родѣ человѣческомъ. Кромѣ того, въ своемъ опредѣленіи Дрей не указываетъ намъ, какимъ образомъ у человѣка, еще не имѣющаго религіи, можетъ появляться богосознаніе, Самъ ли Богъ долженъ быть признанъ виновникомъ его или человѣкъ достигаетъ его какимъ либо инымъ путемъ, напр., неумѣніемъ объяснить многія явленія природы изъ ихъ естественныхъ причинъ, какъ утверждаютъ матеріалисты, и т. п. Поэтому точнѣе, хотя такъ же невѣрно, опредѣляетъ религію другой католическій богословъ—*Берлаге*. Онъ говоритъ, что религія есть всеобщее и всестороннее опредѣленіе и возбужденіе человѣка со стороны вѣчнаго и неизмѣняемаго существа, т. е., Бога. Это опредѣленіе мы называемъ невѣрнымъ и несоотвѣтствующимъ дѣйствительности, потому что съ этой точки зрѣнія религія въ родѣ человѣческомъ представляется чѣмъ то механически навязаннымъ человѣку отвнѣ, безъ предположенія внутренней и насущной потребности въ ней со стороны духовной природы человѣка. Религія являлась

бы только дѣломъ Божества, отношеніемъ лишь Бога къ человѣку, а не наоборотъ, причемъ оставались бы чисто случайными и непонятными какъ цѣль, такъ и характеръ этого возбужденія въ человѣкѣ, причиняемаго Богомъ. Наконецъ, нельзя не имѣть въ виду, что многія естественныя религіи часто принимаютъ ложное, грубое и вообще недостойное Бога направленіе; ясно, что такое направленіе религіознаго возбужденія не можетъ быть приписываемо *непосредственно* Богу. Опредѣленіе религіи, предложенное католическимъ богословомъ Берлаге, имѣетъ отношеніе лишь только къ тому моменту *истинной* религіи, который называется Божественнымъ *откровеніемъ*. *Клее* (католическій богословъ) былъ недоволенъ опредѣленіемъ религіи, господствовавшимъ вообще въ католическомъ мірѣ, по которому (опредѣленію) подъ религіею разумѣли просто отношеніе человѣка къ Богу. По его мнѣнію, этимъ опредѣленіемъ игнорируется другая не менѣе важная сторона религіи—отношеніе Бога къ человѣку; поэтому онъ возвращается къ отвергнутому уже опредѣленію религіи, какъ взаимнаго союза или воссоединенія Бога съ тварью, въ частности—съ человѣкомъ. По его заключенію, религія есть столько же дѣло Божіе, какъ и человѣческое. Такое опредѣленіе религіи не нашло однако же для себя многихъ защитниковъ ни между западно-европейскими богословами, ни между философствующими мыслителями. Что человѣкъ можетъ и долженъ быть *религіознымъ*, это понятно, но можно ли Бога называть *религіознымъ?* Ниже мы укажемъ на тѣ признаки, которыми характеризуется религія вообще,—и тогда ясно будетъ, что ниодинъ изъ этихъ существенныхъ признаковъ религіи не можетъ быть свойственъ Божеству. *Генглеръ* въ введеніи въ свою Богословскую Энциклопедію предлагаетъ такое опредѣленіе религіи: „религія есть обусловленность вещей чрезъ Бога“. Это опредѣленіе, конечно, не заслуживаетъ того, чтобы на немъ останавливать серьезное вниманіе. Гораздо выше стоитъ разсужденіе современнаго Генглеру католическаго же богослова *Л. Шмидта*. Въ своей диссертаціи—„Die Construction des theologischen Beweises“ (1894, стр. 14)—Шмидтъ говоритъ: „Религія есть возсоединеніе человѣка, отпадшаго отъ Бога чрезъ грѣхъ, съ Богомъ.

Такое возсоединеніе можетъ быть достигнуто только чрезъ взаимныя дѣйствія съ одной стороны—Бога, съ другой—человѣка". Это опредѣленіе въ сущности то же, какого придерживаются почти всѣ наши православные богословы и на которое мы уже указывали выше. Извѣстный католическій богословъ *Штауденмайеръ*, по приведеннымъ основаніямъ, не удовлетворился опредѣленіемъ религіи, которое предложили *Клее*, *Геннлеръ* и *Шмидтъ*, и нашелъ наилучшимъ возвратиться къ старому пониманію религіи, какъ живого *союза* между человѣкомъ и Богомъ вообще. По его опредѣленію, религія есть *сознательное* и *совершенно свободное* отношеніе человѣка къ Богу и живое общеніе съ Нимъ. Противъ такого опредѣленія религіи много возражали даже католики, указывая на то, что въ душѣ человѣческой религія, какъ фактъ, часто обнаруживается раньше, чѣмъ человѣкъ достигаетъ яснаго религіознаго самосознанія, которымъ онъ уже только какъ бы даетъ отчетъ самому себѣ въ томъ, что происходитъ въ его душѣ. Неудовлетворительнымъ найдено было приведенное опредѣленіе Штауденмайера еще и потому, что имъ не указывается съ точностію, въ чемъ именно состоитъ сущность живого и сознательнаго общенія человѣка съ Богомъ. *Обертюръ* въ своей „Методологіи богословской науки" нисколько не помогъ уясненію понятія о религіи, повторивъ старое опредѣленіе, по которому подъ религіею разумѣлся вообще „союзъ, объединяющій какъ *творенія* между собою, такъ и Самаго Творца съ ними". *Бреннеръ* въ своей „Генеральной Догматикѣ" утверждаетъ, что „религія есть благоговѣйное отношеніе разумнаго творенія къ высочайшему Первосуществу". *Геттингеръ* въ послѣднее время энергично защищаетъ такое именно опредѣленіе религіи, какое было предложено Бреннеромъ. „Въ обширнѣйшемъ смыслѣ, говоритъ онъ, религія есть отношеніе *тварнаго духа* (?) къ Богу. Она есть изначальное, всеобщее и самое могущественнѣйшее явленіе въ жизни народовъ,—фактъ историческій и психологическій. Но тѣмъ не менѣе религія есть только отношеніе разумнаго творенія къ Богу, а не отношеніе Бога къ разумному творенію. Богъ есть виновникъ и основаніе религіи; но Самъ Богъ не имѣетъ религіи. Поэтому религію

нельзя называть „взаимоотношеніемъ“. И въ другомъ мѣстѣ Геттингеръ говоритъ: „Тварный духъ познаетъ и исповѣдуетъ свое отношеніе къ Богу, какъ изъ Него сущій и для Него предназначенный. Это-то *свободное и сознательное* отношеніе тварнаго духа къ Богу, как къ началу и цѣли его бытія, и есть религія“.

Еще болѣе разнообразія, чѣмъ у католиковъ, въ опредѣленіи понятія о религіи, мы встрѣчаемъ среди *протестантскихъ* богослововъ. Такъ,—извѣстный протестантскій апологетъ *Заккъ* въ первомъ изданіи своей Апологетики на стр. 24 опредѣляетъ религію слѣдующимъ образомъ: религія есть обнаруживающая себя въ сердцѣ особенная дѣятельность Бога ради возсоединенія съ Нимъ человѣка. Во второмъ изданіи своего сочиненія (стр. 44) Заккъ нѣсколько видоизмѣняетъ свое опредѣленіе религіи, утверждая, что религія есть единство всѣхъ силъ въ Богѣ и совокупность всѣхъ нашихъ способностей въ отношеніи къ Богу. *Де-Ветте* въ своихъ „Чтеніяхъ о религіи“ (1827, стр. 24) опредѣляетъ религію, какъ способность или силу—познавать, чувствовать, предполагать, вѣровать въ невидимое. *Маргейнеке*[1]) утверждаетъ, что „религія есть *мышленіе*, чрезъ которое человѣкъ постепенно возвышается къ Богу, и притомъ возвышается до такой степени, что мышленіе человѣческое о Богѣ сливается съ мышленіемъ Самаго Бога“. *Бидерманъ* въ своей „Христіанской Догматикѣ“, а *Роте* въ своей „Этикѣ“ понимаютъ религію вообще какъ взаимоотношеніе между человѣкомъ и Богомъ. Близко къ этому опредѣленію стоитъ и *Ульманъ* въ своемъ сочиненіи „Сущность христіанства“, когда онъ утверждаетъ, что религія есть личное общеніе человѣка съ Богомъ. *Пфлейдереръ* сущность религіи полагаетъ въ томъ, что она доставляетъ удовлетвореніе на сущной потребности человѣка въ примиреніи того противорѣчія, которое каждый находитъ между безконечнымъ и конечнымъ, временнымъ и вѣчнымъ, универсальнымъ и единичнымъ, свободою и зависимостію. *Нитцшъ* въ своей „Системѣ христіанскаго ученія“ опредѣляетъ религію такимъ образомъ: „Религія есть отношеніе и относительность конечнаго сознанія

[1]) Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, 1826, 2 Aufl. §21.

къ Творцу, Промыслителю и Руководителю; слѣдовательно, она есть богопочитаніе и общеніе человѣка съ Богомъ". Другое опредѣленіе его гласитъ такъ: „Религія есть образъ жизни, опредѣляемый отношеніемъ къ Богу или сознательною зависимостію отъ Бога". *Ганъ*: „Религія есть отношеніе жизни къ Богу и имѣетъ свое начало, какъ и свою сущность и жизнь въ сознаніи зависимости отъ какой-то высшей силы". *Газе* въ своей „Догматикѣ" (§ 25), подобно Пфлейдереру, утверждаетъ, что религія есть необходимое разрѣшеніе того противорѣчія, которое коренится въ относительной свободѣ человѣка". По пониманію *Мартенсена*, „религія есть жизнь въ Богѣ" [2]). Нѣмецкій ученый *Герцогъ* опредѣляетъ религію такъ: „*Религія*", по господствующему вообще употребленію, какое нашъ языкъ дѣлаетъ изъ этого слова, означаетъ во всякомъ случаѣ *образъ жизни* человѣческаго субъекта, каковой (образъ жизни) опредѣляется вступившимъ въ сознаніе субъекта отношеніемъ его къ Богу".

Но если богословы не согласны между собою въ томъ, что нужно разумѣть подъ религіею и въ чемъ должно полагать ея сущность, то еще большее несогласіе мы встрѣтимъ между философствующими мыслителями, изъ которыхъ многіе были настроены атеистически и потому враждебно относились не только къ христіанству, но и къ религіи вообще. Мы, впрочемъ, остановимъ вниманіе нашихъ читателей только на разсужденіяхъ западно-европейскихъ мыслителей 18-го и 19-го вѣка.

Уже *Спиноза* и *Гоббесъ* смотрѣли на религію какъ на обнаруженіе грубаго суевѣрія, вытекающаго изъ крайняго умственнаго невѣжества и совершеннаго незнанія тѣхъ законовъ природы, по которымъ происходятъ поражающія человѣка явленія природы, или какъ на актъ политической мудрости царей и законодателей, или же, наконецъ, какъ на хитрое дѣло корыстолюбивыхъ жрецовъ. Такой же взглядъ на религію имѣли англійскіе деисты, французскіе натуралисты или энциклопедисты, германскіе раціоналисты, и даже новѣйшіе матеріалисты, объявившіе религію простымъ суевѣріемъ, вытекшимъ изъ умственнаго невѣжества, мечтою, дѣломъ хитрыхъ жрецовъ и

[2]) Dogmatik, стр. 117.

законодателей, порожденіемъ чувства страха предъ грозными явленіями природы и т. п. Только *Кантъ* серьезно посмотрѣлъ на религію и отказался объяснять ея происхожденіе въ родѣ человѣческомъ внѣшними, случайно дѣйствующими причинами. Онъ призналъ ее явленіемъ всеобщимъ и универсальнымъ, присущимъ самой духовной природѣ человѣка. Но и онъ впалъ въ заблужденіе, отказавъ религіи въ самостоятельности и независимости среди другихъ духовныхъ явленій въ жизни человѣка. Кантъ смѣшалъ религію съ нравственностію и потому не признаетъ никакого значенія за религіею кромѣ практически—моральнаго. Сущность религіи, говоритъ онъ (въ сочиненіи „Streit der Facultäten, 1798), состоитъ въ томъ, что мы смотримъ на свои нравственныя обязанности какъ на божественныя заповѣди. Поэтому по своей матеріи, т. е., по своему объекту религія ничѣмъ не отличается отъ морали, ибо она сводится къ обязанностямъ вообще, и ея отличіе отъ послѣдней можетъ быть только формальнымъ; она есть законодательство практическаго разума, которымъ идеѣ о Богѣ, рожденной изъ морали, дается возможность оказывать вліяніе на моральную волю съ цѣлію вынудить ее къ исполненію всѣхъ ея обязанностей. Эту же самую мысль Кантъ высказываетъ и въ своемъ главномъ сочиненіи —„Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft". „Вся религія, говоритъ онъ здѣсь (1794, стр. 114), состоитъ въ томъ, что мы считаемъ Бога всеобщимъ законодателемъ по отношенію ко всѣмъ нашимъ обязанностямъ".

Фихте сначала слѣдовалъ Канту, но былъ рѣшительнѣе его и сдѣлалъ тотъ выводъ, къ которому долженъ былъ бы прійти и Кантъ, если бы онъ не остановился на половинѣ своего пути. Въ своемъ сочиненіи „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1798) Фихте отказываетъ религіи въ самостоятельномъ значеніи; на ея мѣсто онъ ставитъ нравственность; а нравственный міропорядокъ замѣняетъ ему Самаго Бога. „Моральный міропорядокъ, говоритъ онъ, есть истинное Божество, а вѣра въ него есть единственно истинная вѣра; она устанавливается справедливостію и потому единственно возможное исповѣданіе вѣры состоитъ въ томъ, чтобы съ радостію и усердіемъ исполнять то, что

каждый разъ повелѣваетъ намъ обязанность". И въ другомъ мѣстѣ: „Этотъ живой и повсюду дѣйствующій моральный міропорядокъ есть Самъ Богъ; въ иномъ (Богѣ) мы не нуждаемся и иного не можемъ понять". Такимъ положеніемъ Фихте проложилъ себѣ путь къ рѣшительному атеизму. Но атеистическое настроеніе заставило его измѣнить взглядъ и на сущность религіи. Онъ отдѣлилъ теперь религію отъ нравственности, но за то, по примѣру всѣхъ атеистовъ, смѣшалъ ее съ формою нашего *познанія*. Въ религіи человѣкъ ищетъ будтобы отвѣта на наивысшіе вопросы бытія и достигаетъ своего истиннаго спасенія чрезъ то, что совершенно примиряется съ самимъ собою и съ окружающимъ его міромъ въ единеніи Я и не-Я.

Лессингъ приписывалъ даже христіанской религіи только воспитательное значеніе; для него религія была важна лишь какъ психологическій фактъ, какъ благородное въ духовной природѣ человѣка стремленіе возвыситься надъ дѣйствительностію и постигать лучшую идеальную область бытія. Религіознаго восторга Лессингъ не могъ отдѣлить отъ поэтическаго настроенія,—религію онъ отожествлялъ съ искусствомъ.

Гегель смотрѣлъ на религію лишь какъ на низшую ступень знанія. Въ религіи—говоритъ онъ [1])—Богъ сознаетъ Себя единымъ съ Самимъ Собою. Поэтому для Гегеля религія есть только форма самосознанія абсолютнаго духа въ духѣ человѣческомъ. Но такъ какъ, по ученію Гегеля, абсолютный духъ внѣ человѣческаго духа не имѣетъ дѣйствительности, то ясно, что въ лицѣ Гегеля мы встрѣчаемъ атеиста, который не могъ приписывать религіи никакого положительнаго значенія. Для него Самъ Богъ не болѣе какъ логическій абстрактъ, ничѣмъ не отличающійся отъ абсолютной субстанціи Спинозы.

По опредѣленію *Шеллинга* [2]), религія есть сознаніе человѣка о Богѣ и о своемъ бытіи въ Богѣ; но Самъ Богъ Шеллинга есть только тожество (Neutrum) природы и духа—принципъ пантеистическаго міровоззрѣнія.

Шлейермахеръ сначала былъ согласенъ съ Лессингомъ и романтиками и отожествлялъ религію съ созерцаніемъ универ-

[1]) Religionsphilos. B I. стр. 122.

[1]) Methode des akadem. Stud. 1803. Стр. 150.

са; но потомъ онъ отказался отъ этого воззрѣнія и опредѣлялъ уже религіозное чувство какъ спеціальное чувство *зависимости.*

Фейербахъ объявилъ религію явленіемъ въ человѣческой жизни отрицательнымъ, болѣзненнымъ, даже „кореннымъ зломъ", которое должно быть уничтожено точною наукою и новѣйшимъ образованіемъ. Религію, говоритъ Фейербахъ, породили человѣческое самолюбіе и разнузданная фантазія,—эгоистическое сердце, захотѣвшее быть законодателемъ міра. Въ религіи человѣкъ боготворитъ самого себя, но какъ другое существо. Поэтому религія для Фейербаха есть субъективное, грязное, грубымъ эгоизмомъ запятнанное самобоготвореніе человѣка.

Штраусъ въ своемъ сочиненіи—„Der alte und neue Glaube" —примыкаетъ отчасти къ воззрѣнію Шлейермахера, отчасти къ воззрѣнію Фейербаха. „Общее всѣмъ религіознымъ обнаруженіямъ благочестія, т. е., сущность религіи—говоритъ онъ—состоитъ въ томъ, что мы сознаемъ себя безусловно зависимыми, а источникъ этой зависимости, т. е., то, отъ чего мы въ этомъ случаѣ чувствуемъ себя зависимыми, мы называемъ Богомъ". Въ дѣйствительности, впрочемъ, то, что мы называемъ Богомъ, по Штраусу, какъ и по Шлейермахеру, есть только универсъ. Скажемъ ли мы: Богъ или универсъ,—все равно,—мы чувствуемъ себя просто зависимыми какъ отъ того, такъ и отъ другого. По отношенію къ послѣднему мы также знаемъ себя какъ часть части, нашу силу какъ ничто въ сравненіи со всемогуществомъ природы, наше мышленіе—способнымъ только постепенно и съ трудомъ постигать незначительнѣйшую часть того, что доставляетъ намъ міръ, какъ предметъ познанія". Но Штраусъ однако-же скоро увидѣлъ, что однимъ чувствомъ зависимости нельзя объяснить сущность религіи, такъ какъ въ религіи человѣкъ всегда сознаетъ себя существомъ свободнымъ даже по отношенію къ Божеству, съ которымъ онъ можетъ и не вступать въ извѣстное отношеніе, оставаясь чистымъ атеистомъ. Для объясненія этого обстоятельства Штраусъ прибѣгаетъ къ помощи гипотезы Фейербаховой и говоритъ слѣдующее: „Начало, даже, собственно, сущность религіи, по геніальному (?) замѣчанію Фейербаха, есть желаніе; еслибы человѣкъ не имѣлъ никакого желанія, то

онъ не имѣлъ бы также и никакихъ боговъ; чѣмъ человѣкъ хотѣлъ бы быть, а не есть, тѣмъ онъ дѣлаетъ своего Бога; что онъ хотѣлъ бы имѣть, но чего не умѣетъ создать себѣ самъ, то долженъ устроить ему Богъ. Такимъ образомъ (заключаетъ Штраусъ) не одна только зависимость, въ которой находится человѣкъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность реажировать противъ нея, пріобрѣсти себѣ, вопреки ей, свободу есть то, откуда происходитъ для человѣка религія".

Къ воззрѣніямъ Фейербаха на религію примыкаютъ собственно говоря и новѣйшіе пессимисты—*Шопенгауеръ* и *Гартманъ* По крайней мѣрѣ ихъ взгляды на сущность религіи имѣютъ много общаго съ ученіемъ Фейербаха.

По *Шопенгауэру* (Die Welt als Wille und Vorstellung, II, стр. 159), начало религіи, какъ и всего существующаго, коренится въ волѣ, мотивируется желаніями и надеждами человѣка, облекается въ ту или другую форму чувствомъ (Gemüth) и фантазіею. Такимъ образомъ воля съ своими желаніями, чаяніями, и надеждами сообщаетъ (будто-бы) содержаніе религіи, фантазія—форму. Но если бы Шопенгауэръ былъ вполнѣ искрененъ, то онъ откровенно сказалъ бы, что религія есть произведеніе простой фантазіи. Съ этой точки зрѣнія понятно утвержденіе его, что такъ какъ религія произошла не изъ мышленія, то въ ея области невозможны ни научныя изслѣдованія, ни доказательства, ни возраженія. Въ этомъ смыслѣ Шопенгауэръ объясняетъ и существующее разнообразіе религіозныхъ ученій и культовъ. Во всякомъ случаѣ Шопенгауэръ, подобно Фейербаху, не признаетъ за религіею никакого положительнаго значенія. Она есть, по его мнѣнію, созданіе невѣжества и суевѣрія; она есть дѣло обмана,—и недалеко то время, когда она должна совершенно исчезнуть для человѣчества. Она стоитъ въ непримиримомъ противорѣчіи съ культурою и наукою; она—„тотъ кустъ, за которымъ спрятались плуты", которые посредствомъ нея стараются удовлетворить той же самой метафизической потребности „глупой толпы"—возвыситься надъ явленіями и жизнію окружающаго насъ міра, какой въ образованныхъ и мыслящихъ людяхъ удовлетворяетъ только философія. Ясно, что Шопенгауэръ былъ

не далекъ и отъ той брошенной уже всѣми гипотезы, по которой религія была (будто-бы) изобрѣтена философами, жрецами или законодателями и народоправителями.

Э. Гартманъ разсуждаетъ о сущности и характерѣ религіи въ трехъ своихъ сочиненіяхъ („Philosophie des Unbewussten", „Entwickellung des Bewusstseins" и „Die Religion des Geistes") и выводъ изъ его разсужденій таковъ. Религія есть иллюзія или самообманъ. Ея источникъ—разочарованіе жизнію или—точнѣе—невозможность найти счастіе въ дѣйствительномъ, настоящемъ мірѣ, вслѣдствіе чего человѣкъ при помощи своей фантазіи и создаетъ (проще: измышляетъ) себѣ иной міръ,—сверхчувственный, трансцендентальный, гдѣ онъ будто бы послѣ смерти своей уже достигнетъ полнаго блаженства и совершеннаго счастія. Религіозное чувство, по мнѣнію Гартмана, есть чувсто мистическое,—самое неопредѣленное и самое неясное между всѣми чувствованіями. „Неопредѣлимость и безотчетность свойственны каждому чувству вообще, говоритъ Гартманъ; но ни одному чувству онѣ не свойственны въ такой степени, какъ мистическому. Кто погружается въ свое мистическое религіозное чувство, тотъ смотритъ въ ужасную пропасть, въ которой онъ ничего не можетъ познать и различить, или—что то же—онъ смотритъ во всепроникающемъ блескѣ абсолютнаго свѣта, который поражаетъ силу его зрѣнія. Мистическое чувство признаетъ себя способнымъ заключать въ себѣ всю религіозную истину, и въ этомъ оно не ошибается".

Огюстъ Контъ высказалъ мнѣніе, что религія есть преклоненіе частнаго предъ общимъ и универсальнымъ, боготвореніе не человѣка, а *человѣчества* вообще, которое будто бы и является истиннымъ объектомъ всякаго религіознаго культа.

Дж. Ст. Миль опредѣляетъ религію, какъ „сконцентрированное направленіе нашихъ чувствъ и желаній къ идеальному предмету, который понимается какъ наивысшее совершенство, возвышающееся надъ всѣми эгоистическими цѣлями.

Такой же взглядъ на религію высказываетъ *Ф. А. Ланге* въ своей „Исторіи матеріализма" (Gesch. des Materialismus, 3—te Auft., стр. 508). По его объясненію, религія удержи-

ваетъ за собою еще то значеніе, что она содѣйствуетъ человѣчеству въ стремленіи къ высшимъ идеальнымъ интересамъ, „устрояетъ отечество духовъ", „возвышаетъ умы надъ дѣйствительностію". Здѣсь мы, очевидно, снова встрѣчаемся съ тѣмъ ученіемъ о религіи, которое было высказано еще Шиллеромъ, Гёте, Шлейермахеромъ, Лессингомъ и вообще романтиками.

Германскіе матеріалисты и натуралисты новѣйшаго времени, въ полномъ согласіи съ натуралистами 18-го вѣка, подготовившими во Франціи атеистическое и революціонное движеніе, смотрятъ на религію какъ на суевѣріе, результатъ умственнаго невѣжества и незнанія истинныхъ причинъ, по которымъ происходятъ благотворныя или грозныя явленія природы, а нѣкоторые повторяли даже древнее мнѣніе о томъ, что религію выдумали мыслители, жрецы или законодатели, какъ средство для тѣхъ или другихъ цѣлей.

Дарвинисты и *эволюціонисты*, во главѣ съ *Дарвиномъ*, *Спенсеромъ* и *Геккелемъ*, высказываютъ такое воззрѣніе на религію, которое въ настоящее время принято обозначать словами: *агностицизмъ*, *монтеизмъ*, *анимизмъ*. Въ основу развитія всѣхъ религій они полагаютъ культъ предкопочитанія (анимизмъ); самую возможность существованія религіи объясняютъ умственнымъ невѣжествомъ толпы, никакого важнаго значенія для жизни религіи они не приписываютъ. Религія существуетъ въ человѣческомъ родѣ только потому, что для человѣка есть еще много таинственнаго, не познаннаго, но всегда требующаго для себя объясненія; не будь для человѣка тайнъ, не существовало бы никогда и религіи. Но тайны мало-по-малу уничтожаетъ наука,—чѣмъ де и объясняется то обстоятельство, что люди ученые бываютъ наименѣе религіозны.

Тиндаль также утверждаетъ, что религія порождена стремленіемъ человѣка удовлетворить своей насущной потребности—проникнуть въ страну тайнъ при помощи фантазированія на низшей ступени развитія и—философствованія—на высшей. Здѣсь мы, очевидно, встрѣчаемся съ тѣмъ взглядомъ на религію, который былъ высказанъ еще Гегелемъ и отчасти Фихте.

Еще дальше въ этомъ направленіи идетъ *Валляшекъ* (Wallaschek) въ своемъ сочиненіи—Ideen zur prakt. Philosophie, 1886".

Онъ просто повторяетъ то, что относительно религіи было высказано позитивистами и нѣмецкими матеріалистами. По его словамъ, вовсе не существуетъ *истинной* религіи и *всѣ* религіи одинаково не истинны, ибо, говоритъ онъ, „религія всегда есть только одна попытка, и именно—*первая* попытка постигнуть истину, которая однако-же ею никогда не постигается". Религія есть предтеча науки и наукѣ именно она должна уступить свое мѣсто. Въ этомъ Валляшека убѣждаетъ будтобы исторія. Когда человѣкъ, говоритъ онъ, еще не могъ научно объяснить себѣ явленій природы, тогда пользовалась большимъ распространеніемъ религія природы: но съ достиженіемъ высшей ступени своего развитія человѣкъ оставилъ религію и замѣнилъ ее натурфилософіею, какъ нынѣ—естествознаніемъ. Вообще предметомъ религіи является область таинственнаго, непостижимаго, недоступная для разума; но религія утрачиваетъ всякій смыслъ и значеніе, когда ея область становится доступною для разума, ибо разумъ есть сила, отрицающая религіозную вѣру и съ нею непримиримая.

Г. Егеръ объясняетъ смыслъ и значеніе религіи свойственнымъ человѣку инстинктомъ самосохраненія. Человѣку нужны защитники и покровители, какихъ онъ не находитъ въ этомъ мірѣ—премудрые, всемогущіе, всевѣдущіе, вездѣсущіе,—и его фантазія создаетъ ихъ.

О. Пфлейдереръ въ своей „Religionsphilosophie auf geschichtl. Grunde" прямо называетъ религію дѣломъ непроизвольнаго самообмана, иллюзіею, кошмаромъ фантазіи. Ее создала будто-бы „несвязанная никакими законами логики, свободно дѣйствующая фантазія". Впрочемъ, Пфлейдереръ указываетъ также и на различіе между религіею и вымысломъ, хотя при этомъ высказывается далеко не въ пользу первой, относя ее просто къ галлюцинаціямъ. „При всемъ близкомъ родствѣ, говоритъ онъ, дѣятельность религіозной фантазіи всетаки существенно отличается отъ вымысла тѣмъ, что послѣдній сопровождается сознаніемъ своего свободнаго творческаго образованія и потому свои произведенія не считаетъ объективною истиною въ смыслѣ этого слова, а первая (т. е. дѣятельность религіозной фантазіи) напротивъ совершается просто непроизвольно и при-

томъ форма и содержаніе ея сливаются въ такое непосредственное единство, что свободная поэтическая дѣятельность въ образованіи формы здѣсь совершенно ускользаетъ отъ сознанія и весь продуктъ ея, т. е., содержаніе и форма, взятыя вмѣстѣ, является какъ непосредственно данное и потому выступаетъ предъ сознаніе съ притязаніемъ на объективную истину". Изъ этихъ словъ ясно, что религіи Шфлейдереръ не приписываетъ большаго значенія, чѣмъ какое принадлежитъ миѳическимъ образамъ и вымысламъ.

Но довольно. И названныхъ писателей достаточно для того, чтобы видѣть, какъ много существуетъ взглядовъ на религію и ея сущность и какъ мало между богословами и философствующими мыслителями согласія даже въ опредѣленіи самаго понятія религіи. Въ такомъ множествѣ воззрѣній разобраться не легко. Для этого необходимо подвергнуть внимательному разсмотрѣнію по крайней мѣрѣ тѣ изъ нихъ, которыя являются основными и оригинальными. Но что можетъ служить для насъ исходнымъ пунктомъ и на что мы сами должны опереться въ своемъ сужденіи о достоинствахъ и недостаткахъ тѣхъ воззрѣній на религію и ея сущность, которыя мы встрѣчаемъ у многочисленныхъ писателей—богослововъ и философовъ? Единственнымъ исходнымъ пунктомъ для насъ въ этомъ случаѣ можетъ служить только анализъ религіи, какъ чисто эмпирическаго факта, разсматривающій это явленіе въ томъ видѣ, какъ оно обнаруживалось и обнаруживается во всемъ родѣ человѣческомъ. Какъ увидимъ ниже, недостатокъ и односторонность многихъ воззрѣній на религію и ея сущность зависѣли главнымъ образомъ отъ того, что мыслители разсуждали не о дѣйствительно существующей или существовавшей религіи, а о той, какою религія, *по ихъ мнѣнію*, должна быть,—они имѣли дѣло не съ реальною дѣйствительностію, а только съ своими логическими абстракціями, существовавшими лишь въ ихъ воображеніи, работавшемъ въ направленіи ихъ общаго философскаго міровоззрѣнія. Но что особенно важно, такъ это то, что только анализъ религіи, какъ эмпирическаго факта, укажетъ намъ тѣ существенные моменты и тѣ признаки, которыми характеризуется религія вообще и по которымъ мы легко можемъ всегда отличить ее отъ другихъ

явленій въ духовной жизни человѣчества и получимъ возможность ближе подойти къ уразумѣнію ея сущности и опредѣленію ея характера. Прекрасное разсужденіе по этому предмету мы встрѣчаемъ у проф. *Н. П. Рождественскаго*. „Подъ сущностью какого бы то ни было предмета, говоритъ Рождественскій, разумѣется внутренняя его основа, изъ которой вытекаютъ всѣ существенные его признаки, составляющіе постоянное и неизмѣнное его внутреннее содержаніе, при всѣхъ видоизмѣненіяхъ его внѣшнихъ отношеній. Сообразно съ этимъ подъ сущностью религіи разумѣется единая неизмѣнная ея основа, составляющая необходимую принадлежность всѣхъ ея частныхъ формъ. Сущность вообще можетъ быть опредѣлена не иначе, какъ путемъ анализа и обобщенія существенныхъ признаковъ, принадлежащихъ тому или другому предмету. Въ отношеніи къ религіи требуется также уяснить ея существенные и необходимые признаки, которые, въ отличіе отъ частныхъ (случайныхъ) особенностей тѣхъ или другихъ ея формъ, неизмѣнно присущи ей во всѣхъ ея видахъ и на всѣхъ ступеняхъ ея развитія". При этомъ нужно опасаться только, чтобы не впасть въ ошибку, которой не избѣжали многіе богословствующіе и философствующіе ученые, нерѣдко принимавшіе какой либо изъ существенныхъ признаковъ религіи за самую ея сущность и чрезъ это терявшіе возможность составить объ ней правильное понятіе.

Анализъ религіи, какъ эмпирическаго факта, прежде всего приводитъ изслѣдователя къ заключенію, что въ каждой вообще религіи необходимо различать двѣ стороны—внутреннюю и внѣшнюю, субъективную и объективную. Подъ первою, т. е., внутреннею или субъективною стороною религіи мы разумѣемъ то стремленіе къ безконечному, то влеченіе къ невидимому, абсолютному, всесовершенному Существу, то чувство зависимости отъ Него и тяготѣніе къ Нему, какъ къ своему Покровителю, Защитнику и Руководителю, которое отъ начала присуще духовной природѣ человѣка. Это влеченіе оказывается *аналогичнымъ* (но не тожественнымъ, какъ думали односторонне нѣкоторые мыслители) съ другими духовными влеченіями человѣческой природы, переходящими при извѣстныхъ

условіяхъ въ опредѣленныя чувствованія—моральныя, интеллектуальныя, эстетическія. Всѣ эти влеченія (въ томъ числѣ и религіозное) для своего правильнаго развитія нуждаются 1) въ непосредственномъ воздѣйствіи внѣшнаго объекта или предмета чувствованій и 2) въ пріобрѣтеніи болѣе или менѣе яснаго представленія объ немъ. Безъ этого влеченіе остается безотчетнымъ, неяснымъ, неопредѣленнымъ; самое существованіе его въ душѣ человѣка можетъ подлежать сомнѣнію и даже отрицанію, такъ какъ оно не имѣетъ никакой формы для своего объективированія. Дарвинъ утверждалъ о себѣ самомъ, что онъ не получаетъ никакого удовольствія отъ музыки. Многихъ называютъ людьми не имѣющими музыкальнаго слуха. Иные способны на совершеніе такихъ преступленій, которыя возмущаютъ нравственное чувство. Такъ же объясняется и существованіе того страннаго явленія въ духовной жизни человѣка, которое называютъ атеизмомъ, безбожіемъ, невѣріемъ. Безъ непосредственнаго воздѣйствія на человѣка со стороны религіознаго объекта и безъ усвоенія опредѣленнаго представленія объ немъ, или когда это воздѣйствіе парализуется въ душѣ человѣка другими враждебными ему воздѣйствіями, а представленіе о религіозномъ объектѣ воспринимается только механически,—внутренняя сторона религіи—врожденное человѣку стремленіе и влеченіе къ Богу—не можетъ проявить себя ни въ какой внѣшней формѣ, а потому никогда, сама по себѣ, и не можетъ быть предметомъ изслѣдованія. Религію мы можемъ знать только въ связи ея внутренней стороны съ внѣшнею. При этомъ лишь условіи можетъ быть рѣчь и объ ея существенныхъ признакахъ.

1. Первымъ существеннымъ и необходимымъ признакомъ религіи является вѣра въ бытіе живого и личнаго Бога. Это признаютъ даже односторонніе мыслители, которые не приписываютъ религіи никакого значенія, объявляя ее суевѣріемъ и результатомъ умственнаго невѣжества и неразвитости. Въ основу религіи они совершенно справедливо полагаютъ извѣстное *отношеніе* человѣка къ Богу и, называя религію суевѣріемъ, разумѣютъ подъ нею въ частности вѣру въ бытіе личнаго и живаго Бога. Обращаясь же къ религіи, какъ эмпи-

рическому факту, мы видимъ, что всѣ народы прежнихъ вѣковъ, насколько знаетъ ихъ исторія, и всѣ народы, нынѣ населяющіе земной шаръ, такъ или иначе вѣруютъ и учатъ, что существуетъ Богъ—высочайшее и совершеннѣйшее существо, виновникъ и творецъ міра, промыслитель и судія человѣческихъ дѣйствій. Правда, почти всѣ язычники вѣровали и вѣруютъ не во единаго, а во многихъ боговъ; но 1) и многихъ боговъ они признавали непремѣнно существами *личными*, о чемъ, собственно, и идетъ рѣчь, а 2) и у грубыхъ язычниковъ безпристрастный наблюдатель всегда усмотритъ ясные слѣды первоначальныхъ монотеистическихъ вѣрованій. Достаточно указать здѣсь на то, что среди множества своихъ мнимыхъ боговъ язычники всегда знали одного, котораго они и почитали какъ перваго и главнаго Бога, творца и промыслителя міра. Правда и то, что исторія знаетъ чрезвычайно грубыя религіозныя представленія многихъ язычниковъ; она говоритъ намъ о дикаряхъ—фетишистахъ, которые признавали божествомъ своимъ неодушевленную природу напр. рыбью кость, какой либо камень, даже собственное колѣно, какъ Богу, покланялись солнцу, лунѣ, звѣздамъ, рощѣ, кусту, дереву и т. п. Но не нужно забывать, что всѣмъ этимъ предметамъ неодушевленной природы язычники и покланялись, какъ Богу, только потому, что признавали ихъ или мѣстожительствомъ *личнаго* Бога или прямо *личными* существами. Это ясно видно уже изъ того, что язычники боготворили не всякую рыбью кость, не всякій кустъ, не всякій камень, а лишь нѣкоторыя изъ предметовъ неодушевленной природы. Каждый язычникъ молился своему богу или богамъ, т. е. бесѣдовалъ съ ними, славословилъ ихъ совершенства, благодарилъ ихъ за оказанныя ему милости и благодѣянія, изливалъ предъ ними свои скорби и свое горе, просилъ у нихъ помощи и заступленія, воскурялъ имъ ѳиміамъ, приносилъ имъ жертвы. Ясно, что все это онъ дѣлалъ въ убѣжденіи, что признаваемыя имъ божества суть существа личныя, разумныя, вѣдущія, внемлющія, благія или злыя, всемогущія. Деистическое представленіе, признающее бытіе Божіе, но отрицающее божественное промышленіе о человѣкѣ, стремившееся примирить вѣру съ невѣріемъ посредствомъ усту-

покъ первой послѣднему, никогда не удовлетворитъ религіозной потребности человѣка и никогда не замѣнитъ для него религіозной вѣры. Хотя деизмъ и признаетъ бытіе личнаго Бога, отказывая Ему только въ промышленіи о мірѣ и человѣкѣ; но для чего—спрашивается—нуженъ былъ бы человѣку такой Богъ, который, сотворивъ міръ, удалился бы отъ него, ничего не хотѣлъ бы знать ни о горѣ, ни о нуждахъ человѣка? Такая вѣра въ Бога никогда не создала бы религіи, которой она чужда, ибо деистическое представленіе о Богѣ разрушаетъ именно то, что составляетъ самую основу *всякой* эмпирической религіи,—отношеніе человѣка къ Богу и Бога къ человѣку. Когда отвергается вѣра въ божественное промышленіе о человѣкѣ, тогда не можетъ быть никакой и рѣчи о религіи, т. е., объ отношеніи человѣка къ Богу и наоборотъ. Можно только удивляться тому легкомыслію, съ которымъ англійскіе деисты 17-го и 18-го вѣка, равно какъ французскіе энциклопедисты и германскіе раціоналисты надѣялись замѣнить религіозную вѣру въ бытіе личнаго живого Бога—Промыслителя своимъ деистическимъ ученіемъ. Ихъ поведеніе и надежды нужно объяснять лишь тѣмъ, что они имѣли въ виду не дѣйствительную религію, а только свое собственное ложное представленіе объ ней, смѣшивая ее съ простымъ философскимъ міровоззрѣніемъ или теоріею практической морали.

Еще менѣе могло бы удовлетворить естественной религіозной потребности человѣка *пантеистическое* или *матеріалистическое* міровоззрѣніе. Какъ пантеизмъ, такъ и матеріализмъ на мѣсто живого личнаго Бога—Творца и Промыслителя міра ставятъ слѣпое, безжизненное, отвлеченное, метафизическое, начало. Въ какое *отношеніе* къ такому началу можетъ поставить себя человѣкъ? Станетъ ли онъ ему молиться или просить у него помощи въ скорбяхъ и бѣдствіяхъ? Оно ничего не слышитъ, не знаетъ, ничего не видитъ, да и существуетъ лишь въ одной фантазіи философа, „не сдерживаемой никакими законами логики“. Неудивительно послѣ этого, что каждое пантеистическое и матеріалистическое философское ученіе, стремясь поставить себя на мѣсто дѣйствительной религіи, оканчивало всегда отрицаніемъ всякой вообще религіи и проповѣдію ате-

изма. Буддизмъ и ученіе Конфуція, на которыя обыкновенно указываютъ какъ на религіи безъ вѣры въ живого личнаго Бога, не могутъ представить возраженія противъ того, что вѣра въ бытіе личнаго Бога есть существенный и необходимый признакъ всякой дѣйствительно существовавшей или существующей религіи. Какъ мы имѣли уже случай показать [1]) и какъ подробнѣе скажемъ въ свое время, буддизмъ и ученіе Конфуція не могутъ быть названы религіями въ собственномъ смыслѣ слова; они суть произведенія философскихъ школъ и потому носятъ на себѣ всѣ признаки философскаго міровоззрѣнія. Отъ европейскихъ пантеистическихъ философовъ Спинозы, Гегеля или Шопенгауэра они отличаются не существенно, а лишь количествомъ послѣдователей и популярностію. Впрочемъ, и для послѣдователей своихъ какъ буддизмъ, такъ и ученіе Конфуція имѣютъ только теоретическій интересъ. Въ практическомъ же отношеніи они оказались безсильными удовлетворить ихъ чисто религіозной потребности. Здѣсь буддисты бросаютъ въ сторону пантеистическое ученіе Шакіямуни, какъ китайцы—ученіе своего Конфуція, и являются грубыми идолопоклонниками: одни боготворятъ Будду, другіе—Конфуція, строютъ имъ храмы и кумирни, дѣлаютъ имъ идоловъ, молятся и поклоняются имъ, почитаютъ, какъ божественную святыню, ихъ слѣды, кости, челюсти, даже нечистоты. Ясно, что духовная природа человѣка здѣсь предъявила свои права и не вступила въ сдѣлку съ атеистическими умствованіями. Міровоззрѣнія Будды и Конфуція, какъ дѣло отдѣльныхъ личностей, и теперь является достояніемъ только отдѣльныхъ личностей или философствующей среди буддистовъ и китайцевъ школы.

2. Вторымъ существеннымъ признакомъ религіи вообще должна быть признана вѣра не только въ возможность, но и въ дѣйствительность Божественнаго Откровенія. Всѣ народы, исповѣдующіе ту или другую религію, даже самые грубые дикари, утверждаютъ, что такъ или иначе вѣровать и жить они научены посредственно или непосредственно самимъ божествомъ. Психологія и исторія находятъ основаніе заключать, что это утвержденіе въ извѣстной степени спра-

[1]) Въ своемъ разсужденіи „Философія монизма“.

ведливо. Какъ мы сказали выше на основаніи данныхъ, добытыхъ опытною или экспериментальною психологіею, влеченіе, темное и безотчетное само по себѣ, лежитъ въ основѣ всякаго рода чувствованій; но чтобы такое влеченіе раскрылось въ формѣ опредѣленнаго чувствованія, для этого необходимо какъ воздѣйствіе извѣстнаго объекта отвнѣ, такъ и ясное представленіе объ этомъ объектѣ. Этому общему закону подлежатъ въ частности и чувствованія религіозныя. Человѣку отъ природы присуще влеченіе къ Богу, стремленіе возсоединиться съ Нимъ, какъ основнымъ источникомъ жизни и дѣятельности. Но это влеченіе никогда само по себѣ не перешло бы въ ясное и опредѣленное настроеніе и чувствованіе, если бы Самъ Богъ, какъ исключительный предметъ человѣческаго стремленія, не произвелъ воздѣйствія на душу человѣка т. е. *не открылъ* ему Себя. Когда Самъ Богъ ясно и опредѣленно возвѣстилъ Себя человѣку: „Я—Господь Богъ твой!“ тогда только и человѣкъ могъ сказать своему Богу: „Ты—Господь Богъ мой!“ Ветхозавѣтнымъ евреямъ Богъ открывалъ Себя особеннымъ, непосредственнымъ и *сверхъестественнымъ* образомъ чрезъ Своихъ посланниковъ пророковъ, вполнѣ же явилъ Себя Онъ въ Новомъ Завѣтѣ—чрезъ Своего единороднаго Сына. Но и все остальное человѣчество не оставалось безъ воздѣйствія со стороны Божества. Мы говоримъ не объ общемъ промыслительномъ дѣйствованіи Бога на сохраненіе и управленіе міра, а объ особенномъ *религіозномъ* отношеніи Его ко *всему* человѣчеству, каковое отношеніе обыкновенно называютъ откровеніемъ *естественнымъ*. „Въ прошедшихъ родахъ, говоритъ ап. Павелъ, Богъ попустилъ всѣмъ народамъ ходить своими путями, хотя и не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ благодѣяніями“ (Дѣян. 14, 16, 17). „Что можно знать о Богѣ, то было явно для язычниковъ, потому что Богъ явилъ имъ“ (Рим. 1, 19). Религія есть фактъ всеобщій и универсальный; но самое существованіе ея въ родѣ человѣческомъ, какъ увидимъ ниже, не можетъ быть объяснено иначе, какъ воздѣйствіемъ самаго Бога на человѣка.

Съ другой стороны, если мы обратимъ вниманіе на тѣ религіозныя преданія, которыя каждый народъ и каждое племя

хранятъ какъ драгоцѣнное сокровище, полученное въ наслѣдство отъ отдаленнѣйшихъ предковъ, и если мы съумѣемъ отдѣлить въ этихъ преданіяхъ существенное отъ случайнаго, истинное отъ ложнаго, то мы увидимъ въ нихъ много общаго, заставляющаго насъ прійти къ заключенію, что всѣ эти народныя преданія, часто грубо искаженныя, дѣтски изложенныя, несомнѣнно произошли изъ одного общаго всѣмъ имъ источника—непосредственнаго Божественнаго Откровенія.—Въ нихъ легко усмотрѣть слѣды первоначальной вѣры въ бытіе единаго личнаго Бога, затемненные, впрочемъ, впослѣдствіи грубымъ и и чувственнымъ политеизмомъ. Въ нѣкоторыхъ сказаніяхъ можно встрѣтить даже слѣды первоначальнаго вѣрованія въ Троичность лицъ Божества (индійское тримурти, Зевсъ съ двумя братьями и т. п.),—сходные въ существенныхъ чертахъ разсказы о сотвореніи міра и человѣка, о первоначальномъ (въ золотой вѣкъ) блаженствѣ человѣка, объ утратѣ человѣкомъ этого блаженства чрезъ грѣхопаденіе или нарушеніе заповѣди Божіей, объ обѣщанномъ Примирителѣ человѣка съ Богомъ, о духовной, даже божественной природѣ человѣка, его личномъ безсмертіи, загробномъ продолженіи его жизни и мздовоздаяніи. Всѣ эти истины, сохраняемыя во всей своей чистотѣ и неприкосновенности только въ книгахъ Св. Писанія Ветхаго и новаго Завѣтовъ (т. е., въ истинной богооткровенной религіи) настолько возвышенны, что, какъ свидѣтельствуетъ исторія развитія философской мысли, даже великіе мыслители не могли прійти къ нимъ путемъ естественнаго познанія или логическимъ мышленіемъ. Древне-греческій философъ Платонъ былъ величайшій мыслитель своего времени. Онъ предложилъ такое возвышенное ученіе о Богѣ и Его свойствахъ, которое не только превосходило ученіе его грубой и чувственной языческой религіи, но которому удивлялись и удивляются даже христіанскіе богословы. Но и Платонъ не могъ представить себѣ Бога единымъ Творцомъ и Промыслителемъ міра, и онъ не могъ освободиться отъ дуалистическаго воззрѣнія, допустивъ отъ вѣчности существованіе матеріи и признавъ ее источникомъ зла, господствующаго въ мірѣ. Но если и Платонъ не возвысился до того чистаго ученія о Богѣ,

которое предлагаетъ намъ Св. Писаніе Ветхаго и Новаго Завѣтовъ и затемненные слѣды котораго мы встрѣчаемъ въ языческихъ преданіяхъ, то ясно, что религія не могла быть дѣломъ человѣческаго ума и что народы, увѣряющіе другихъ въ томъ, что свое религіозное ученіе они получили непосредственно или посредственно отъ самаго Божества, въ *извѣстномъ* смыслѣ говорятъ правду. Все сказанное выше, дѣйствительно, можетъ привести изслѣдователя лишь къ тому заключенію, что народныя религіозныя преданія вышли изъ первоначальнаго, Богомъ даннаго откровенія, которое только впослѣдствіи было затемнено и искажено язычниками, отпавшими отъ Бога и въ похотяхъ омрачившими свой разумъ (Дѣян. 17, 22; Рим. 1, 18).

Что Божественное Откровеніе, сообщающее человѣку высшее *знаніе*, доступное только одному божественному разуму, есть существенный признакъ религіи и что каждая религія содержитъ извѣстное, хотя иногда и несовершенное *ученіе*, въ видѣ догматовъ своихъ, этого никто никогда не отрицалъ. Напротивъ многіе изъ раціоналистовъ даже и самую сущность религіи полагали именно въ *знаніи*, въ ея теоретической сторонѣ, и потребностью знанія хотѣли объяснять ея происхожденіе въ родѣ человѣческомъ. Исключенія не было сдѣлано даже для религіи богооткровенной—христіанской.

То обстоятельство, что Божественное Откровеніе сообщаетъ человѣку, насколько то нужно для его спасенія, истины онтологическія, теологическія, космологическія, новическія и даже историческія, подало поводъ нѣкоторымъ мыслителямъ отожествить даже и христіанскую религію съ знаніемъ. Такъ думали въ древности гностики, а въ новѣйшее время западноевропейскіе мыслители—Шеллингъ и въ особенности Гегель. Ученики послѣдняго, Фейербахъ и Штраусъ, какъ извѣстно, утверждали даже, будто бы нѣкогда настанетъ время, что „церковь изъ общества вѣрующихъ превратится въ обыкновенную школу философовъ, въ общество знающихъ“, религія—въ философскую спекуляцію. Въ своемъ предположеніи эти мыслители ищутъ опоры, между прочимъ, въ философской системѣ Веданты, которая религіозное благочестіе отожествляетъ съ зна-

ніемъ: познавшій Браму самъ будто бы становится Брамою, побѣждаетъ всѣ скорби и грѣхи и достигаетъ безсмертія.

Конечно, отожествленіе религіи съ знаніемъ есть крайность и односторонность. Но нельзя отвергать, что *знанію* принадлежитъ первенствующее значеніе въ религіи. Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ училъ, что *знаніе* единаго истиннаго Бога и Его Посланника есть жизнь вѣчная (Іоан. 17, 3). По этой же самой причинѣ Онъ и любилъ называть себя *учителемъ*, а Своихъ послѣдователей—*учениками*. Христіанство полагаетъ одну изъ своихъ цѣлей въ томъ, чтобы привести людей къ познанію истины, безъ чего невозможно и нравственное усовершенствованіе. Познанію истины или премудрости отводитъ видное мѣсто въ религіи и ветхозавѣтное откровеніе. Срв. Прем. 13, 1; Притч. 9, 10. Въ основѣ религіозной жизни лежитъ вѣра, какъ учитъ объ этомъ св. Апостолъ Павелъ въ своемъ посланіи къ евреямъ (11, 1); но вѣра отъ слышанія, проповѣди, ученія. Тѣмъ не менѣе нельзя сказать ни того, что сущность религіи есть знаніе, ни того, что религіозное знаніе тожественно съ знаніемъ вообще. Подробнѣе мы будемъ говорить объ этомъ ниже, при изложеніи ученія Гегеля о томъ, въ чемъ будто бы нужно полагать сущность религіи вообще. Теперь же лишь кратко укажемъ на то, какою характеристическою особенностію отличается собственно знаніе въ религіи. Знаніе въ религіи есть усвоеніе истинъ, сообщаемыхъ человѣку въ Божественномъ откровеніи; эти истины всегда касаются самыхъ возвышенныхъ предметовъ, имѣющихъ непосредственное отношеніе къ нравственному усовершенствованію или, что то же, къ спасенію человѣка, ихъ не могли постигнуть люди ни путемъ опыта и наблюденія, ни путемъ обыкновеннаго разсудочнаго умозаключенія; онѣ даны высочайшимъ разумомъ самаго Божества и потому могутъ быть усвояемы не ограниченнымъ человѣческимъ разумомъ, а только вѣрою, сердцемъ. Тѣмъ не менѣе ошибочно думаютъ нѣкоторые мыслители, что если истины Божественнаго откровенія недоступны непосредственно человѣческому разсудку, то, слѣдовательно, онѣ находятся въ непримиримомъ противорѣчіи съ нимъ. Какъ въ наукахъ есть многія положенія или

аксіомы, которыя, будучи приняты сначала на вѣру, впослѣдствіи находятъ для себя оправданіе въ дальнѣйшихъ выводахъ, умозаключеніяхъ и опытѣ, такъ и истины Божественнаго Откровенія или *догматы* религіи, ея тайны, воспринятыя сначала вѣрою или сердцемъ, впослѣдствіи могутъ быть оправдываемы не только разумомъ, но и всею религіозно-нравственною жизнію человѣка. Кратко, но точно и ясно указываетъ митрополитъ Филаретъ даже въ Православномъ Катихизисѣ на различіе между обыкновеннымъ разсудочнымъ знаніемъ и знаніемъ религіознымъ, усвояемымъ вѣрою. Послѣ сказаннаго ясно, что какъ неосновательно отожествлять религію ст знаніемъ и разсудочною дѣятельностію, такъ неосновательно исключать изъ нея теоретическій элементъ и участіе разума. Послѣднее допускали (какъ это ни странно) тѣ именно мыслители, которые вообще приписывали познавательной способности человѣка весьма важное, даже исключительное значеніе въ жизни. Мы говоримъ о раціоналистахъ и Кантѣ, которые хотѣли ограничить область религіи лишь чувствованіями и волею. Впрочемъ, и въ наше время есть не мало писателей и общественныхъ дѣятелей, которые, повидимому, даже ратуя за религію и религіозное воспитаніе юношества, хотѣли бы всю сущность религіи полагать только въ религіозномъ настроеніи, чувствованіи, благочестіи и не приписываютъ никакого значенія религіозному ученію, признавая догматическія истины недоступными человѣческому разуму, а потому будто бы и существенно неважными для религіозной жизни. Очевидно, для этихъ людей недостаточно ясенъ краснорѣчивый урокъ исторіи, показывающій каждому, что безъ усвоенія религіозныхъ истинъ или догматовъ человѣкъ помимо своей воли ступаетъ на ложный путь, ведущій нерѣдко даже не къ искаженію только, но и къ совершенному отрицанію истинной религіи. Доказательство сказаннаго представляютъ съ одной стороны піэтизмъ, лже-религіозный сантиментализмъ, слѣпой фанатизмъ и ивическій пантеизмъ (у Фихте), а съ другой—всѣ многоразличные виды такъ называемаго мистическаго сектантства (скопчество, молоканство, духоборчество, шалопутство и хлыстовство).

3. Далѣе,—въ каждой изъ существовавшихъ и существующихъ религій необходимо исповѣдуется вѣра въ бытіе особаго духовнаго міра, отличнаго отъ того, въ которомъ мы живемъ. По основному вѣрованію всѣхъ народовъ, какъ культурныхъ, такъ и дикихъ, кромѣ человѣка, какъ существа чувственно-разумнаго, состоящаго изъ тѣла и души, есть еще и другія разумныя существа-безплотные духи, превосходящіе человѣка своими духовными силами, своимъ могуществомъ и своею дѣятельностію. Эти духовныя существа раздѣляются на добрыхъ и злыхъ. Первыя близко стоятъ къ Божеству и, какъ слуги Его, часто исполняютъ Его волю и сообщаютъ людямъ Его откровенія. Они дружественно расположены къ человѣку, защищаютъ его и покровительствуютъ ему въ затруднительныхъ обстоятельствахъ. Злые духи напротивъ враждебны людямъ и желаютъ имъ только зла, причиняютъ имъ скорби и насылаютъ на нихъ болѣзни. Они служатъ органами злыхъ боговъ и часто вступаютъ въ борьбу съ духами добрыми. Такимъ образомъ каждая религія признавала и признаетъ, что человѣкъ находится въ томъ или другомъ общеніи съ міромъ духовнымъ или вышечувственнымъ.

4. Въ тѣсной связи съ вѣрованіемъ въ бытіе вышечувственнаго или духовнаго міра въ каждой изъ дѣйствительно существовавшихъ или существующихъ религій находится всеобщее вѣрованіе въ личное безсмертіе и загробное существованіе человѣка. Правда, были и есть мыслители, которые отрицаютъ всеобщность этой вѣры; были и есть мыслители (напр., Кантъ, Вольтеръ вмѣстѣ со всѣми своими приверженцами и послѣдователями, деисты и раціоналисты 18-го и 19 вѣка, Шопенгауэръ, Ренанъ, изъ новѣйшихъ—Геккель и мн. др.), которые утверждаютъ, что даже ветхозавѣтные евреи не вѣровали ни въ личное безсмертіе человѣка, ни въ загробное существованіе его. Но въ свое время мы со всею основательностію покажемъ, что такое мнѣніе не только ложно, но и тенденціозно. Оно вытекаетъ изъ ложнаго школьно-философскаго ученія и высказывается лишь для его оправданія при полномъ сознаніи его неистинности. Здѣсь мы сошлемся пока на авторитетъ такихъ серьезныхъ и безпристрастныхъ ученыхъ, какъ *Галеви*

или *Максъ Мюллеръ*, которые, не будучи вовсе защитниками христіанскаго вѣроученія, всю жизнь свою посвятили на изученіе народныхъ вѣрованій и пришли къ убѣжденію, что вѣра въ личное безсмертіе души человѣческой есть самый существенный моментъ въ каждой религіи. По словамъ М. Мюллера, безъ вѣры въ личное безсмертіе религія была бы подобна аркѣ, опирающейся только на *одинъ* столбъ (вѣру въ бытіе личнаго Бога), или мосту, ведущему въ пустое пространство. Всеобщность вѣры въ личное безсмертіе человѣка признаютъ и вполнѣ научно доказываютъ и многіе другіе западно-европейскіе ученые, какъ напр., *Пешель* [1]), *Кнабенбауэръ* [2]), *Лотце* и даже эволюціонисты—*Спенсеръ* и *Тэйлоръ*, а изъ древнихъ—*Платонъ*, *Цицеронъ*, *Климентъ Александрійскій*, *Тертулліанъ*. Они единогласно утверждаютъ, что нѣтъ и никогда не было такого народа на землѣ, который не былъ бы убѣжденъ, что духъ человѣка, отличный отъ его тѣла, продолжаетъ свое существованіе и за предѣлами гроба, и что надежда на лучшее будущее за гробомъ есть тотъ драгоцѣннѣйшій даръ, который предоставляетъ человѣку живая вѣра въ бытіе личнаго и всеблагаго Бога. Что въ христіанской религіи вѣра въ личное безсмертіе человѣка составляетъ одинъ изъ самыхъ существеннѣйшихъ моментовъ, этого нѣтъ нужды и доказывать; достаточно лишь вспомнить ученіе св. Апостола Павла о томъ, что если мы надѣемся на Христа лишь въ этой земной жизни, то мы несчастнѣе всѣхъ человѣковъ, ибо всѣ народы превосходили бы насъ своею вѣрою въ лучшее будущее по ту сторону гроба.

5. Какъ ни разнообразны понятія о религіи, предлагаемыя выдающимися богословами и философами, но въ нихъ нельзя не замѣтить и нѣчто общее всѣмъ имъ; это именно то, что въ религіи выражается извѣстное *отношеніе* человѣка къ Богу. Но чтобы такое отношеніе было возможно, для этого требуется, чтобы человѣкъ уподоблялся Богу, приближался къ нему своею жизнію и поведеніемъ. Каждая религія учитъ

[1]) Völkerkunde, стр. 270.

[2]) Das Zeugniss des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele Freib. 1878.

о Богѣ не только какъ о существѣ разумно-нравственномъ, но и совершенномъ—святомъ, чистомъ и всеблагомъ. Такое чистое и святое существо можетъ вступить въ общеніе съ человѣкомъ только тогда, когда и человѣкъ будетъ обладать хотя въ нѣкоторой мѣрѣ этими свойствами. Поэтому каждая религія во имя Божіе требуетъ отъ человѣка нравственно-добраго поведенія. „Я святъ“, говоритъ Богъ людямъ, „и вы святы будете“. Поэтому Богъ даетъ человѣку заповѣди, повелѣнія или наставленія, какъ онъ долженъ вести себя и что онъ долженъ дѣлать, чтобы быть угоднымъ Богу и чтобы для него было возможно вступить съ Нимъ въ болѣе близкое общеніе. Отсюда связь религіи съ нравственностію есть новый существенный признакъ каждой дѣйствительно существовавшей и существующей религіи, на какой бы она низкой ступени своего внѣшняго развитія ни находилась. Что нравственность, въ смыслѣ благочестія и добродѣтельной жизни, есть существенный моментъ въ религіи, этого никто никогда не отрицалъ; напротивъ многіе приписывали этому моменту такое существенно-важное значеніе, что въ немъ полагали и самую сущность религіи. Такъ уже въ буддизмѣ вся сущность религіи, собственно говоря, сводится къ одной морали. Буддизмъ, какъ извѣстно, отрицаетъ даже бытіе личнаго Бога, и всю сущность своей религіи (если только она есть у него) сводитъ къ моральнымъ подвигамъ, содѣйствующимъ подавленію воли къ жизни и достиженію нирваны. Китайская государственная религія также ничего не хочетъ знать, кромѣ сухой морали, преслѣдующей лишь одно полезное и цѣлесообразное. Древніе стоики всю сущность религіи сначала полагали въ нравственности или добродѣтели. Изъ западно-европейскихъ мыслителей новаго времени имъ слѣдовали англійскіе деисты—*Тиндаль*, *Чоббъ* и *Шефтсбюри*, французскіе натуралисты съ *Вольтеромъ* во главѣ, германскіе раціоналисты *Эдельманъ*, *Землеръ*, *Бардтъ*, *Теллеръ*, *Лефлеръ*, *Шпальдингъ*, *Реръ*, *Бретшнейдеръ*, *Вегшейдеръ*, въ особенности же извѣстный философъ—*Кантъ*, ученіе котораго въ новѣйшее время повторяютъ всѣ враждебные христіанству писатели—матеріалисты, позитивисты, дарвинисты и раціоналисты. Но одна крайность

легко переходитъ въ другую. Поэтому неудивительно, когда мыслители отожествившіе одинъ изъ признаковъ религіи съ самою сущностью ея, впослѣдствіи стали учить объ отдѣленіи нравственности отъ религіи даже съ отрицаніемъ послѣдней. Стоики утверждавшіе сначала, что нравственность такъ тѣсно соединена съ религіею, что въ добродѣтельномъ человѣкѣ обитаетъ само Божество, впослѣдствіи стали уже учить, что добродѣтельный человѣкъ и есть именно самъ Богъ. Кантъ утверждавшій сначала, что религія есть корень и источникъ всякой нравственности, впослѣдствіи сталъ учить о такъ называемой автономной нравственности, которая не находится ни въ какой связи съ религіею или, какъ выражается Кантъ, не нуждается ни въ какихъ подпоркахъ со стороны религіи. Здѣсь не мѣсто подробно разбирать ученіе Канта и его единомышленниковъ объ автономной нравственности и доказывать его научную несостоятельность; это мы сдѣлаемъ въ свое время. Тѣмъ не менѣе нельзя не отмѣтить, что такое ученіе есть не болѣе какъ пустая философская абстракція, не могущая найти для себя оправданія въ дѣйствительной жизни. Объ автономной нравственности могутъ говорить только люди, порвавшіе всякую связь съ религіею и опасающіеся упрека въ разрушеніи не только религіи, но и нравственности, которая, по свидѣтельству исторіи и опыта, внѣ религіи и вѣры въ бытіе личнаго живого Бога немыслима. Религіозная нравственность понятна: Самъ Богъ есть нелицепріятный судія человѣческихъ дѣйствій, отличающій добрыя отъ злыхъ; по заповѣдямъ Божіимъ въ свою очередь и человѣкъ можетъ всегда объективно и безпристрастно судить о своей жизни и поведеніи. Но кто является цѣнителемъ такъ называемой автономной нравственности? Очевидно, только самъ человѣкъ; а критеріемъ для его сужденія будутъ одни эгоистическія соображенія, вслѣдствіе чего автономная нравственность по самой сущности своей эгоистична, т. е., безнравственна, ибо эгоизмъ есть отрицаніе истинной нравственности. Напрасно защитники ученія объ автономной нравственности, нападая на христіанскую религію, стараются навязать эгоистическій или корыстный характеръ даже и христіанскому ученію о добрыхъ дѣлахъ, за которыя христіанинъ ожи-

даетъ себѣ награды отъ Бога или, какъ грубо выразился Гегель, „проситъ себѣ на чаекъ“ (Trinkgeld). Такое пониманіе христіанскаго ученія о нравственномъ поведеніи есть результатъ или совершеннаго непониманія или намѣреннаго искаженія его. Во всякомъ случаѣ христіанство учитъ *не такъ*. Даже въ Православномъ Христіанскомъ Катихизисѣ, преподаваемомъ въ младшихъ классахъ нашихъ гимназій и прогимназій, на вопросъ: „Какъ мы должны поступать, когда увидимъ, что мы исполнили все заповѣданное намъ?“ дается такой отвѣтъ: „Мы должны сказать, что мы не сдѣлали ничего лишняго, а какъ рабы неключимые сдѣлали только то, что должны были сдѣлать“. Такое ученіе *православной* церкви совершенно согласно и съ ученіемъ Божественнаго Откровенія. Для доказательства этого достаточно остановить свое вниманіе на двухъ—трехъ повѣствованіяхъ нашихъ каноническихъ евангелій. Во время торжественнаго шествія Спасителя въ Іерусалимъ приступила къ Нему мать сыновей Зеведеевыхъ съ сыновьями своими, кланяясь и чего-то прося у Него. Онъ сказалъ ей: чего ты хочешь? Она говоритъ Ему: скажи, чтобы сіи два сына мои сѣли у Тебя одинъ по правую сторону, а другой по лѣвую въ царствѣ Твоемъ. Іисусъ сказалъ въ отвѣтъ: не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я буду пить или креститься крещеніемъ, которымъ Я крещусь? Они говорятъ Ему: можемъ. И говоритъ имъ: чашу Мою будете пить и крещеніемъ, которымъ Я крещусь, будете креститься; но дать сѣсть у Меня по правую сторону и по лѣвую не отъ Меня зависитъ, но кому уготовано Отцемъ Моимъ (Мѳ. 20, 20—23). Это же самое ученіе объ исполненіи требованій нравственнаго долга ради него самаго, а не ради особеннаго вознагражденія, предложилъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ и всѣмъ вообще послѣдователямъ Своимъ, когда сказалъ слѣдующее: „Кто изъ васъ, имѣя раба пашущаго или пасущаго, по возвращеніи его съ поля, скажетъ ему: пойди скорѣе, садись за столъ? Напротивъ не скажетъ ли ему: приготовь мнѣ поужинать и подпоясавшись служи мнѣ, пока буду ѣсть и пить, и потомъ ѣшь и пей самъ? Станетъ ли онъ благодарить раба своего за то, что онъ исполнилъ приказаніе? не думаю. Такъ и вы, когда испол-

ните все повелѣнное вамъ, говорите: мы рабы ничего не стоющіе, потому что сдѣлали, что̀ должны были сдѣлать (Лук. 17, 7—10). Въ притчѣ о блудномъ сынѣ такъ-же указано ясно Спасителемъ на то, что блаженство человѣка есть дѣло не заслугъ его, а одной милости Божіей. Вотъ почему и всякій истинно благочестивый христіанинъ никогда не станетъ приписывать себѣ никакой особенной заслуги, когда Господь поможетъ совершить ему какое либо доброе дѣло въ пользу ближняго. Онъ сознаетъ, что онъ сдѣлалъ только то, что онъ, какъ христіанинъ, *долженъ* былъ сдѣлать; а потому онъ всячески уклоняется отъ человѣческихъ благодарностей, что-бы чрезъ это не лишить себя *милости* Божіей. Да и не соотвѣтствовало бы понятію справедливости вѣрованіе, что за *временную* добродѣтель человѣкъ пріобрѣтаетъ право на *вѣчное* блаженство въ Царствѣ Божіемъ.

6. Религіозное *ученіе* естественно требуетъ дѣятельнаго участія человѣческаго *разума* для его усвоенія; *нравственная дѣятельность* обусловливается *волею* человѣка; но не можетъ быть безучастнымъ въ области религіозной жизни и *сердце* человѣка, какъ способность чувствованій; безъ него и рѣшенія воли не могутъ быть осуществляемы въ дѣйствительности. Поэтому однимъ изъ существенныхъ признаковъ религіи или ея моментовъ должно быть признано извѣстное настроеніе души человѣка, обыкновенно называемое *религіознымъ чувствованіемъ* или *благочестіемъ* (εὐσέβεια). Религіозныя чувствованія суть явленія особенныя и самостоятельныя среди другихъ явленій душевной жизни человѣка; и по своему предмету, и по своему характеру, и даже по своему составу онѣ совершенно отличны отъ чувствованій—интеллектуальныхъ, моральныхъ и эстетическихъ. Предметъ интеллектуальныхъ чувствованій—познаніе истины; предметъ чувствованій моральныхъ—совершеніе добра; предметъ чувствованій эстетическихъ—наслажденіе прекраснымъ, предметомъ чувствованій религіозныхъ является само всесовершеннѣйшее Существо—Богъ. По своему составу религіозное чувствованіе, какъ мы имѣли уже случай упомянуть выше, весьма сложно и состоитъ изъ множества простыхъ или элементарныхъ чувствъ,—какъ, напр., чувства на-

шей безусловной зависимости отъ Бога, какъ своего всемогущаго Творца и Промыслителя, чувства любви и благодарности къ Богу, какъ своему Творцу и Спасителю, чувства страха и боязни предъ Нимъ, какъ своимъ праведнымъ и нелицепріятнымъ Судіею, чувства удивленія предъ Его всемогуществомъ, премудростію, благостію, святостію и другими совершенствами, чувства преклоненія предъ его величіемъ, а съ другой стороны въ составъ истинно-религіознаго чувствованія непремѣнно входитъ и чувство смиренія, кротости, вслѣдствіе сознанія собственнаго безсилія, ничтожества и нравственной безпомощности.

Что чувствованія имѣютъ весьма важное значеніе въ области религіозной жизни человѣка, въ этомъ никто никогда не сомнѣвался; что онѣ составляютъ одинъ изъ самыхъ существенныхъ признаковъ или моментовъ дѣйствительной религіи, этого также никто никогда не отрицалъ. Человѣка безъ религіознаго настроенія и религіозныхъ чувствованій нельзя, конечно, назвать человѣкомъ религіознымъ. Тѣмъ не менѣе здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что многими западно-европейскими мыслителями слишкомъ преувеличивается значеніе религіознаго чувствованія. Такъ *Шлейермахеръ*, какъ извѣстно, въ религіозномъ чувствованіи (чувствѣ зависимости отъ безконечнаго) полагалъ даже самую сущность религіи. *Ульрици* также признаетъ за религіознымъ чувствованіемъ коренное, первенствующее значеніе въ сравненіи съ религіознымъ познаніемъ. Во второмъ томѣ своего сочиненія „Leib und Seele“ онъ утверждаетъ, что бытіе Божіе непосредственно возвѣщается намъ только въ религіозномъ чувствѣ. Прежде всякаго, даже самаго несовершеннаго познанія Бога, говоритъ онъ, должно существовать, какъ его предтеча, опредѣленное чувство, извѣстная аффекція души, посредствомъ которой ей возвѣщаетъ себя бытіе Божіе подобно тому, какъ въ чувственномъ ощущеніи возвѣщается бытіе внѣшнихъ предметовъ. Въ самомъ дѣлѣ (спрашиваетъ Ульрици) какъ могла бы душа только при посредствѣ одного мышленія найти Бога, если-бы она не знала Его напередъ непосредственно чрезъ чувство? Творческая и промыслительная сила Божія постоянно отражается въ мірѣ, а слѣдовательно, и въ

человѣческомъ чувствѣ и при томъ—опредѣленнымъ образомъ, а какъ она существуетъ для чувства, такъ она и чувствуется. Такимъ образомъ самочувствіе души рождаетъ и чувствованіе какъ бытія, такъ и дѣйствія Божія или „богочувствіе". Дѣло только въ томъ, настолько ли чиста наша душа съ своей стороны, чтобы воспринимать это откровеніе, которое во всякомъ случаѣ можетъ имѣть видъ лишь слабой и тихой аффекціи души. Чтобы понять, какимъ образомъ возможно такое отношеніе между Богомъ и душею человѣка, (говоритъ Ульрици), для этого достаточно вспомнить объ отношеніи между магнетизеромъ и магнетизируемымъ, или о чувствѣ симпатіи и антипатіи, которое мы часто испытываемъ при первомъ взглядѣ на незнакомаго намъ человѣка. Религіозное чувство такимъ образомъ это—то же, что поэты и философы называютъ чувствомъ безконечнаго,—то невыразимое чувство, которое охватываетъ насъ въ тихую ночь при взглядѣ на небо, усѣянное звѣздами...

Въ этомъ разсужденіи о религіозномъ чувствѣ Ульрици, очевидно, близко примыкаетъ къ ученію *Якоби* и раздѣляетъ всѣ его недостатки. Какъ и Якоби, онъ разумѣетъ подъ чувствомъ не извѣстное настроеніе духа, производимое представленіемъ опредѣленнаго предмета, а лишь способность человѣка непосредственно воспринимать воздѣйствіе отвнѣ. Но при болѣе внимательномъ анализѣ того, что высказалъ Ульрици о религіозномъ чувствѣ, оказывается, что онъ не всегда остается вѣрнымъ и этой точкѣ зрѣнія, смѣшивая часто способность непосредственнаго чувствованія съ самымъ чувствованіемъ и потому нерѣдко впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Такъ онъ увѣряетъ, что религіозное чувствованіе совершенно самостоятельно и первоначально, что оно появляется прежде всякаго, даже самаго несовершеннаго, религіознаго познанія и предшествуетъ ему. Для уясненія этого онъ указываетъ намъ на чувство симпатіи или антипатіи, которое мы испытываемъ при *первомъ взглядѣ* на незнакомаго человѣка, или на то невыразимое чувство, которое охватываетъ насъ въ тихую ночь *при взглядѣ на небо*, усѣянное звѣздами. Но вѣдь этотъ-то *первый взглядъ* на незнакомаго человѣка или на небо

и есть наше „несовершенное“ познаніе предмета, вызывающее въ насъ извѣстное настроеніе или чувствованіе...

Какъ всѣ вообще чувствованія, развиваясь изъ неопредѣленныхъ, неясныхъ и безотчетныхъ влеченій, получаютъ свой опредѣленный характеръ и становятся извѣстными (интеллектуальными, моральными или эстетическими) чувствованіями только тогда, когда онѣ соединяются съ извѣстнымъ и опредѣленнымъ представленіемъ и имъ въ надлежащей степени освѣщаются; такъ и характеръ нашихъ религіозныхъ чувствованій находится въ тѣсной и даже генетической зависимости отъ нашихъ религіозныхъ представленій и нашего религіознаго познанія. Кто не имѣлъ бы никакого представленія о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку, тотъ не могъ бы имѣть и никакихъ религіозныхъ чувствованій. То же самое нужно сказать и о томъ, кто по тѣмъ или другимъ причинамъ, исказивъ свою духовную природу, утратилъ свою вѣру въ бытіе живаго и личнаго Бога. Вслѣдствіе этой же тѣсной зависимости религіозныхъ чувствованій отъ религіозныхъ представленій и религіознаго познанія и самый характеръ нашихъ религіозныхъ чувствованій всецѣло зависитъ отъ характера нашихъ религіозныхъ представленій и достоинства нашей вѣры въ Бога и Его откровеніе. Чѣмъ чище и яснѣе наши религіозныя представленія, тѣмъ благороднѣе и возвышеннѣе и наши религіозныя чувствованія.

Но значеніе религіозныхъ чувствованій для жизни человѣка состоитъ не въ нихъ самихъ. Развитіе только одного религіознаго чувства, достигаемое искусственно, при помощи однихъ внѣшнихъ средствъ, но безъ внутренней связи съ развитіемъ религіознаго познанія, какъ свидѣтельствуетъ опытъ и исторія, порождаетъ одностороннія и даже прискорбныя явленія; оно ведетъ къ ложному сентиментализму, мистицизму, піэтизму и оканчивается обыкновенно уродливымъ сектанствомъ. Значеніе религіозныхъ чувствованій состоитъ въ томъ, что онѣ образуютъ посредствующее звено или центральный пунктъ въ религіозной жизни человѣка, дѣлая возможнымъ переходъ отъ религіознаго познанія къ религіозной жизни, отъ вѣры въ Бога къ соотвѣтственной ей дѣятельности, отъ

усвоенія Божественнаго откровенія къ благочестію. Благодаря религіознымъ чувствованіямъ человѣкъ становится религіознымъ не только въ самомъ себѣ, но и внѣ себя. Какъ недостаточно имѣть только познаніе добра для того, чтобы быть добродѣтельнымъ, а необходимо еще имѣть и соотвѣтствующее такому познанію душевное настроеніе, которое побудило бы нашу волю поступать согласно съ нашимъ познаніемъ; такъ и одного религіознаго познанія недостаточно для того, чтобы быть религіознымъ; для этого необходимо еще соотвѣтственное такому познанію настроеніе духа или чувствованіе, которое бы заставило насъ быть религіозными и внѣ насъ, ибо только „отъ избытка сердца уста говорятъ“. Такимъ образомъ религіозныя чувствованія, какъ внутреннее настроеніе нашего духа, имѣютъ значеніе посредствующаго пункта между духомъ и тѣломъ, нашимъ религіознымъ познаніемъ и нашею жизнію.

7. Послѣ сказаннаго ясно, почему однимъ изъ существенныхъ признаковъ или моментовъ всякой дѣйствительно существовавшей и существующей религіи является *культъ*, какъ внѣшнее выраженіе нашего внутренняго религіознаго настроенія или нашихъ религіозныхъ чувствованій. И исторія свидѣтельствуетъ, что никогда не было религіи, которая не имѣла бы своего культа, хотя бы то и въ самой несовершенной формѣ. Въ послѣднее время, впрочемъ, все чаще и чаще приходится встрѣчаться не только съ возраженіями противъ религіознаго культа, какъ внѣшняго или обрядоваго богопочитанія, но даже и съ рѣшительнымъ отрицаніемъ его, какъ низшей и грубой формы обнаруженія религіознаго чувства, не свойственной людямъ, достигшимъ высшаго духовнаго развитія. Такъ, значенія религіознаго культа въ христіанствѣ не признаютъ всѣ такъ называемые раціоналистическіе сектанты, ссылаясь на ложно понимаемыя ими слова Спасителя о поклоненіи Богу духомъ и истиною; отрицаютъ его и многіе западно-европейскіе мыслители, приводя въ доказательство своего мнѣнія мнимо-научные доводы. Имъ по обычаю вторятъ и слѣпо идущіе за ними русскіе писатели лже-либеральнаго направленія. Изъ новѣйшихъ философскихъ мыслителей осо-

бенно энергично и рѣшительно возставалъ противъ религіознаго культа пессимистическій философъ *Гартманъ*, который желалъ бы изгнать изъ христіанскаго общества не только всякую обрядность, какъ, напр., колѣнопреклоненія, молитвы, пѣніе, но даже и проповѣдь, изображающую религіозныя истины въ личныхъ идеалахъ или подтверждающую ихъ историческими событіями и фактами. По мнѣнію Гартмана, для человѣка нуженъ не культъ, а реальное единеніе съ Богомъ, непосредственное знаніе его.

Такое рѣшительное отрицаніе религіознаго культа можетъ быть лишь слѣдствіемъ или атеистическаго настроенія или же совершеннаго непониманія смысла и значенія всего того, что входитъ въ понятіе религіознаго культа. Религіозный культъ, какъ одинъ изъ существенныхъ моментовъ религіи вообще, стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ послѣднею. Прежде всего не трудно доказать, что религіозный культъ, какъ внѣшнее обнаруженіе внутренняго религіознаго настроенія, есть явленіе психологически-необходимое. Человѣка нельзя мыслить иначе, какъ существомъ духовно-чувственнымъ, и вслѣдствіе той тѣсной связи, которая существуетъ между его душею и тѣломъ, вся его духовная жизнь такъ или иначе обнаруживается во внѣшнихъ проявленіяхъ. По внѣшнему виду мы всегда можемъ узнать, въ какомъ душевномъ настроеніи находится человѣкъ, —радуется ли онъ или скорбитъ, счастливъ ли онъ или испытываетъ тяжкое горе. „Благодушествуетъ ли кто, да поетъ!“ Но съ другой стороны, кто сознаетъ всю тяжесть содѣянныхъ имъ грѣховъ и искренно раскаивается въ нихъ, тотъ не въ силахъ удерживать въ себѣ слезы и вздохи! И чѣмъ интенсивнѣе наши чувствованія, тѣмъ сильнѣе они обнаруживаются во внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Для самыхъ сильнѣйшихъ внутреннихъ ощущеній и аффектовъ человѣкъ, какъ извѣстно, даже не имѣетъ въ своемъ распоряженіи опредѣленныхъ словъ; а потому онъ по необходимости выражаетъ ихъ символически—жестами, слезами, вздохами, воплями, восклицаніями, поднятіемъ рукъ, складываніемъ ихъ, поверженіемъ себя на землю, поднятіемъ глазъ къ небу и т. п. Въ сильномъ гнѣвѣ или *невыразимой* радости онъ часто бываетъ не въ состояніи

сказать слова; и объ его внутреннемъ состояніи мы можемъ судить лишь по его внѣшности. Этому-то общему психологическому закону, какъ закону *необходимому*, всецѣло подчинены и наши *религіозныя* чувствованія. Онѣ *по необходимости* обнаруживаются во внѣшнихъ дѣйствіяхъ или культѣ. А если этотъ законъ необходимъ и всеобщъ, то ясно, что и религіозный культъ есть *необходимый* или существенный моментъ въ религіозной жизни человѣка, на какой бы ступени своего умственнаго развитія послѣдній ни находился. Только характеръ внѣшняго богопочитанія у людей духовно-развитыхъ можетъ быть инымъ, чѣмъ у дикихъ и некультурныхъ народовъ. Въ своемъ разсужденіи „Христіане ли еще мы“? (въ сочиненіи „Der alte und neue Glaube“) *Штраусъ*, ссылаясь на упадокъ въ протестантствѣ религіозной обрядности и культа, отвѣтилъ отрицательно на поставленный имъ вопросъ. Многіе, и въ числѣ ихъ даже *Максъ Мюллеръ*, возражая *Штраусу*, указывали на то, что онъ смѣшиваетъ христіанскую религію съ хожденіемъ въ кирку, слушаніемъ мессы, колѣнопреклоненіемъ и т. п. Но въ этомъ случаѣ *Штраусъ*, несомнѣнно, былъ правъ; онъ понималъ, что религіозный культъ есть необходимый и существенный признакъ религіи, и гдѣ его нѣтъ, тамъ конечно, не можетъ быть рѣчи и о религіи вообще. Интересное явленіе представляютъ и многіе раціоналистическіе сектанты (напр., наши штундисты). Отрицая всякую обрядность, они первоначально уничтожили въ своихъ домахъ даже и иконы. Но немного времени прошло съ тѣхъ поръ, и на мѣстахъ, гдѣ прежде стояли иконы, въ домахъ штундистовъ появились доски въ вызлощенныхъ рамахъ, на которыхъ написаны изреченія св. писанія, т. е., снова явились иконы, написанныя только не лицами, а словами. Ясно, что эти сектанты оказались безсильными устоять противъ требованій неизмѣнныхъ и необходимыхъ психологическихъ законовъ.

Чувство зависимости отъ абсолютнаго и независимаго Существа, являясь элементарнымъ чувствомъ религіознаго настроенія, представляетъ въ тоже самое время и одно изъ основаній религіознаго культа. Человѣкъ сознаетъ свою за-

висимость отъ Бога не только по своей душѣ, но и по тѣлу. Тѣло человѣческое не могло явиться само собою; оно создано Богомъ, а потому какъ по бытію, такъ и по состоянію своему, оно зависитъ отъ Бога. Еще болѣе уяснило важность и значеніе тѣла человѣческаго божественное откровеніе въ христіанствѣ, возвѣстившее намъ, что тѣла наши суть храмъ Св. Духа (1 Кор. 3, 16) и этимъ указавшее, вполнѣ согласно съ научными требованіями психологіи, то твердое основаніе, почему мы должны прославлять Бога не только въ душахъ, но и въ тѣлахъ нашихъ, которыя суть Божіи. Это прославленіе Бога въ тѣлахъ нашихъ должно выражаться какъ въ ихъ состояніи, такъ и въ ихъ дѣйствіяхъ. Если тѣла наши суть храмъ Св. Духа, то они должны соотвѣтствовать этому высокому назначенію самымъ состояніемъ своимъ—чистотою, цѣломудріемъ, воздержаніемъ, безстрастіемъ; здѣсь коренится естественное основаніе для ученія о постѣ и религіозныхъ упражненіяхъ тѣла. Съ другой стороны такъ какъ дѣйствія тѣла человѣческаго вызываются душею, то они естественно и выражаютъ состояніе послѣдней. Вотъ почему у всѣхъ народовъ многія явленія въ тѣлесной жизни человѣка, какъ, напр., поверженіе всего тѣла на землю, паденіе ницъ, поднятіе рукъ и глазъ къ небу, скрещиваніе рукъ на груди, преклоненіе колѣнъ на землю всегда были признаваемы характеристическими символами религіознаго культа, какъ внѣшнее выраженіе преклоненія духа человѣческаго предъ Духомъ Божіимъ.

Какъ по своей душѣ человѣкъ принадлежитъ къ міру духовному, такъ по своему тѣлу онъ есть первый членъ внѣшней природы, внѣшняго тѣлеснаго міра, вѣнецъ творенія. Нѣкоторые мыслители поэтому нерѣдко называли внѣшнюю природу только расширеннымъ тѣломъ человѣка. Внѣшній міръ есть твореніе Божіе, какъ и человѣкъ; внѣшній міръ не самобытенъ, и по своему бытію и по своему состоянію онъ зависитъ отъ своего единственнаго Виновника—Бога. А если такъ, то и внѣшній міръ, какъ твореніе Божіе, долженъ служить къ прославленію своего Творца. И онъ прославляетъ Его прежде всего самымъ премудрымъ устройствомъ своимъ.

Въ глазахъ вѣрующаго и благочестиваго всякое дыханіе, всякая жизнь, самое бытіе хвалитъ Господа. Его хвалитъ солнце, Его славитъ луна, Его трепещутъ звѣзды; море и все, что находится въ немъ, горы и лѣса, луга и поля, усѣянные многоразличными цвѣтами, животныя, какъ малыя, такъ и великія, всякая птичка Божія, небеса и вода, которая превыше небесъ, грозные раскаты грома, тихіе весенніе дожди, порывистыя бури, землетрясенія и вулканическія изверженія,—все повѣдаетъ благочестивому сердцу вѣрующаго славу Божію. Кромѣ того, внѣшняя природа служитъ своему Творцу и тѣмъ, что выполняетъ свое назначеніе, давая возможность человѣку съ одной стороны поддерживать свое тѣлесное существованіе, а съ другой стороны—отъ разсмотрѣнія твореній приходитъ къ вѣрѣ въ бытіе своего Творца и Промыслителя, созерцать Его величіе, всемогущество, благость и премудрость. Поэтому весьма естественно, что и въ религіозномъ культѣ, какъ внѣшнемъ выраженіи внутренняго религіознаго настроенія человѣка, внѣшняя природа чрезъ свои произведенія получаетъ видное мѣсто. Изъ ея деревьевъ и камней устраиваются во славу Божію величественные храмы, въ которыхъ совершается богослуженіе; изъ ея драгоцѣнныхъ металловъ—золота и серебра—искусство создаетъ священные сосуды, необходимые при богослуженіяхъ. Священническія и жреческія облаченія, христіанскія иконы и языческіе кумиры устрояются изъ произведеній той же природы. Богу человѣкъ посвящаетъ первородныхъ животныхъ изъ своего стада, начатки плодовъ и овощей изъ своихъ полей, садовъ и огородовъ. Онъ воскуряетъ Ему благовонный ѳиміанъ, возливаетъ елей, возжигаетъ восковыя свѣчи, совершаетъ жертвоприношенія въ различныхъ видахъ, отъ приношенія хлѣба и вина (какъ Мелхиседекъ) до закланія жертвенныхъ животныхъ; изъ благоговѣнія къ Богу онъ снимаетъ съ себя обувь на святомъ мѣстѣ, окропляетъ себя предъ молитвою освященною водою или же омываетъ все свое тѣло и т. д. Особенно важное значеніе получаютъ произведенія природы въ христіанскомъ религіозномъ культѣ вслѣдствіе того, что нѣкоторыя изъ нихъ (вода, муро, хлѣбъ, вино и елей) Самимъ Спасителемъ нашимъ избраны

для опосредствованія даруемой людямъ спасительной силы Божіей или благодати въ семи христіанскихъ таинствахъ.

Существенно—важное символическое значеніе въ религіозномъ культѣ за произведеніями внѣшней природы признаютъ даже явные атеисты и безбожники, хотя они судятъ объ этомъ предметѣ, конечно, съ своей односторонней точки зрѣнія, а потому и заключительные выводы ихъ сужденій всегда оказываются ложными. Такъ Фейербахъ въ заключительной главѣ своего атеистическаго сочиненія „Сущность христіанства", разсуждая о двухъ христіанскихъ таинствахъ, признаваемыхъ протестанствомъ,—крещеніи и причащеніи, говоритъ и о значеніи употребляемыхъ въ нихъ продуктовъ природы, хотя въ угоду своему школьно-философскому міровоззрѣнію онъ и искажаетъ истинный смыслъ и значеніе этихъ продуктовъ въ религіозномъ культѣ. „Вода крещенія, говоритъ онъ, въ религіи представляется средствомъ сообщенія стихіей святости человѣку. Такимъ опредѣленіемъ она ставится *въ противорѣчіе съ разумомъ, съ истинною природою вещи.* Съ одной стороны въ объективномъ, простомъ, естественномъ свойствѣ водые сть что-то особенное, а съ другой—въ ней нѣтъ ничего, она—просто произвольное средство Божіей благодати и всемогущества. Отъ этихъ и другихъ невыносимыхъ противорѣчій (продолжаетъ Фейербахъ) мы освободимся и укажемъ истинное значеніе крещенію только тогда, когда станемъ смотрѣть на него какъ на *указаніе значенія самой воды.* Крещеніе представляетъ намъ чудесное, но вмѣстѣ естественное дѣйствіе воды на человѣка. Вода на самомъ дѣлѣ имѣетъ не только физическое, но и нравственное, интеллектуальное вліяніе на людей. Она очищаетъ насъ не только отъ нечистотъ тѣлесныхъ, но и прогоняетъ слѣпоту очей; послѣ умовенія человѣкъ видитъ свѣтлѣе, мыслитъ яснѣе, чувствуетъ себя свободнѣе; вода угашаетъ огонь похотей. Какъ много было святыхъ, прибѣгавшихъ къ естественнымъ качествамъ воды за помощію для угашенія въ себѣ разженій діавольскихъ! Въ чемъ отказывала имъ Божья благодать, то давала природа. Вода принадлежитъ не только діэтетикѣ, но и педагогикѣ. Очищеніе, омовеніе, есть первая, хотя и самая обыкновенная добродѣтель. Въ холодной водѣ угасаетъ

жаръ чувственной похоти. Вода есть самое близкое и первое средство для примиренія съ природой! Водная баня подобна химическому процессу, въ которомъ разрѣшается наше *я* въ объективную сущность природы. Вышедшій изъ воды человѣкъ бываетъ *новымъ, возрожденнымъ*... Вода есть самое простое средство, благодатное и врачебное отъ болѣзней душевныхъ и тѣлесныхъ. Но она дѣйствуетъ тогда только, когда пользуются ею часто и умѣренно. Крещеніе, какъ однажды употребленный актъ, или совершенно безполезенъ и лишенъ значенія, или, если соединяютъ съ нимъ какія нибудь реальныя дѣйствія, есть суевѣрное установленіе. Разумное, заслуживающее уваженія установленіе напротивъ есть то, которое наглядно представляетъ предъ нами моральныя и физическія дѣйствія воды и природы вообще. Но таинство воды требуетъ еще нѣсколько словъ. Вода, какъ всеобщій элементъ жизни, напоминаетъ намъ о первоначальномъ нашемъ происхожденіи изъ природы,— происхожденіи общемъ у насъ съ растеніями и животными. Въ водѣ крещенія мы преклоняемся предъ могуществомъ чистой силы природы; вода есть матеріалъ, вещество естественнаго равновѣсія и свободы, зеркало золотого вѣка".

Въ этомъ разсужденіи вѣрно только то, что культъ есть необходимый и существенный признакъ религіи, какъ бы кто ее ни понималъ и что въ принятіи въ религіозный культъ извѣстныхъ продуктовъ внѣшней природы имѣетъ свой глубокій смыслъ и значеніе. Вода очищаетъ тѣло отъ нечистоты и сообщаетъ ему свѣжесть и бодрость. Очень можетъ быть, что именно по этой причинѣ вода и принята въ религіозный культъ какъ *символъ* очищенія человѣка отъ *грѣховъ* и его нравственнаго возрожденія. Все же остальное, сказанное Фейербахомъ по этому предмету, есть ложь и тенденціозное искаженіе истины. Фейербахъ описываетъ предметъ не такимъ, каковъ онъ въ дѣйствительности, признаетъ за нимъ значеніе не то, какое приписываютъ ему сами *религіозные* люди, а то, какое подсказываетъ ему его общее школьно-философское міровоззрѣніе, то, какое ему нужно и желательно видѣть. Для достиженія этого онъ, по примѣру всѣхъ своихъ единомышленниковъ, враждебныхъ христіанству безбожниковъ, прибѣгаетъ

къ помощи едва замѣтныхъ для читателя искаженій и перетолковываній. Для него было важно исказить такимъ образомъ самое основное положеніе, изъ котораго онъ выходитъ. И онъ дѣлаетъ это. „Вода крещенія, говоритъ онъ *въ религіи представляется* средствомъ сообщенія *стихіей* святости человѣку. Такимъ опредѣленіемъ она ставится въ противорѣчіе съ разумомъ, съ истинною природою вещи". Если бы какая либо религія дѣйствительно учила *такъ*, то Фейербахъ былъ бы правъ. Но ни одна религія не учитъ, что „вода есть средство сообщенія *стихіей* святости человѣку", а тѣмъ болѣе не учитъ этому христіанство. Ни одна религія не учитъ и тому, чтобы *самой природѣ воды* была присуща сила освященія человѣка, а потому религія не ставится въ противорѣчіе ни съ разумомъ, ни съ истинною природою вещи. Что христіанству нельзя приписывать того, что въ этомъ случаѣ Фейербахъ приписываетъ религіи вообще,—объ этомъ, конечно, и говорить нѣтъ нужды. Но даже въ частыхъ и многочисленныхъ омовеніяхъ язычниковъ, буддистовъ, еврейскихъ фарисеевъ и магометанъ водѣ приписывается не существенное, а только *символическое* значеніе. Еще яснѣе говорится объ этомъ въ ветхозавѣтномъ божественномъ откровеніи. Вода здѣсь представляется средствомъ, чрезъ которое не *стихія*, а *самъ Богъ* чрезъ стихію очищаетъ человѣка отъ грѣховъ. Въ своемъ покаянномъ псалмѣ согрѣшившій Давидъ говоритъ Богу; „окропиши мя исопомъ, и очищуся; омыеши мя,—и паче снѣга убѣлюся". Ясно, что здѣсь рѣчь идетъ не объ естественномъ омовеніи, а о благодатномъ очищеніи грѣшника отъ грѣховъ. Приступая къ молитвѣ и жертвоприношенію ветхозавѣтные евреи обыкновенно омывали или окропляли себя изъ „мѣднаго моря", показывая этимъ *символически*, что бесѣдовать съ Богомъ, входить въ общеніе съ нимъ можетъ только человѣкъ, имѣющій чистую незапятнанную грѣхами душу. Но Давидъ признавалъ свой грѣхъ чрезвычайно тяжелымъ; отъ этого грѣха его не могло очистить одно символическое дѣйствіе и потому онъ ищетъ дѣйствія Божественной благодати. Я буду очищенъ отъ грѣха только тогда, говоритъ онъ Господу, когда *Ты* окропишь меня. Ясно, что Давидъ признавалъ значеніе очисти-

тельной въ нравственномъ отношеніи силы *не за водою*, какъ стихіею, а *за благодатію Божіею*. Человѣкъ, сколько бы ни употреблялъ воды, не достигнетъ того, что всемогущество Божіе можетъ сдѣлать лишь чрезъ нѣсколько *капель* ея или *окропленіе*. Ясно, что не религія своимъ „опредѣленіемъ“ воды крещенія, а Фейербахъ своимъ разсужденіемъ объ этомъ религіозномъ символѣ „ставится въ противорѣчіе съ разумомъ, съ истинною *природою* вещи“.

Такимъ же характеромъ отличается и разсужденіе Фейербаха о хлѣбѣ и винѣ, какъ продуктахъ внѣшней природы, употребляемыхъ въ христіанскомъ таинствѣ причащенія. „Вино и хлѣбъ,—говоритъ онъ,— суть сверхъестественные продукты — сверхъестественные въ простомъ только и истинномъ, *не противорѣчащемъ природѣ и разуму* смыслѣ: если въ водѣ обожаемъ мы (?) чистую силу природы, то въ хлѣбѣ и винѣ— *сверхъ-естественную силу духа, сознаніе человѣка*. Но въ то же время мы торжествуемъ тутъ и истинное отношеніе духа къ природѣ: природа даетъ вещество, а духъ—форму. Праздникъ воды крещенія возбуждаетъ въ насъ благодарность къ природѣ, а праздникъ вина и хлѣба—благодарность къ человѣку. Вино и хлѣбъ принадлежитъ къ древнѣйшимъ изобрѣтеніямъ. Хлѣбъ и вино объектируютъ, наглядно представляютъ намъ ту истину, что человѣкъ есть богъ и спаситель человѣка. *Ѣда* и *питье* составляютъ мистерію евхаристіи,—ѣда и питье и на самомъ дѣлѣ, сами по себѣ, суть *религіозный актъ*, по крайней мѣрѣ, должны быть имъ. Воспоминай же при каждомъ внушеніи—о хлѣбѣ, спасающемъ тебя отъ муки голода, при каждомъ глоткѣ—о винѣ, веселящемъ твое сердце, и о *богѣ*— доставляющемъ тебѣ эти благодатные дары—*человѣкѣ*.—Но, будучи благодарнымъ къ человѣку, не забывай благодарности и къ святой природѣ. Помни, что вино есть кровь, а медъ (?)— плоть растеній, жертвующихъ собою благу твоего существованія. Помни, что растеніе наглядно представляетъ тебѣ сущность природы, съ полнотою любви отдающей себя въ твое наслажденіе! Не забывай же о благодарности, которою ты обязанъ *естественнымъ свойствамъ* воды и вина! Если ты хочешь смѣяться надо мною за то, что я питье и ѣду—простые, обы-

денные акты, множествомъ людей совершаемые безъ всякаго чувства и мысли, называю религіозными актами, то вспомни о томъ, что и причащеніе св. Таинъ для многихъ дѣлается безсмысленнымъ и бездушнымъ актомъ, потому что часто совершается оно,—и чтобъ уразумѣть религіозное значеніе вкушенія хлѣба и вина, поставь себя въ то положеніе, когда эти повидимому самые простые акты неестественно, насильно нарушаются и прерываются. Голодъ и жажда разрушаютъ не только физическое, но духовное и нравственное благосостояніе человѣка, они лишаютъ его человѣчности, разсудка, сознанія. О еслибъ ты пережилъ когда—нибудь это несчастіе, то какъ бы сталъ благословлять и славословить естественное свойство хлѣба и вина!.. Да! Надо нарушиться обыкновенному, естественному ходу вещей, чтобъ понять, какъ важны обыденные предметы, какъ дорога жизнь и безъ всякихъ иллюзій, которыми окружаютъ ее! Да будутъ же святы въ очахъ нашихъ вино, хлѣбъ и вода. Аминь".

Этимъ священнымъ словомъ Фейербахъ кощунственно заканчиваетъ не только свое разсужденіе о религіозномъ культѣ, но и самую свою безбожную книгу („Сущность христіанства"). Но въ устахъ Фейербаха оно не имѣетъ того значенія, которое ему принадлежитъ въ писаніяхъ провозвѣстниковъ божественнаго откровенія. У него оно не есть подтвержденіе истины, ибо все сказанное Фейербахомъ есть только пустой наборъ словъ и фразъ, сдѣланный въ духѣ атеистическаго міровоззрѣнія. Фейербахъ говоритъ объ *естественномъ* значеніи хлѣба и вина, а не о томъ, какое они дѣйствительно имѣютъ въ христіанской церкви и какое признаютъ за ними христіане. Кто понимаетъ въ духѣ Фейербаха значеніе хлѣба и вина, употребляемыхъ въ таинствѣ св. причащенія, тотъ, конечно, или не христіанинъ или пересталъ быть христіаниномъ. Выраженія Фейербаха: „въ хлѣбѣ и винѣ заключается *сверхъестественная* сила духа"; „хлѣбъ и вино—*религіозный* актъ"—суть пустыя и безсмысленныя фразы. Но для насъ и не важно самое разсужденіе Фейербаха о значеніи хлѣба и вина въ таинствѣ Евхаристіи. Для насъ важно было только отмѣтить, что даже по признанію такого атеиста, какъ Фейербахъ, самую религію

называющаго мечтою и иллюзіею, религіозный культъ, какъ внѣшнее обнаруженіе внутренняго религіознаго настроенія, есть существенный и необходимый признакъ каждой дѣйствительной религіи, и—въ частности—что употребленіе продуктовъ внѣшней природы въ религіозномъ культѣ имѣетъ свой глубокій смыслъ и значеніе, хотя имъ самимъ и ложно истолкованные. Въ этомъ признаніи Фейербахъ, какъ и Штраусъ, былъ правъ. Ибо, и по свидѣтельству опыта, не только совершенное отрицаніе, но даже простое охлажденіе къ религіозному культу ясно свидѣтельствуютъ объ упадкѣ и религіознаго настроенія въ человѣкѣ.

Наконецъ, въ религіозномъ культѣ имѣютъ важное значеніе законъ диффузіи и законъ взаимообщенія. Религія не есть только индивидуальная потребность каждаго отдѣльнаго человѣка. Духовная природа у всѣхъ людей по существу одинакова, почему религія и должна быть признаваема фактомъ универсальнымъ и всеобщимъ. Всѣ люди, какъ и каждый находящійся въ нормальномъ состояніи человѣкъ, признаютъ себя въ зависимости отъ Высочайшаго Существа и ставятъ себя въ извѣстное отношеніе къ Нему, питая къ Нему опредѣленныя чувства. Народы, какъ и каждый отдѣльный человѣкъ, должны признавать Бога своимъ виновникомъ и цѣлію своихъ высшихъ стремленій. Уже древній, до-христіанскій философъ назвалъ человѣка „общественнымъ животнымъ“,—и дѣйствительно внѣ общества человѣкъ не могъ бы ни существовать, ни духовно развиваться. Если же человѣкъ по самой природѣ своей, данной ему отъ Бога, предназначенъ къ жизни въ обществѣ и для общества, то ясно, что и само общество установлено Богомъ, а потому и оно, признавая Бога своимъ виновникомъ и послѣднею цѣлію, должно поставить себя въ извѣстныя отношенія къ Нему, выражаемыя такъ или иначе чрезъ внѣшнія посредства. Вотъ почему у всѣхъ народовъ, которыхъ только знаетъ исторія, мы встрѣчаемъ общественный религіозный культъ: общественныя капища, кумирни, храмы, жрецовъ, какъ общественныхъ выразителей религіозныхъ чувствованій, общественныя молитвы, жертвы и другія священнодѣйствія, составляющія общественное богослуженіе.

Но общество не можетъ безразлично относиться къ религіозному культу не потому только, что онъ есть выраженіе внутренняго религіознаго настроенія общества, а и потому, что религіозный культъ имѣетъ нравственно—воспитательное значеніе для отдѣльныхъ членовъ общества. По закону диффузіи, только чрезъ внѣшнее посредство—слово, мелодію, образъ или символъ, человѣкъ можетъ вызывать въ другомъ лицѣ тѣ же самыя мысли и чувства, которыя въ данную минуту наполняютъ его душу. Прочитанное нами поэтическое произведеніе можетъ и у насъ возбудить мысли и чувства, воодушевлявшія самаго поэта. Выслушанная нами мелодія и въ нашей душѣ вызываетъ настроеніе, побудившее композитора къ ея написанію. То же самое нужно сказать и о религіозномъ культѣ, какъ внѣшнемъ выраженіи религіозныхъ вѣрованій и чувствъ. Чистый, возвышенный религіозный культъ возвышаетъ душу вѣрующаго и вызываетъ въ ней чистыя религіозныя чувствованія. Такъ какъ законъ диффузіи есть законъ всеобщій и необходимый, которому подчиняются всѣ вообще наши чувствованія, то и естественно, что чувствованія религіозныя, какъ наивысшія, объединяютъ въ религіозномъ культѣ всѣ роды искусства, какъ естественнаго средства для возбужденія и внѣшняго выраженія нашихъ чувствованій. Архитектура, скульптура, живопись, музыка и поэзія—всѣ эти искусства въ полной гармоніи служатъ наилучшему выраженію (объективированію) религіозныхъ вѣрованій, т. е., религіозному культу. Въ искусствѣ, по справедливому замѣчанію одного христіанскаго апологета, духовное и матеріальное проникается взаимно въ стройной гармоніи: не матеріальное прославляется чрезъ матеріальное. Но какъ духъ и матерія своимъ виновникомъ и конечною цѣлію имѣютъ Бога, то Богу прежде всего должно быть посвящено и гармоническое соединеніе ихъ въ искусствѣ. Богъ, какъ всесовершеннѣйшее существо, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и олицетворенный идеалъ высшей красоты; а потому религіозное искусство, есть не только первоначальное, но и коренное искусство, отъ котораго, какъ отъ первоначальнаго источника, получили начало и содѣйствіе своему развитію и всѣ вообще искусства. Но всякое искусство, а слѣдовательно

и религіозное, творитъ и воспроизводитъ свои образы лишь изъ чувственныхъ элементовъ (дерева, камня, красокъ, звуковъ, металловъ и т. п.), а потому и религіозный культъ, которому оно служитъ, естественно долженъ быть *внѣшнимъ*. Итакъ, значеніе религіознаго культа состоитъ не въ томъ только, что онъ выражаетъ внутреннее религіозное настроеніе человѣка, но и въ томъ, что онъ возбуждаетъ религіозныя чувствованія у тѣхъ, у которыхъ ихъ или совсѣмъ недостаетъ или у которыхъ онѣ не въ надлежащей степени развиваются, и такимъ образомъ прямо содѣйствуетъ той цѣли, къ которой ведетъ религія, т. е., къ возсоединенію человѣка съ Богомъ и достиженію имъ своего спасенія. Отсюда ясно, почему религіозный культъ, столь легкомысленно отрицаемый многими раціоналистическими мыслителями и сектантами, долженъ быть признанъ однимъ изъ существенныхъ и необходимыхъ признаковъ или моментовъ истинной религіи.

Что касается *состава* религіознаго культа, то въ каждой отдѣльно взятой религіи, вслѣдствіе вѣроисповѣдныхъ особенностей и привнесенія въ него многихъ частныхъ и случайныхъ священнодѣйствій, онъ можетъ быть чрезвычайно сложнымъ и разнообразнымъ. Но если мы будемъ имѣть въ виду только религію вообще и обратимъ вниманіе лишь на однѣ существенныя черты, общія всѣмъ вообще дѣйствительно существовавшимъ или существующимъ религіямъ, то мы увидимъ, что, по своему составу, религіозный культъ простъ и немногосложенъ. Такъ какъ культъ есть внѣшнее выраженіе внутренняго религіознаго настроенія и чувствованія, а свои внутреннія настроенія человѣкъ можетъ выражать только двумя способами: *словами* и *дѣйствіями*, то и религіозный культъ состоитъ, собственно, изъ молитвъ и священнодѣйствій.

Молитва (въ христіанскихъ книгахъ св. писанія: εὐχὴ, ἀρά, προσφδός, προστροπὴ, εὐχαριστία, λιτὴ), по точному опредѣленію пространнаго православно-христіанскаго катихизиса, есть возношеніе ума и сердца къ Богу, являемое благоговѣйнымъ словомъ человѣка къ Богу, или, какъ опредѣляютъ ее нѣкоторые изъ отцовъ христіанской церкви, молитва есть бесѣда души человѣческой съ Богомъ,—отвѣтъ живому Богу,—ибо если въ

божественномъ откровеніи Богъ говоритъ человѣку, то въ молитвѣ человѣкъ говоритъ къ Богу. Онъ возноситъ здѣсь свои благодаренія за всѣ полученныя отъ Него милости и щедроты, онъ прославляетъ Его совершенства, онъ проситъ Его о помощи въ своихъ нуждахъ и скорбяхъ, онъ изливаетъ предъ Нимъ свою душу, раскрываетъ свое сердце. Такъ какъ слово есть наиболѣе удобное средство для внѣшняго выраженія мыслей и чувствованій человѣка, то молитва является высшимъ и наиболѣе всеобщимъ моментомъ въ каждомъ религіозномъ культѣ. Ея значенія не отрицаютъ даже раціоналисты, вѣрующіе въ бытіе Божіе, и сектанты. Но однихъ словъ недостаточно для выраженія всѣхъ нашихъ сильныхъ чувствованій и ощущеній; поэтому должно быть признано только естественнымъ, когда у всѣхъ народовъ молитва сопровождается еще многими внѣшними тѣлесными дѣйствіями, какъ, напр., паденіемъ ницъ, колѣнопреклоненіемъ, поднятіемъ рукъ, возведеніемъ очей къ небу и т. п.

Но изъ всѣхъ культовыхъ дѣйствій наибольшее вниманіе со стороны раціоналистическихъ мыслителей обращаетъ на себя *приношеніе кровавой* жертвы. Послѣ молитвы это священнодѣйствіе въ до-христіанскомъ мірѣ было самымъ распространеннымъ. Кровавыя жертвы были приносимы не у однихъ только евреевъ; исторія не знаетъ народа, который не вѣровалъ бы, что наиболѣе угодить Богу можно только кровавымъ жертвоприношеніемъ. По словамъ одного историка, въ Азіи едва ли есть пядь земли, которая не была бы обагрена кровію жертвенныхъ животныхъ. Достойно вниманія, что наибольшее значеніе до-христіанскіе язычники приписывали приношеніямъ въ жертву людей, даже младенцевъ—совершенно невинныхъ. О такихъ жертвоприношеніяхъ довольно подробно говоритъ между прочимъ *Лактанцій*. Въ Саламинѣ, городѣ острова Крита, былъ приносимъ въ жертву Юпитеру человѣкъ. По словамъ Лактанція, столь ужасное жертвоприношеніе установилъ *Тевцеръ*, который далъ своимъ потомкамъ подробное наставленіе, какіе обряды должны быть употребляемы въ этомъ случаѣ. Народы Тавриды долгое время соблюдали законъ, повелѣвавшій имъ приносить въ жертву Діанѣ всѣхъ иностран-

цевъ, пристававшихъ къ ихъ берегамъ. Древніе Галлы также только человѣческою кровію укрощали гнѣвъ своихъ боговъ—Гезуса, Тентата и Тарамиса. Равнымъ образомъ человѣческія жертвоприношенія совершали и латины: Юпитеръ Латіума (говоритъ Лактанцій) любилъ человѣческую кровь такъ же, какъ и Юпитеръ Саламина. Въ жертву Сатурну въ Италіи были приносимы человѣческія жертвы съ незапамятныхъ временъ. Отъ латинъ не отставали и карѳагеняне. Будучи побѣждены въ одномъ сраженіи Агаѳокломъ, сицилійскимъ царемъ,—и приписывая свое пораженіе гнѣву своего бога, говоритъ Лактанцій,—они рѣшились укротить его принесеніемъ ему въ жертву двухъ сотъ молодыхъ людей, избранныхъ ими изъ почетнѣйшихъ семействъ. Далѣе человѣческія жертвы были приносимы Цибелѣ, богинѣ войны—Беллонѣ, египетской Изидѣ, финикійскому Молоху и т. д. Фонъ-деръ-Альмъ увѣряетъ, что будто-бы человѣческія жертвоприношенія были совершаемы и древнѣйшими евреями. Хотя такое утвержденіе не имѣетъ для себя совершенно никакого историческаго основанія, тѣмъ не менѣе не подлежитъ сомнѣнію, что, по глубокому вѣрованію ветхозавѣтныхъ іудеевъ, только страданія и смерть невиннѣйшаго и безгрѣшнаго человѣческаго Существа примиритъ людей съ Богомъ и доставитъ имъ вѣчное блаженство. Идею эту можно усматривать уже въ жертвоприношеніи Исаака и въ законѣ о посвященіи Богу первенцевъ еврейскихъ.

Какой же смыслъ и значеніе въ религіозномъ культѣ всѣхъ до-христіанскихъ народовъ имѣли кровавыя жертвоприношенія?

На этотъ вопросъ весьма странный отвѣтъ даютъ многіе изъ раціоналистическихъ мыслителей. Но особенно наивно разсуждаютъ объ этомъ *Фонъ-деръ-Альмъ* (въ своихъ „письмахъ“) и *Эдуардъ Гартманъ* [1]) „Повсюду первоначально вѣровали,—говоритъ послѣдній,—что Богу можно сдѣлать нѣчто угодное чрезъ жертву, думая, что чрезъ это доставляютъ ему вкусное и обильное питаніе, т. е., просто кормили его, или же чрезъ предложеніе различныхъ лакомствъ надѣялись привести его въ хорошее расположеніе духа; даже самъ израильскій-іудейскій Яго, помимо всѣхъ примирительныхъ жертвъ, каж-

1) Entw. d. relig. Bewussts. стр. 80 и слѣд.

дое утро и каждый вечеръ получалъ еще особую жертву, какъ ординарный, ежедневный обѣдъ.. Это, конечно, не то значитъ (разсуждаетъ Гартманъ далѣе), что безъ человѣческихъ жертвенныхъ даровъ боги погибли бы съ голоду. Но какъ обыкновенно человѣкъ хотя и предоставляетъ своей лошади лугъ, тѣмъ не менѣе, чтобы укрѣпить ее для проявленія особенной силы, даетъ ей иногда еще хлѣбъ и водку (?) для ея подкрѣпленія и возбужденія, такъ и боги, хотя собственно говоря, и могли бы прожить безъ жертвенныхъ даровъ, тѣмъ не менѣе съ жадностію сбѣгаются толпами, чтобы воспользоваться предложенными имъ жертвами, напиться и подкрѣпить себя или для проявленія силъ, чего люди желаютъ и о чемъ они молятся. Такое грубо-чувственное значеніе поднимается на высшую ступень чрезъ *жертву вины* или *примиренія*, т. е., чрезъ ту жертву, которую приноситъ Богу человѣкъ, сознающій себя грѣшникомъ. Но и здѣсь однако же смѣшиваются различныя значенія. Древнѣйшее значеніе этой жертвы есть значеніе подарка судьѣ, чтобы подкупить чрезъ это его расположеніе, дабы вмѣсто справедливости онъ оказывалъ милость; въ настоящее время, говоритъ Гартманъ, мы назвали бы это взяткою; но свои понятія о справедливости и морали мы не должны переносить на первобытное состояніе культуры. Выше стоитъ понятіе *пени*, искупляющей человѣка отъ вины и положеннаго именно за нее наказанія. Здѣсь виновный предлагаетъ оскорбленному имъ Богу, какъ въ иныхъ случаяхъ оскорбленнымъ людямъ, извѣстное количество лошадей, воловъ, овецъ и т. д., и затѣмъ смотритъ уже на себя, какъ на искупленнаго отъ предстоявшаго ему въ противномъ случаѣ божескаго наказанія, такъ какъ Богъ принялъ его жертву. Итакъ,—чрезъ принесеніе и принятіе жертвы виновный оправдывается въ своемъ грѣхѣ противъ Бога и такимъ образомъ освобождается отъ страха предъ божескимъ наказаніемъ, т. е., искупляетъ себя отъ сознанія своей грѣховности. Но такъ какъ и примирительная жертва еще не утрачиваетъ значенія божеской пищи, а по общему пониманію всѣхъ естественныхъ народовъ, вмѣстѣ съ кровію жертвеннаго животнаго Богу приносится и его душа; съ другой стороны—такъ какъ сами боги

первоначально были созерцаемы въ образѣ животныхъ, то съ примирительною жертвою соединяются еще различныя мистическія второстепенныя представленія, которыя, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, умножаются до чрезвычайности и даже иногда совершенно вытѣсняютъ главное представленіе искупленія отъ наказанія. Первое изъ такихъ второстепенныхъ значеній жертвы, есть значеніе мѣсто-заступающаго удовлетворенія или мѣстозаступленіе приносящаго жертву самимъ жертвеннымъ животнымъ. Народъ, племя, семейство искупляютъ несправедливость, причиненную другому, чрезъ то, что нѣкоторыхъ изъ принадлежащихъ имъ, виновныхъ ли то или невинныхъ, членовъ передаютъ оскорбленному для казни. Не столь понятно, какъ въ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ, является теорія мѣстозаступающаго удовлетворенія по отношенію къ жертвѣ животной. Если бы не существовала уже животная жертва, какъ жертва подкупа и жертва искупленія, то никогда человѣкъ не пришелъ бы къ тому, чтобы понятіе мѣстозаступающаго удовлетворенія перенести на жертвоприношенія животныхъ. Въ Египтѣ мѣстозаступающее жертвенное животное постоянно было обозначаемо клеймомъ или печатью, на которой былъ изображенъ привязанный къ столбу человѣкъ съ приставленнымъ къ его горлу ножемъ. Во многихъ миѳологіяхъ мы находимъ пластически представленнымъ моментъ, когда религіозное сознаніе о мѣстозаступающей человѣческой жертвѣ переходитъ къ мѣстозаступающей животной жертвѣ,— и эта замѣна представляется какъ предначертаніе воли Божіей (жертвоприношеніе Исаака и Ифигеніи). Но въ жертвѣ,— говоритъ Гартманъ далѣе,—заключается гораздо большее значеніе, чѣмъ простое мѣстозаступленіе виновнаго жертвеннымъ животнымъ, именно мѣстозаступленіе самаго Бога, принимающаго жертву чрезъ жертвенное животное, каковое мѣстозаступленіе можетъ быть мыслимо, конечно, только символическимъ. Возможность такого символическаго мѣстозаступленія Бога жертвеннымъ животнымъ дана чрезъ то, что боги большею частію были почитаемы въ образѣ животныхъ, такъ что жертвенное животное могло быть понимаемо нѣкоторымъ образомъ какъ гіероглифъ самаго Бога. Наивысшаго своего вы-

раженія идея жертвы достигаетъ однако же тамъ, гдѣ жертвенное животное понимается какъ *посредникъ* между Богомъ и нуждающимся въ примиреніи человѣкомъ"...

Таково пониманіе смысла и значенія жертвеннаго культа, высказываемое раціоналистическими мыслителями нашего времени. Не трудно однако-же показать, какъ въ приведенномъ разсужденіи Гартмана ложь перепутана съ истиною, дѣйствительно историческія черты и факты смѣшаны съ тенденціозными измышленіями невѣрія и даже враждебности къ истинамъ религіи богооткровенной. Такъ Гартманъ совершенно не имѣлъ никакого основанія утверждать, чтобы въ какой либо изъ извѣстныхъ исторіи религій животная жертва была признаваема заступающею мѣсто самаго Бога. Это утвержденіе есть дѣло не только праздной, но и злостной фантазіи самаго Гартмана, которому хотѣлось, очевидно, пародировать смыслъ христіанскаго ученія о голгоѳской жертвѣ Богочеловѣка. Гартманъ свое фантастическое предположеніе думалъ обосновать на томъ, что иногда язычники признавали животныхъ носителями божества. Но въ этомъ случаѣ Гартманъ не принялъ во вниманіе, во-первыхъ, того, что и язычники боготворили не всѣхъ животныхъ, а только нѣкоторыхъ, какъ, напр., египтяне почитали не всѣхъ быковъ сераписами, а только нѣкоторыхъ, имѣвшихъ извѣстные признаки, и, во-вторыхъ, боготворимыя животныя никогда и нигдѣ не были приносимы въ жертву,—напротивъ того,—жертвы были приносимы именно этимъ боготворимымъ животнымъ. Далѣе,—Гартманъ не имѣлъ никакого разумнаго историческаго основанія и для того, чтобы утверждать, будто бы язычники когда-либо признавали за жертвенными животными значеніе посредниковъ между Богомъ и нуждавшимся въ примиреніи съ Нимъ грѣховнымъ человѣкомъ. Ни языческія религіозныя вѣрованія, ни миѳологическія сказанія ничего подобнаго не говорятъ намъ. Невѣрующій и ставшій въ явно-враждебныя отношенія къ христіанству Гартманъ, очевидно, искалъ дешевой популярности среди новѣйшихъ эволюціонистовъ, любящихъ ставить христіанское вѣроученіе въ генетическую зависимость отъ язычества, хотя—и безъ всякаго научнаго основанія.

Затѣмъ,—Гартманъ съ непонятнымъ для философа легкомыслiемъ утверждаетъ, будто-бы въ древнѣйшiя времена язычники смотрѣли на жертву какъ на пищу боговъ: по кощунственному выраженiю его, боги также нуждались въ этой пищѣ для особеннаго проявленiя своей силы, какъ лошади нуждаются въ овсѣ или водкѣ (?). Даже „израильски-еврейскiй Яго“ будто бы ежедневно получалъ отъ людей свой ординарный обѣдъ. Въ доказательство своего болѣе, чѣмъ страннаго, мнѣнiя Гартманъ могъ бы привести какое либо *призрачное* основанiе не изъ религiозныхъ, а развѣ изъ грубо-миѳологическихъ представленiй индiйцевъ и грековъ (по Гомеру). Но, во-первыхъ, нѣмецкiй философъ долженъ былъ бы знать, что миѳологическiя сказанiя и религiозныя вѣрованiя не одно и то же, а во-вторыхъ,—что миѳологическiя сказанiя, появляясь уже въ эпоху упадка народныхъ религiозныхъ вѣрованiй, часто заключаютъ въ себѣ только ироническое отношенiе къ оставленной народомъ религiи. Гартману, конечно, должно быть извѣстно, что по этой именно причинѣ Платонъ въ своемъ сочиненiи „О государствѣ“ не позволяетъ греческимъ дѣтямъ даже читать въ школахъ произведенiя Гомера, равно какъ должно быть извѣстно ему и замѣчанiе Пиѳагора, что „Гомеръ и Гезiодъ должны потерпѣть въ аду тягчайшее наказанiе за тѣ *неприличныя* вещи, которыя они *выдумали* о богахъ“. Что касается разсужденiя Гартмана о томъ, будто бы и израильски-еврейскiй Богъ Яго ежедневно получалъ утромъ и вечеромъ свой ординарный обѣдъ, то мы не знаемъ, чему здѣсь больше удивляться—недостойному ли серьезнаго мыслителя кощунству или поразительному невѣжеству. Гартманъ не могъ не знать, что, по ученiю ветхозавѣтнаго откровенiя, Богъ есть чистый и всесовершенный духъ, Творецъ и Промыслитель мiра, вседовольный и всеблаженный, дающiй человѣку жизнь и все необходимое для ея поддержанiя, а Самъ ни въ чемъ не нуждающiйся. Гартману должно быть извѣстно и то, что, по вѣрованiю ветхозавѣтныхъ евреевъ, Богу была угодна не самая жертва, въ смыслѣ закланiя и сожженiя того или другого животнаго, а то настроенiе духа, въ которомъ ветхозавѣтный еврей приносилъ свою жертву. „Жертва Богу—духъ сокрушенный; сердца со-

крушеннаго и смиреннаго Ты не презришь, Боже",—вотъ какъ понимали ветхозавѣтные евреи силу и значеніе своихъ жертвоприношеній! И такое пониманіе было внушено имъ Самимъ Богомъ: „Такъ говоритъ Господь: небо—престолъ Мой, а земля—подножіе ногъ Моихъ; гдѣ же построите вы домъ для Меня, и гдѣ мѣсто покоя Моего? Ибо все это содѣлала рука Моя, и все сіе было, говоритъ Господь. А вотъ, на кого Я призрю: на смиреннаго и сокрушеннаго духомъ и на трепещущаго надъ словомъ Моимъ. Беззаконникъ же, закалающій вола,—то же, что убивающій человѣка; приносящій агнца въ жертву—то же, что задушающій пса; приносящій семидалъ—то же, что приносящій свиную кровь; воскуряющій ѳміамъ въ память—то же, что молящійся идолу" (Ис. 66, 1—3).

Что нѣкоторые язычники, по своей грубости и утратѣ богооткровеннаго ученія, приписывали жертвѣ значеніе средства для укрощенія гнѣва боговъ и полученія отъ нихъ чисто матеріальныхъ благъ, то этого факта отрицать нельзя, хотя истинный смыслъ умилостивительныхъ жертвъ могъ быть яснымъ не язычникамъ, а лишь израильтянамъ, сохранявшимъ въ чистотѣ ученіе божественнаго откровенія и вѣрно понимавшимъ его. Но даже и грубые язычники были слишкомъ далеки отъ того, чтобы приписывать своимъ жертвоприношеніямъ значеніе подкупа или взятки, даваемой Богу и Имъ принимаемой. Гартманъ предупреждаетъ возраженіе своихъ читателей замѣчаніемъ, что „мы не должны переносить свои понятія о справедливости и морали на первобытное состояніе культуры". Эту фразу Гартманъ высказалъ, очевидно, потому, что въ то время, когда онъ писалъ свою книгу, еще пользовалась большою популярностію гипотеза *Бокля*, по которой нравственность народовъ будто-бы вполнѣ зависитъ отъ той или другой степени ихъ умственнаго развитія. Но гипотезѣ этой не суждено было пользоваться продолжительнымъ обаяніемъ,—ибо противъ нея рѣзко говоритъ тотъ часто наблюдаемый опытъ, что простой деревенскій крестьянинъ, не умѣющій ни читать, ни писать, своею нравственною жизнію и своимъ поведеніемъ нерѣдко превосходитъ великихъ ученыхъ и даже самыхъ философовъ. Древнихъ мы превзошли своимъ умственнымъ развитіемъ, а

не своею нравственностію,—и потому если *мы* считаемъ подкупъ дѣйствіемъ противнымъ требованію нравственнаго закона, то не иначе могли смотрѣть на это и древніе.

Единственно вѣрную мысль въ своемъ разсужденіи о кровавыхъ жертвоприношеніяхъ высказываетъ Гартманъ, когда утверждаетъ, что въ жертвахъ этого рода нужно усматривать значеніе *вины* и *наказанія* грѣховнаго человѣчества. Здѣсь Гартманъ не досказалъ только главнаго,—что вмѣстѣ съ сознаніемъ грѣха и наказанія въ кровавыхъ жертвоприношеніяхъ нужно видѣть еще и образъ будущихъ добровольныхъ страданій и смерти Мессіи за грѣхи всего рода человѣческаго. И эта-то вѣра въ обѣтованнаго Мессію заключала въ себѣ силу, привлекавшую къ людямъ милость Божію. У язычниковъ остался только символъ; но идея его была утрачена, забыта; а потому и жертвы языческія были ложными жертвами, не привлекавшими дѣйствительной милости Божіей. Такими, впрочемъ, бывали жертвы и у ветхозавѣтныхъ евреевъ во времена упадка у нихъ истинной вѣры, когда они забывали истиннаго Бога и Его обѣтованія или когда они утрачивали разумѣніе истиннаго смысла жертвы и привязывались лишь къ одному символу, обряду, внѣшности, буквѣ. Тогда Господь говорилъ имъ прямо: „Къ чему Мнѣ множество жертвъ вашихъ? Я пресыщенъ всесожженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота, и крови тельцовъ и агнцевъ, и козловъ—не хочу. Не носите больше даровъ тщетныхъ: куреніе отвратительно для меня; новомѣсячій и субботъ не могу терпѣть: беззаконіе—и празднованіе!“ (Ис. 1, 11. 13). „Жертва нечестивыхъ—мерзость предъ Господомъ, а молитва праведныхъ благоугодна Ему“ (Прит. 15, 8; 21, 27). „Не благоволитъ Всевышній къ приношеніямъ нечестивыхъ, и множествомъ жертвъ не умилостивляется о грѣхахъ ихъ“ (Сир. 34, 18. 19). „Всесожженія ваши неугодны и жертвы ваши непріятны Мнѣ“, говоритъ Господь (Іерем. 6, 20). Срв. Амос. 5, 21—22; „Съ чѣмъ предстать мнѣ предъ Господа, спрашиваетъ пр. Михей отъ лица грѣшника, преклониться предъ Богомъ Небеснымъ? Предстать ли предъ нимъ со всесожженіями, съ тельцами однолѣтними? Но

можно ли угодить Господу тысячами овновъ или неисчетными потоками елея? Развѣ дамъ Ему первенца моего за преступленіе мое и плодъ чрева моего—за грѣхъ души моей"?

Что все человѣчество всегда сознавало себя грѣховнымъ предъ Богомъ и за тяжкій прародительскій грѣхъ подлежавшимъ смерти,—это фактъ, не допускающій сомнѣнія. Самъ Гартманъ приводитъ доказательство сказаннаго, упоминая о томъ, что египтяне клеймили жертвенное животное печатью, на которой былъ изображенъ привязанный къ столбу человѣкъ съ ножемъ, приставленнымъ къ его горлу. Мысль этого изображенія понятна: не животное бы слѣдовало умерщвлять для удовлетворенія оскорбленной правдѣ Божіей, а самаго человѣка, приносящаго въ жертву это животное. Но почему же закалается не человѣкъ, а животное? Откуда эта идея мѣстозаступничества? На эти вопросы точный и вѣрный отвѣтъ даетъ намъ только одно Божественное Откровеніе. Оно учитъ, что послѣ грѣхопаденія прародителей, Богъ далъ имъ въ утѣшеніе обѣтованіе, по которому ихъ примиреніе съ Богомъ будетъ нѣкогда совершено чистымъ и безгрѣшнымъ Богочеловѣкомъ, Который прійметъ на себя добровольно наказаніе смертію за грѣхи всего рода человѣческаго. Поэтому жертвы не были средствомъ примиренія [1]), а только символомъ мессіанской идеи, и жертвенныя животныя не имѣли значенія мѣстозаступничества человѣка, а только значеніе *прообраза* единственнаго Мѣстозаступника всего рода человѣческаго, единственнаго Примирителя и Ходатая между Богомъ и человѣкомъ—истиннаго Сына Божія. Мысль эта довольно ясно раскрывается многими богодухновенными ветхозавѣтными писателями, напр., Давидомъ и Исаіею, но особенно полно выражена она въ краткихъ словахъ Іоанна Крестителя, указавшаго своимъ ученикамъ на мимошедшаго Христа и при этомъ возвѣстившаго величайшую истину: „вотъ

[1]) Ап. Павелъ говоритъ (Евр. 10, 1—4): „Законъ, имѣя тѣнь будущихъ благъ, а не самый образъ вещей, однѣми и тѣми же жертвами, каждый годъ постоянно приносимыми, никогда не можетъ сдѣлать совершенными приходящихъ съ ними. Иначе перестали бы приносить ихъ, потому что приносящіе жертву, бывши очищены однажды, не имѣли бы уже никакого сознанія грѣховъ. Но жертвами каждогодно напоминается о грѣхахъ, ибо невозможно, чтобы кровь тельцовъ и козловъ уничтожала грѣхи".

Агнецъ Божій, берущій на Себя грѣхи всего міра!". Не всѣ животныя были приносимы въ жертву Богу. Самая идея мѣстозаступничества требовала того, чтобы символомъ или прообразомъ его было то, что ближе всего стоитъ къ человѣку и что хотя нѣкоторымъ образомъ могло бы замѣнить его самаго. Изъ всѣхъ животныхъ такое значеніе скорѣе всего могло принадлежать такъ называемымъ домашнимъ животнымъ. По этой-то причинѣ въ жертву и были приносимы не дикіе звѣри и животныя, а тѣ, которыя ближе всего стояли къ человѣку, служили ему и поддерживали его существованіе и непремѣнно *мужескаго пола*. Конечно, лучше всего идею мѣстозаступничества могъ бы осуществить только первый сынъ каждаго человѣка, его представитель, его наслѣдникъ, самое любимое имъ существо; и неудивительно, что въ язычествѣ, подъ руководствомъ только естественнаго разума, идея мѣстозаступничества и нашла для себя послѣднее осуществленіе въ жертвоприношеніи дѣтей. Но у еврейскаго народа такихъ жертвъ не было. Милосердый Господь, по благости Своей, не допустилъ ихъ. Евреи ограничились приношеніемъ въ жертву животныхъ и посвященіемъ Богу первенцевъ мужескаго пола вмѣстѣ съ принесеніемъ за нихъ жертвеннаго животнаго или орлицъ.

Но здѣсь мы встрѣчаемся съ довольно труднымъ возраженіемъ, которое раціоналистическіе мыслители (Ренанъ, Фонъ-деръ-Альмъ, Гартманъ и др.) дѣлаютъ и противъ того жертвеннаго культа, какой совершали ветхозавѣтные евреи. Эти мыслители выходятъ изъ понятія о Богѣ, какъ всеблагомъ и премудромъ Существѣ. Отнимать жизнь у животнаго,—говорятъ они,—есть *зло*; какимъ же образомъ можно думать, чтобы всеблагій Богъ установилъ его въ видѣ приношенія въ жертву животныхъ и притомъ животныхъ не вредныхъ, а наиболѣе полезныхъ человѣку,—домашнихъ, да и между домашними животными—наилучшихъ—чистыхъ, не имѣющихъ никакого недостатка, первородныхъ изъ стада, однолѣтнихъ? Пусть идея мессіанскаго мѣстозаступничества, человѣческой вины и наказанія, возвышенна и спасительна; но отчего она не могла быть выражаема и сохраняема болѣе достойнымъ и Бога, и человѣка образомъ, напр., въ исповѣданіи, молитвѣ, или пѣснопѣніяхъ? Если не-

обходимъ для ея выраженія символъ, почему не былъ избранъ такой, который не возмущалъ бы совершенно естественнаго человѣческаго чувства? Если намъ непріятно видѣть кровь зарѣзанной для обѣда курицы; то какъ мы можемъ вѣрить, чтобы всеблагій Богъ находилъ пріятнымъ пролитіе невинной и никому ненужной крови Имъ же Самимъ созданнаго животнаго?

Что отнятіе жизни вообще есть зло, хотя часто и неизбѣжное, но все же нежелательное, и что не Богъ вообще есть виновникъ зла,—этотъ вопросъ мы разрѣшили, точно слѣдуя святоотеческимъ наставленіямъ, въ своей книгѣ: „Зло, его сущность и происхожденіе“. Но что закланіе животныхъ для жертвоприношенія не есть зло, это видѣть не трудно человѣку, вѣрующему въ Божественное Откровеніе. Самъ Господь разрѣшилъ людямъ употреблять въ пищу животныхъ: „Да страшатся и да трепещутъ васъ всѣ звѣри земные, и весь скотъ земный, и всѣ птицы небесныя,—сказалъ Господь Ною и сыновьямъ его послѣ потопа (Быт. 9, 2—3), все, что движется на землѣ, и всѣ рыбы морскія: въ ваши руки отданы они. Все движущееся,—что живетъ, будетъ вамъ въ пищу, какъ зелень травную даю вамъ все“. Но что дозволено Богомъ, то не есть зло. Если же умерщвленіе животныхъ для употребленія въ пищу не есть зло, тѣмъ болѣе нельзя называть зломъ закланіе животныхъ для жертвоприношенія. Жертвенное животное не только было освященною пищею для тѣла, но, при пониманіи значенія жертвы и вѣры въ будущую жертву Голгоѳскую, оно наилучшимъ образомъ питало еще и душу вѣрующаго. Впрочемъ, возможенъ и другой отвѣтъ на приведенное выше возраженіе раціоналистическихъ писателей. Мы разумѣемъ здѣсь одно изъ наставленій великаго отца Церкви и защитника православной вѣры, св. Іоанна Златоустаго. Приведя буквально 11-й стихъ 1 главы книги пророка Исаіи, Златоустъ говоритъ [1]): „Слышалъ ты гласъ (Божій), весьма ясно говорящій, что сначала Онъ не требовалъ отъ васъ этихъ жертвъ? Ибо, еслибы требовалъ ихъ, то этимъ установленіямъ первыми подчинилъ бы всѣхъ древнихъ, которые еще до нихъ прославились. Для чего же, скажешь, Онъ позволилъ послѣ?

[1]) Срв. Творенія, т. I. кн. 1 Спб. 1895, стр. 678.

Снисходя къ вашей немощи. Какъ врачъ, видя, что больной горячкою человѣкъ, своенравный и нетерпѣливый, хочетъ напиться холодной воды, и угрожаетъ, если ему не дадутъ, накинуть на себя петлю, или броситься со стремнины, *для предотвращенія большаго зла, допускаетъ меньшее*, только бы отклонить больного отъ насильственной смерти; *такъ точно поступилъ и Богъ*. Какъ увидѣлъ Онъ, что евреи бѣснуются, скучаютъ, хотятъ жертвъ, готовы, если имъ не позволятъ этого, обратиться къ идоламъ, или даже не только готовы обратиться, но уже и обратились, то позволилъ имъ жертвы. И что это было причиной, можно видѣть изъ самаго времени позволенія. Богъ позволилъ имъ жертвы уже послѣ того, какъ они совершили праздникъ въ честь злыхъ демоновъ, какъ бы такъ говоря имъ: вы бѣснуетесь и хотите приносить жертвы; такъ приносите ихъ, по крайней мѣрѣ, Мнѣ. Впрочемъ, и позволивъ это, Онъ не навсегда далъ такое позволеніе, но премудрымъ способомъ опять отнялъ его. Какъ врачъ (ничто не мѣшаетъ мнѣ опять употребить тотъ же примѣръ), уступая прихоти больного, приноситъ изъ своего дома сосудъ и приказываетъ ему пить изъ него одного, а потомъ, когда больной согласится на это, тайно велитъ подающимъ питье разбить этотъ сосудъ, чтобы незамѣтно и не подавая вида отклонить больного отъ его прихоти: такъ поступилъ и Богъ. Позволивъ іудеямъ приносить жертвы, Онъ не позволилъ дѣлать это ни въ какомъ другомъ мѣстѣ, кромѣ Іерусалима; потомъ, когда они нѣсколько времени приносили жертвы, разрушилъ этотъ городъ, чтобы, какъ врачъ разбитіемъ сосуда, такъ и Богъ разрушеніемъ города—отвлечь ихъ, и поневолѣ, отъ этого дѣла. Еслибы онъ прямо сказалъ: перестаньте; они не легко бы согласились оставить страсть къ жертвамъ; но теперь, по самой необходимости ихъ пребыванія, Онъ незамѣтно отвелъ ихъ отъ этой страсти“. Эту мысль о жертвахъ св. Іоаннъ Златоустъ проводитъ въ своихъ Твореніяхъ настойчиво и неоднократно [1]),—причемъ его не смущаетъ даже и то, что, по

---

1) Срв. тамъ-же стр. 615. 617. 626. 630. 632. 639. 644. 647. 655. 662. 675. 677—678. 703—704. 721—722. 723—725 и др.

свидѣтельству Библіи, животную жертву приносилъ уже Авель [1]). Такимъ образомъ, по наставленію св. Златоуста, само человѣчество, при помощи только своего разума, пришло къ мысли въ образѣ жертвеннаго животнаго и его закланія символизировать идею своей грѣховности и наказанія съ одной стороны и мессіанскаго мѣстозаступничества съ другой; Богъ же, не устанавливая Самъ этого обрядоваго священнодѣйствія, только дозволилъ его на нѣкоторое время, т. е., до полнаго осуществленія этой идеи въ лицѣ Іисуса Христа и въ Его крестной смерти. Кто согласенъ съ такимъ наставленіемъ величайшаго изъ отцовъ церкви, для того приведенное нами возраженіе раціоналистическихъ мыслителей уже, конечно, не представляетъ никакого затрудненія и утрачиваетъ всю свою силу.

8. Изъ сказаннаго нами раньше объ *общественномъ* характерѣ религіознаго культа съ логическою необходимостію должно вывести заключеніе, что къ числу существенныхъ признаковъ религіи должно отнести также *религіозную общину* или *церковь*, какъ общество лицъ, одинаково вѣрующихъ въ Бога или боговъ, имѣющихъ одинаковый религіозный культъ, одинаковую религіозную дисциплину и одинаково понимающихъ требованія нравственнаго закона. И дѣйствительно, исторія свидѣтельствуетъ намъ, что религіозныя вѣрованія всегда лежали въ основаніи различныхъ религіозныхъ общинъ. Такъ исключительно по причинѣ религіозныхъ вѣрованій и религіознаго культа мы называемъ однихъ людей—язычниками, другихъ—буддистами, третьихъ—магометанами, четвертыхъ—евреями, пятыхъ—христіанами. Существованіе религіозныхъ обществъ должно быть названо существеннымъ признакомъ религіи уже потому, что оно не можетъ быть явленіемъ случайнымъ, а съ необходимостію вытекаетъ, какъ и общественный религіозный культъ, изъ самой природы душевной жизни человѣка. „Совершенно неосновательно религіозное *чувство* иногда представляется,—говоритъ Н. П. Рождественскій,—чувствомъ наиболѣе субъективнымъ, индивидуальнымъ изъ всѣхъ другихъ *чувствъ;* изолированность, самозамкнутость, вообще недостатокъ общительности напротивъ въ наибольшей степени противорѣчатъ природѣ истинно-рели-

[1]) Тамъ-же стр. 647.

гіознаго чувства. Религіозное *чувство* не можетъ довольствоваться субъективнымъ убѣжденіемъ; оно стремится подѣлиться съ другими своими *убѣжденіями*, къ повѣркѣ своихъ *убѣжденій* съ *убѣжденіями* другихъ,—къ достиженію согласія и единенія всѣхъ или, по крайней мѣрѣ, многихъ относительно истинъ вѣры". Это разсужденіе, вѣрное само въ себѣ, не чуждо однако же нѣкоторой неточности. Какъ сущность религіи нельзя полагать только въ одномъ религіозномъ чувствѣ, такъ нельзя видѣть въ немъ только одномъ и естественнаго основанія для религіозной общины или церкви. Самъ проф. Рождественскій несомнѣнно былъ такого мнѣнія, какъ и мы,—иначе онъ не говорилъ бы объ *убѣжденіяхъ* и религіозныхъ *истинахъ*. Естественнымъ основаніемъ для каждой религіозной общины служатъ—единство вѣрованія, единство нравоученія, единство дисциплины и единство религіознаго культа. Съ этой точки зрѣнія мы должны признать безукоризненно точнымъ то понятіе о церкви, которое предложено митрополитомъ Филаретомъ въ Пространномъ христіанскомъ катихизисѣ.

Итакъ, существенными признаками дѣйствительной (а не измышляемой) религіи оказываются: 1) вѣра въ бытіе живаго и личнаго Бога, 2) вѣра въ возможность и дѣйствительность божественнаго откровенія, 3) вѣра въ бытіе особаго міра духовъ, 4) вѣра въ личное безсмертіе души человѣка, 5) нравственность и благочестіе, основанныя на ученіи божественнаго откровенія, 6) особенное настроеніе духа или религіозныя чувствованія, 7) религіозный культъ и 8) религіозная община или церковь. Имѣть въ виду эти признаки необходимо для правильнаго сужденія о сущности религіи. Многіе западно-европейскіе мыслители, какъ мы сказали уже выше, потому именно составили себѣ ложное или одностороннее понятіе о сущности религіи, что всегда имѣли въ виду только одинъ какой либо изъ ея существенныхъ признаковъ и какъбы забывали о другихъ. Одинъ изъ признаковъ религіи они смѣшивали съ самою сущностью ея. Вслѣдствіе этого, какъ увидимъ ниже, одни мыслители отожествляли религію съ знаніемъ, другіе—съ нравственностію, третьи полагали сущность религіи въ непосредственномъ чувствованіи и т. д. По этой

же причинѣ мы не встрѣчаемъ между западно-европейскими мыслителями согласія даже и въ опредѣленіи того, что нужно разумѣть подъ именемъ религіи.

Впрочемъ, нужно замѣтить, что всѣ существенные признаки или моменты религіи находятся въ полномъ и стройномъ гармоническомъ соотношеніи между собою только въ одной истинной богооткровенной или христіанской религіи; въ другихъ же религіяхъ—ложныхъ, въ которыхъ религіозной потребности человѣка стремился удовлетворить одинъ ограниченный разумъ человѣческій, отдается явное предпочтеніе одному изъ религіозныхъ моментовъ предъ другими. Такъ, напр., индійскіе браманы, египтяне, греки и римляне ограничивали обязанности своихъ жрецовъ только богослужебнымъ культомъ; но мы не знаемъ, чтобы они требовали отъ нихъ проповѣди о нравственныхъ обязанностяхъ человѣка. Объ этомъ несомнѣнно больше заботились ихъ поэты и философы. Буддизмъ напротивъ всю сущность религіи заключилъ въ одну систему своей морали и ничего не знаетъ о вѣроученіи. Въ этомъ обстоятельствѣ, какъ увидимъ въ свое время, также заключалась для нѣкоторыхъ мыслителей причина ихъ односторонняго рѣшенія вопроса о сущности религіи и ея происхожденіи.

Ознакомившись съ существенными признаками дѣйствительной религіи, мы теперь можемъ перейти уже и къ разсмотрѣнію тѣхъ многочисленныхъ гипотезъ, которыя предложены многими мыслителями для разрѣшенія труднѣйшаго вопроса о сущности религіи и объ ея происхожденіи въ человѣческомъ родѣ.

I.

Классическія гипотезы древне-греческихъ мыслителей о сущности и происхожденіи религіи.

Какъ свидѣтельствуетъ исторія развитія человѣческаго самосознанія, вопросъ о сущности и происхожденіи религіи началъ занимать мыслящіе умы въ слишкомъ отдаленную отъ насъ эпоху. Религія, какъ универсальное явленіе духовной жизни человѣка, повидимому, становится предметомъ особеннаго вни-

манія анализирующаго разсудка даже раньше, чѣмъ Сократъ произнесъ свое знаменитое наставленіе человѣческому сознанію: „познай самаго себя!“ Во всякомъ случаѣ уже среди мыслителей древне-языческой Греціи, задолго до Р. Х., мы встрѣчаемъ много различныхъ попытокъ—разрѣшить этотъ трудный и нелегко поддающійся разсудочному анализу вопросъ на чисто раціональныхъ началахъ. Несовершенныя и отрывочныя въ первое время, у позднѣйшихъ мыслителей попытки эти получаютъ видъ болѣе или менѣе законченной системы и затѣмъ нерѣдко повторяются съ незначительными только измѣненіями мыслителями христіанскихъ странъ уже позднѣйшаго времени. Собственно говоря, новѣйшіе, даже современные намъ, западно-европейскіе мыслители, такъ гордящіеся успѣхами наукъ и просвѣщенія, ничего существенно-важнаго не прибавили къ тому, что было выработано по вопросу о *происхожденіи* религіи въ родѣ человѣческомъ древне-языческими мыслителями въ до-христіанское время. Такъ, напр., *анимистическая* гипотеза *Спенсера*, *Леббока*, *Тэйлора* и другихъ *эволюціонистовъ*, которая въ основу религіи полагаетъ *предкопочитаніе*, а на *сны* и *сновидѣнія* указываетъ какъ на главный факторъ, дѣйствовавшій въ процессѣ образованія религіозныхъ вѣрованій и представленій, признается западно-европейскими либерально-атеистическими писателями новѣйшаго времени какъ „послѣднее слово науки“ и „открытіе“ чего-то необычайнаго; а на самомъ дѣлѣ, какъ свидѣтельствуетъ *Секстъ Эмпирикъ* (Math IX, § 25), еще *„Эпикуръ* утверждалъ, что свое познаніе о богахъ люди почерпнули изъ сновидѣній“. *Фейербахъ* и всѣ новѣйшіе германскіе матеріалисты—*Фогтъ*, *Молешотъ* и *Бюхнеръ*, полагая сущность религіи въ боготвореніи природы, свою гипотезу объявляютъ важнымъ новѣйшимъ открытіемъ въ области исторіи развитія философской мысли; а на самомъ дѣлѣ почитаніемъ и боготвореніемъ природы объясняли сущность и происхожденіе религіи уже древне-греческіе мыслители *Продикъ*, *Демокритъ* и *Аристотель*. Это обстоятельство служитъ для насъ лишь особеннымъ побужденіемъ къ тому, чтобы относиться къ трудамъ древнихъ мыслителей съ должнымъ вниманіемъ и интересомъ. Впрочемъ, наиболь-

шею популярностію и распространеніемъ среди древне-греческихъ мыслителей пользовались только слѣдующія гипотезы: 1) *политико-государственная* (по не совсѣмъ удачной терминологіи позднѣйшаго времени) 2) *гипотеза Эвгемера* и 3) *гипотеза договора* или соглашенія.

Политико-государственная гипотеза, первая по времени появленія раціоналистическихъ гипотезъ о сущности и происхожденіи религіи, извѣстна намъ въ трехъ видахъ: по одному—виновниками религіи признаются цари и законодатели, по другому—жрецы, по третьему—философы. Общее въ этихъ трехъ видахъ „политико-государственной гипотезы" состоитъ въ томъ, что религія понимается только какъ явленіе, навязанное человѣку отвнѣ по тѣмъ или другимъ совершенно постороннимъ для нея побужденіямъ, а ея происхожденіе объясняется исключительно механически, причемъ вовсе не принимается во вниманіе внутренняя и существенная потребность самой духовной природы человѣка. Этотъ первый, чисто-раціоналистическій взглядъ на религію и ея происхожденіе въ родѣ человѣческомъ настолько легкомысленъ и поверхностенъ, что объ немъ можно было бы даже и совсѣмъ не упоминать, какъ о подлежащемъ забвенію для серьезной науки,—тѣмъ болѣе, что его научную несостоятельность, какъ увидимъ ниже, вполнѣ ясно видѣли и основательно раскрыли многіе древніе, даже языческіе мыслители, подвергавшіе его критикѣ какъ съ исторической, такъ и съ психологической стороны. Но не слѣдуетъ оставлять безъ вниманія особенностей нашего „смутнаго" и безпринципнаго времени, когда, „за неимѣніемъ ничего лучшаго", нерѣдко придается серьезное значеніе и тому, что, по своей негодности и научной несостоятельности, было брошено уже до-христіанскими языческими мыслителями. Какъ ни странно это, но мы увидимъ ниже, что „политико-государственную гипотезу" о происхожденіи религіи усвояли и усвояютъ не только многіе западно-европейскіе писатели, но даже и правительства.

Кого же мы должны признать первымъ виновникомъ этой раціоналистической гипотезы? Какъ свидѣтельствуетъ исторія развитія философской мысли, уже за пять вѣковъ до Р. Х.

среди древне-языческихъ философовъ, извѣстныхъ подъ именемъ *софистовъ*, пользовалось особенною популярностію мнѣніе, что религія или—точнѣе—вѣра въ боговъ была вымышлена древними народоправителями и законодателями. Въ частности греческіе писатели увѣряютъ, что именно *Критій*—древній философъ, ораторъ и поэтъ, отъ котораго до насъ дошло нѣсколько отрывковъ изъ его элегіи [1]), но который болѣе извѣстенъ какъ одинъ изъ тридцати аѳинскихъ тирановъ, въ 403 г. до Р. Х. павшій въ сраженіи съ Ѳразивуломъ,—первый высказалъ такое мнѣніе и считалъ его вполнѣ достаточнымъ для разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. *Секстъ Эмпирикъ* причисляетъ его къ классу атеистовъ наравнѣ съ *Эвгемеромъ*, *Діагоромъ*, *Продикомъ* и *Ѳеодоромъ*. По словамъ этого древне-греческаго скептика, именно *Критій* высказалъ предположеніе, что древніе законодатели выдумали сверхъестественнаго надзирателя надъ всѣми человѣческими добродѣтелями и пороками, дабы изъ страха предъ божественнымъ наказаніемъ никто и тайно не совершалъ несправедливости. Вотъ подлинныя слова *Критія*. (Сожалѣемъ, что ученіе Критія о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, изложенное стихами, мы должны приводить здѣсь въ простомъ прозаическомъ переводѣ). „Было нѣкогда время, когда жизнь людей не управлялась правилами и была дикою, когда насиліе было закономъ, когда преступника не устрашало наказаніе, а добродѣтельнаго не чтили наградой. Потомъ они (законодатели) измыслили законы для наказанія преступниковъ, дабы справедливость стала правительницею человѣчества, а несправедливость была подавлена, дабы тотъ, кто согрѣшалъ, былъ подвергаемъ наказанію. Но такъ какъ законы карали вообще только явный порокъ, и такъ какъ теперь стали грѣшить еще болѣе скрытно, то какой-то разумный и благомыслящій человѣкъ рѣшился измыслить пугало, которое подавляло бы у народа тайныя преступленія, даже каждую преступную мысль, каждое гнилое слово. И вотъ онъ выдумалъ

[1]) Sextus, Math. IX, § 54; срв. Ders. Pyrrh. III, 218; Plut. De Superestit. XIII, 171. Нѣкоторые, вирочемъ приписываютъ эти стихи *Эврипиду* въ его „*Сизифѣ*“.

божество, высшій духъ, жизнь котораго никогда не увядаетъ, который все видитъ, и слышитъ, и знаетъ, обо всемъ заботится. Никакое слово смертнаго никогда не можетъ уйти отъ его уха, никакое дѣйствіе никогда не можетъ быть сокрыто отъ его глазъ! Даже самое сокровеннѣйшее уединеніе не можетъ остаться у тебя недоступнымъ для его взора! Въ такихъ словахъ этотъ мужъ распространялъ свое новое ученіе и овладѣвалъ умами своихъ согражданъ. А для того, чтобы произвести на человѣчество еще болѣе глубокое впечатлѣніе, онъ училъ: боги живутъ тамъ, откуда для смертныхъ приходятъ многіе ужасы и такъ много вреднаго—для человѣческаго рода,—въ горныхъ странахъ, гдѣ онъ видитъ ниспадающую молнію, гдѣ онъ слышитъ страшные раскаты грома, гдѣ сводъ неба усѣянъ прекрасными звѣздами,—величественное, превосходное дѣло величайшаго художника—времени!... гдѣ чудно движется солнечный шаръ и дождь ниспадаетъ на землю. Такъ онъ привелъ смертныхъ въ страхъ и затѣмъ по мѣстамъ онъ посвятилъ безсмертнымъ храмы, какіе приличествовали ихъ достоинству. Такъ закономъ онъ умертвилъ порокъ". Добавивъ къ сказанному еще нѣсколько словъ, говоритъ *Секстъ Эмпирикъ*, *Критій* заключаетъ: „Такъ, мнѣ кажется, первоначально одинъ человѣкъ убѣдилъ остальныхъ, что существуютъ боги".

Это мнѣніе *Критія* о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ,—какъ сказали мы выше,—въ древне-классическомъ мірѣ пользовалось большою популярностію и было весьма распространеннымъ. По словамъ вышеуказаннаго скептическаго философа, *Секста Эмпирика*, его защищали не только философы математики, но и философы догматики. Поэтому и самъ *Секстъ* часто касается его въ своихъ (11-ти) книгахъ. Такъ мы встрѣчаемъ у него въ книгѣ „Противъ математиковъ" (IX, § 14—16) еще слѣдующее: „Нѣкоторые утверждаютъ, что первые повелители людей и изобрѣтатели удобствъ человѣческой жизни, какъ умные мужи, высказали предположеніе, будто существуютъ боги, и выдумали баснословную нелѣпость о подземномъ мірѣ. Въ древнѣйшія времена жизнь людей

была дикою и безъ правилъ; было время, когда, какъ говоритъ *Орфей*,

„Человѣкъ пожиралъ человѣка,
„Когда болѣе сильный приготовлялъ себѣ пищу изъ болѣе слабаго".

Чтобы прекратить несправедливости, они прежде всего изобрѣли законы для наказанія *явныхъ* несправедливостей. Затѣмъ они измыслили также и божества—надзирателей за всѣми человѣческими пороками и добродѣтелями, дабы люди не дерзали совершать несправедливости даже и *тайно*, въ убѣжденіи, что

„Облеченные воздухомъ боги проникаютъ на землю,
„Видятъ и добродѣтель, и всякое зло".

Эту гипотезу, по общему отзыву древне-греческихъ писателей, въ особенности высоко цѣнили мыслители, извѣстные подъ именемъ *софистовъ*. Они много работали надъ нею и старались обосновать ее не только философскими, но и мнимо-историческими доводами. Впрочемъ, основная мысль *Критія* всегда была удерживаема даже и софистами позднѣйшаго времени. Извѣстный историкъ развитія философской мысли, нѣмецкій ученый *Целлеръ*, обобщая отдѣльныя мнѣнія различныхъ древне-греческихъ софистовъ, излагаетъ ихъ ученіе о происхожденіи религіи въ такомъ видѣ [1]). Первоначально люди жили какъ животныя, безъ всякихъ законовъ и правильнаго устройства ихъ общественной жизни; впослѣдствіи изъ ряда обыкновенныхъ людей стали мало-по-малу выдвигаться болѣе умные и болѣе энергичные, которые начали дѣйствовать въ качествѣ вожаковъ, народоправителей, царей и законодателей. Для обезпеченія своихъ правъ и для болѣе точнаго опредѣленія обязанностей своихъ подданныхъ, съ другой стороны—для защи-

[1]) *E. Zeller's* Die Philosophie der Griechen. Th. 1. Leipzig. 1869. стр. 925—926. Соч. *В. Д. Кудрявцева* т. II, 1892. В. 1. стр. 93—94. *Рождественскаго.* Христ. Апологетика, I, стр. 182. Fr. *Hettinger*, Fundamental—Theologie, 1888, стр. 95. *H. Voigt*, Fundamentaldogmatik, 1874. стр. 84—85. *Августинъ*, Руководство къ Основному Богословію 1887. стр. 16. *Schanz*, Apologie des Christ Th. 1. 1887 стр. 60. *Rauwenhoff*, Religionsphilosophie, 1894. стр. 30. *P. Hake.* Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft, Th. 1. 1875. стр. 57 и др.

ты однихъ отъ насилія и несправедливости со стороны другихъ, они издавали законы. Но своего собственнаго авторитета они не считали достаточнымъ для того, чтобы сообщить изданнымъ законамъ надлежащую силу и обязательность. Кромѣ того, они видѣли, что ихъ законы могутъ пресѣкать и предотвращать только явныя преступленія. По этой-то причинѣ какой-то умный и изобрѣтательный политикъ пришелъ къ мысли—отдать народные законы подъ защиту болѣе высокаго авторитета, который былъ-бы въ состояніи карать и тайныя нарушенія справедливости. И вотъ онъ началъ разсказывать всѣмъ, что существуютъ невидимые боги, которые всемогущи, справедливы, безсмертны, и видятъ сокровенное; а чтобы увеличить страхъ предъ ними, онъ назвалъ ихъ мѣстопребываніемъ небо, откуда они могутъ преслѣдовать нарушителей справедливости не только въ этой жизни, но и за гробомъ. Такимъ образомъ народоправителями и законодателями было измышлено ученіе не только о существованіи боговъ, но и о личномъ безсмертіи человѣка. Въ подтвержденіе своего мнѣнія о происхожденіи религіи въ человѣческомъ родѣ софисты ссылались обыкновенно на разнообразіе народныхъ религіозныхъ вѣрованій. Еслибы вѣра въ боговъ коренилась въ самой духовной природѣ человѣка, говорили они, то всѣ должны были бы почитать однихъ и тѣхъ же боговъ; но различіе представленія о богахъ лучше всего будтобы доказываетъ, что почитаніе ихъ обязано своимъ происхожденіемъ вымыслу различныхъ лицъ—народоправителей и законодателей.

Какъ широко въ древне-греческомъ мірѣ было распространено мнѣніе софистовъ о происхожденіи религіи, видно изъ того, что оно повторяется даже и у Платона, у котораго мы читаемъ, между прочимъ, слѣдующее: „боговъ, о блаженный мужъ, утверждаетъ не сама природа; нѣтъ! они установлены единственно образованіемъ и законами. Отсюда-то и происходитъ, что каждая страна, каждый народъ имѣютъ своихъ боговъ, смотря по различію дарованій и способностей тѣхъ, которые издавали гражданскіе законы“.

Тѣмъ не менѣе не смотря на то, что „политико государственная“ гипотеза софистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ

человѣческомъ пользовалась большою популярностію и распространеніемъ, она не могла удовлетворить многихъ мыслителей даже и до-христіанскаго времени. Ею, напр., былъ недоволенъ уже *Цицеронъ*. По его мнѣнію [1]), совершенно не понимали смысла и значенія религіи, даже „уничтожали всякую религію тѣ, которые утверждаютъ, что все ученіе о безсмертныхъ богахъ было измышлено мудрыми мужами ради государства, чтобы религія побудила къ исполненію обязанностей тѣхъ, у которыхъ не можетъ сдѣлать этого разумъ".

Не могъ признать удовлетворительною „политико-государственную" гипотезу софистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ и древне-греческій скептикъ *Секстъ Эмпирикъ*. Вотъ что мы читаемъ у него по этому поводу (Math. IX, §§ 30—33): „Тѣ, которые думаютъ, что понятіе о богахъ людямъ первоначально навязали древніе законодатели и мудрые мужи, повидимому, не обращаютъ вниманія на самый существенный пунктъ въ вопросѣ, ибо вопросъ состоитъ въ слѣдующемъ: что́ первоначально побудило людей вѣровать въ боговъ? Отъ этого вопроса они уклоняются и говорятъ, что первоначально это понятіе было вложено въ людей нѣкоторыми законодателями; они не замѣчаютъ, что они неудачно напередъ утверждаютъ то, что именно и должно было сначала разъяснить. Ибо ихъ всегда снова можно было бы спросить: а какимъ же образомъ тѣ законодатели пришли къ понятію о богахъ, которому бы ихъ сначала никто не научилъ? Кромѣ того, всѣ люди имѣютъ понятія о богахъ, только неодинаковыя: персы, напр., почитаютъ огонь, египтяне—воду, а другіе—опять нѣчто иное. Но было бы весьма невѣроятнымъ—признать, что всѣ люди одновременно были собраны законодателями въ одно мѣсто для того, чтобы получить наставленіе о богахъ, ибо первоначально народы были несмѣшаны и незнакомы другъ съ другомъ, и корабль аргонавтовъ, насколько мы знаемъ изъ исторіи, былъ первымъ. „Хорошо!" можетъ кто-либо сказать,—„однако уже раньше всего этого законодатели и правители отдѣльныхъ народовъ изобрѣли это понятіе, а потому одинъ народъ и чтитъ этихъ, а другой—тѣхъ боговъ".

[1]) De natura deorum, I, c. 42.

Но это также глупо: ибо всѣ люди имѣютъ опредѣленныя, напередъ образованныя понятія о Богѣ, по которымъ Онъ есть существо блаженное, неизмѣняемое, вседовольное, свободное отъ всякаго зла. Но было бы совершенно неразумно признавать, что всѣ пришли къ мысли объ однихъ и тѣхъ же божескихъ свойствахъ, не будучи къ тому одновременно побуждаемы самою природою. Такимъ образомъ не чрезъ законодательство люди научены тому, что существуютъ боги".

Изъ христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ болѣе всего, *повидимому*, поддерживаетъ разсматриваемую гипотезу древнегреческихъ софистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ извѣстный противникъ язычества и ревностный апологетъ ученія Божественнаго откровенія—*Лактанцій*. Таковыми находятъ его разсужденія о Нумѣ, Миносѣ и Фаунѣ. „Тотъ, кто началъ вводить въ Римѣ нелѣпыя суевѣрія,—говоритъ онъ,—былъ *Нума Помпилій*, второй его царь, который, нашедши людей грубыхъ, способныхъ къ принятію всякаго рода впечатлѣній, воспользовался такимъ ихъ расположеніемъ, чтобы внушить имъ все то, что хотѣлъ онъ между ними ввести *касательно богослуженія*. А дабы придать тому болѣе авторитета и успѣшности, онъ притворился, будто бы нѣкая нимфа Эгерія открываетъ ему высокія мистеріи въ разговорахъ своихъ съ нимъ въ ночное время.... Онъ подражалъ въ этомъ случаѣ *Миносу*, который, желая законамъ своимъ придать болѣе уваженія, разгласилъ, что Юпитеръ преподавалъ ему ихъ въ священной своей пещерѣ, гдѣ проводилъ онъ многіе часы въ бесѣдахъ съ нимъ, дабы люди научились повиноваться не только изъ страха, но и по религіозному побужденію. Нетрудно было Нумѣ воспользоваться легковѣріемъ простыхъ пастуховъ, составлявшихъ тогда большую часть его подданныхъ. Онъ учредилъ верховнаго жреца, жрецовъ Юпитеровыхъ, Салійскихъ и авгуровъ; сочинилъ генеалогію боговъ, составилъ изъ нихъ различныя вѣтви и особыя свойства".

Изъ этого отрывка видно, что *Лактанцій* приписывалъ Нумѣ Помпилію установленіе религіознаго культа въ Римѣ и института жрецовъ, т. е., что, по его мнѣнію, Нума внушилъ

своимъ подданнымъ „все то, что онъ хотѣлъ ввести у нихъ *касательно богослуженія*“. Кромѣ того, на основаніи сказаннаго *Лактанціемъ* можно сдѣлать заключеніе, что нѣкоторые законодатели отдавали свои законы подъ охрану боговъ, въ бытіе которыхъ народъ уже вѣровалъ раньше (такъ поступилъ Миносъ). Но *объ измышленіи самой религіи* Лактанцій ничего не говоритъ,—и едва-ли можно указать болѣе непримиримаго противника „политико-государственной“ гипотезы софистовъ о происхожденіи религіи, чѣмъ какимъ былъ Лактанцій. Онъ находилъ эту гипотезу легкомысленною и научно совершенно несостоятельною. „Ничего не можетъ быть лживѣе,—утверждалъ онъ,—какъ мысль тѣхъ людей, которые думаютъ, что религія выдумана одними только политиками съ тою цѣлію, чтобы такимъ образомъ воспрепятствовать невѣждамъ предаваться всякаго рода злодѣяніямъ. Если-бы это было такъ, то древніе мудрецы ввели бы насъ въ обманъ. А если-бы они имѣли намѣреніе обмануть насъ и изобрѣли религію для того только, чтобы вовлечь въ заблужденіе родъ человѣческій, то они не были бы мудрецами, потому что мудрость несовмѣстима съ обманомъ. Но допустимъ, что, будучи обманщиками, они были въ то-же время и мудрецами; какимъ образомъ они могли распространить свою ложь такъ ловко и такъ успѣшно, что могли уловить въ свои сѣти не только невѣждъ, но Платона, Пиѳагора, Зенона, Аристотеля, и ввести въ заблужденіе такихъ просвѣщенныхъ людей, какими были эти главные представители главнѣйшихъ философскихъ школъ?“.

Тѣмъ не менѣе эта „политико-государственная“ гипотеза древне-греческихъ софистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, не смотря на всю свою очевидную безосновательность, продолжала находить своихъ защитниковъ и во все послѣдующее время, не исключая совершенно даже и настоящаго. Среди западно-европейскихъ философствующихъ мыслителей особенно энергично поддерживалъ ее англійскій политикъ и деистъ XVIII вѣка, *Болингброкъ*, бывшій министромъ иностранныхъ дѣлъ въ Англіи, а потомъ даже премьеромъ, легко торговавшій своими какъ религіозно-философскими, такъ и политическими убѣжденіями (Утрехтскій миръ, бѣгство

во Францію къ претенденту на англійскій престолъ Іакову III и т. п.) [1]). Впрочемъ, мнѣніе Болингброка о происхожденіи религіи въ большей или меньшей степени раздѣляли почти всѣ англійскіе деисты [2]), нѣмецкіе и французскіе атеисты и матеріалисты, Вольтеръ, Д'Алямберъ, Руссо, и имъ подобные. Насколько въ христіанской Европѣ въ самомъ концѣ XVIII вѣка было распространено мнѣніе, что религія изобрѣтена первыми политиками и государственными законодателями, объ этомъ можно судить по декрету отъ 10-го ноября 1793 года, коимъ французское правительство объявляло объ уничтоженіи религіи во Франціи: „*Всѣ* религіи (было сказано въ этомъ декретѣ) введены различными законодателями, чтобы посредствомъ ихъ управлять народами; религіи необходимы только тогда, когда основанія правительственнаго искусства еще недовольно тверды; наше правительство не нуждается въ подобной опорѣ" [3]). Мнѣніе это о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, къ сожалѣнію, людьми невѣрующими и атеистами нерѣдко высказывается еще и въ наше время...

Въ доказательство вѣрности изложеннаго ученія о сущности и происхожденіи религіи его защитники, по примѣру англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ, обыкновенно приводятъ слѣдующія основанія: а) важное значеніе религіи для государственной жизни, б) историческіе факты подчиненія религіи государству и ея служенія интересамъ государственнаго управленія и поддержанію порядка въ государственной жизни и в) указаніе самихъ древнихъ народоправителей и законодателей на мнимо-божественное происхожденіе изданныхъ ими законовъ и теократическій строй древнихъ государствъ.

---

[1]) Ученіе Болингброка о происхожденіи религіи, вполнѣ согласное съ разсматриваемою гипотезою, подробно излагаетъ *Лехлеръ* „Geschichte des englischen Deismus", 1841, стр. 400 и слѣд. Мы не приводимъ его здѣсь, чтобы не повторять сказаннаго уже.

[2]) *Гоббесъ* особенно усиленно защищаетъ эту гипотезу въ своемъ „Leviathan, or the Matter, Forme and. Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civill. Lond 1651. стр. 57. Въ латинскомъ переводѣ это сочиненіе помѣщено въ *Opera omnia*, 1668 г., въ Амстердамѣ, т. 12, стр. 54—57.

[3]) Срв. Соч. В. В. Кудрявцева т. II вып. 1. стр. 93.

Разсматривая эти „основанія“, мы не можемъ однако-же признать ихъ достаточными для того, чтобы ими оправдывать выше изложенную „политико-государственную“ гипотезу древнегреческихъ софистовъ и многихъ западно-европейскихъ раціоналистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

а) Совершенно вѣрно, что религія имѣетъ весьма важное и ничѣмъ незамѣнимое значеніе для устройства, порядка и правильнаго развитія народно-государственной жизни. Эту истину сознавали какъ древніе, такъ и новѣйшіе мыслители, какъ защитники разсматриваемой гипотезы, такъ и ея противники. У *Лактанція*, напр., мы читаемъ [1]): „Еслибы мы лишены были религіи и правосудія, то подверглись бы такому ослѣпленію и жестокости, какихъ и звѣри не имѣютъ, ибо, вмѣсто того, что они щадятъ родъ свой, человѣкъ, освободясь отъ боязни верховной власти, конечно, не пощадилъ бы ничего и былъ бы свирѣпѣе и жесточе самыхъ хищныхъ звѣрей въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ могъ бы скрыться отъ правосудія и отъ строгости предписываемыхъ законами казней. Такимъ образомъ, одинъ только страхъ къ Богу охраняетъ гражданское общество и человѣческую жизнь“. Важное значеніе религіи для государственной и общественной жизни признаютъ даже многіе безбожники, богохульники и ненавистники религіи. Извѣстна фраза *Вольтера*, повторенная затѣмъ и *Робеспьеромъ*: „еслибы Бога не было, то Его нужно было бы выдумать“. Тѣмъ не менѣе важное значеніе религіи для государственной жизни, само по себѣ, вовсе не даетъ никакого основанія для предположенія, что религія и дѣйствительно *выдумана* въ политическихъ цѣляхъ. Такого заключенія не допускаетъ и здравая логика. Религія имѣетъ весьма важное, даже исключительное значеніе также и для жизни семейной: только супруги благочестивые, вѣрующіе, религіозные и боящіеся Бога могутъ устроить счастливо свою жизнь, насколько счастіе возможно на нашей грѣшной землѣ. Религія имѣетъ весьма важное, незамѣнимое значеніе и для личной жизни каждаго отдѣльнаго человѣка: она подавляетъ въ немъ тѣ бурныя эгоистическія страсти и похоти, которыя мучатъ, терзаютъ, гнетутъ человѣка, не даютъ

[1]) De ira dei 12; по русскому переводу Карнеева ч. II. стр. 239.

ему никогда покоя и дѣлаютъ его по истинѣ самымъ несчастнѣйшимъ существомъ на землѣ. Но все это показываетъ только, что религія вообще есть великая, могущественная и благотворная для человѣчества сила,—и ничего болѣе. Никакого другого вывода дѣлать нельзя. Быть полезнымъ или имѣть важное значеніе для чего либо не то же, что быть дѣломъ вымысла. Врожденный человѣку нравственный законъ и присущее человѣку стремленіе къ познанію истины также имѣютъ весьма важное значеніе для жизни общественной и государственной; но значитъ ли отсюда, что и нравственный законъ и стремленіе людей къ истинѣ измышлены народоправителями и законодателями въ политическихъ цѣляхъ, въ виду именно ихъ важнаго значенія для народной жизни? Важное значеніе для человѣка и цѣлыхъ обществъ имѣютъ такъ называемые инстинкты, какъ, напр., инстинктъ самосохраненія или инстинктъ сохраненія рода; но инстинкты эти не измышлены народоправителями и законодателями, а они присущи самой природѣ человѣческой. Въ области физической природы весьма важное значеніе имѣетъ свѣтъ солнца и солнечная теплота; но значитъ ли это, что свѣтъ солнца и теплота только измышлены кѣмъ либо ради той пользы, которую они приносятъ жизни всей внѣшней природы? Здѣсь самъ атеизмъ, отмѣчая тотъ многозначительный фактъ, что религія есть основаніе соціальной жизни и государственнаго благоустройства, тѣмъ самымъ утверждаетъ, конечно, и истинность религіи, ибо погрѣшность, вымыслъ или обманъ не могутъ обусловливать прочнаго существованія ни общества, ни государства; благополучіе человѣческихъ семействъ, народовъ и государствъ не созидается на пустой иллюзіи.

б) Второй пунктъ, на который ссылаются раціоналисты, защищающіе „политико-государственную“ гипотезу о происхожденіи религіи, находится въ тѣсной связи съ первымъ. Если религія вообще имѣетъ важное значеніе для общественной и государственной жизни, то понятно, что исторія можетъ указать много фактовъ „подчиненія религіи государству“ въ смыслѣ ея служенія интересамъ государственнаго управленія и поддержанія порядка въ государственной жизни. Но здѣсь мы

должны нѣсколько оговориться по крайней мѣрѣ въ отношеніи того, что касается религіи истинной—богооткровенной. Истинная религія всегда содѣйствуетъ благосостоянію, развитію умственныхъ и нравственныхъ силъ, наукамъ и просвѣщенію, миру и благоденствію государства, которое усвоило ея божественныя начала и ими руководствуется въ достиженіи своей прямой цѣли. Но государство не можетъ расчитывать на содѣйствіе со стороны истинной религіи тогда, когда оно само уклоняется отъ цѣли, предуказанной ему Божественнымъ Промысломъ, и принимаетъ теченіе враждебное ученію Божественнаго Откровенія. Въ доказательство этого можно привести множество примѣровъ даже изъ ветхозавѣтной исторіи. Исторія христіанской церкви также свидѣтельствуетъ ясно, что не всякая религія бываетъ полезною для государства и не со всякимъ государствомъ можетъ мириться истинная, богооткровенная религія и не всегда можетъ поддерживать его. Какъ извѣстно, христіанская религія не только не оказывала поддержки грекоримскому *языческому* государству, но она именно и разрушила его своею проповѣдію ученія, непримиримаго съ язычествомъ. Изъ исторіи мы видимъ, что государства могли подчинять себѣ не религію, а лишь недостойныхъ представителей ея и то—временно и даже не къ благу самаго государства. Но гораздо больше можно указать фактовъ, что народоправители руководствовались религіею и въ ней находили для себя опору для благоустроенія своихъ государствъ.

в) Такимъ образомъ, въ исторіи мы не можемъ найти достаточныхъ основаній для того, чтобы признать правдоподобною „политико-государственную“ гипотезу о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Правда, какъ мы видѣли, намъ указываютъ на нѣкоторыхъ древнихъ законодателей, напр., Зороастра, Миноса, Нуму Помпилія и др., которые источникомъ своихъ законовъ и постановленій называли божественное откровеніе или поставляли ихъ подъ защиту и покровительство высшихъ, внѣмірныхъ, божескихъ существъ, вслѣдствіе чего у всѣхъ народовъ древняго міра первоначальная форма правленія носила будто-бы теократическій характеръ. Въ частности,—Зороастръ возвѣстилъ людямъ непосредственно

будто-бы открытую ему волю Агуры-Мацды (Ормузда), Миносъ II, который былъ, по миѳическому сказанію грековъ, внукомъ миѳическаго критскаго царя Миноса I, сына Зевса и Европы, ставшаго послѣ смерти однимъ изъ трехъ судей подземнаго міра, далъ критянамъ законы, полученные-де имъ отъ бога дѣда; Нума Помпилій, по народному сказанію, второй царь древняго Рима (715—672 до Р. Х.) объявилъ, что изданные имъ законы были внушены ему нимфою Эгеріею; Моисей далъ еврейскому народу законъ Іеговы. Солонъ, Ликургъ и другіе также полагали религію въ основу своихъ законодательствъ и введеннаго ими государственнаго устройства. По ихъ узаконеніямъ отрицаніе признанныхъ государствомъ боговъ считалось преступленіемъ противъ самыхъ государственныхъ законовъ. Но нѣтъ никакой нужды приводить особыя доказательства того, что упомянутые законодатели не измышляли религій для огражденія и охраненія законовъ, ибо изъ ихъ собственныхъ словъ видно, что религіи существовали раньше ихъ и что люди вѣровали въ своихъ боговъ раньше, чѣмъ законодатели явились къ нимъ съ своими законами. Каждый народоправитель уже находилъ у своего народа опредѣленную религію существовавшую съ незапамятныхъ временъ. Иначе—какъ было бы возможно, чтобы законодатель пользовался религіею какъ средствомъ для охраненія и точнаго исполненія законовъ? Нашедъ религію уже существовавшею издавна, народоправители лишь усматривали въ ней ту могущественную силу, которая была въ состояніи сдерживать народныя страсти, и потому ставили себя и свои законы подъ ея охрану и защиту. „Такъ какъ религіозныя вѣрованія, по справедливому замѣчанію *В. Д. Кудрявцева* [1]), были уже существенно связаны съ общественнымъ бытомъ племенъ, то и законодатели не могли не пользоваться вліяніемъ религіи для утвержденія своихъ постановленій“. Они пользовались имъ для благоустроенія государственной жизни народовъ точно такъ же, какъ пользовались они присущимъ человѣку влеченіемъ къ добру и справедливости, народнымъ чувствомъ любви къ отечеству, чувствомъ чести и самосознанія, видя въ нихъ опору твердаго и

[1]) Стр. 95. Тоже и у Шанца I, стр. 60.

продолжительнаго гражданскаго порядка. И какъ возможно допустить, чтобы *всѣ* древніе законодатели у *всѣхъ* народовъ, какъ бы сговорившись между собою, стали измышлять *различныя* религіи для охраненія своихъ законовъ?

Защитники „политико-государственной“ гипотезы о происхожденіи религіи утверждаютъ совершенно несправедливо, будтобы государственное или общественное устройство у всѣхъ первобытныхъ народовъ носило *теократическій* характеръ. Противъ такого утвержденія со всею рѣшительностію говоритъ исторія Китая, Греціи и Рима, равно какъ и жизнь многихъ дикарей нашего времени, о которыхъ намъ разсказываютъ путешественники и миссіонеры. Замѣчательно, что указанное мнѣніе высказываютъ часто тѣ именно атеистически настроенные мыслители (напр. Бюхнеръ и Геккель), которые отвергаютъ неподлежащій сомнѣнію фактъ всеобщности религіи и въ подтвержденіе этого называютъ даже нѣкоторыхъ дикарей, которые будто-бы не имѣютъ совершенно никакого представленія о Божествѣ, но подчиняются извѣстному порядку общественной жизни!...

Наконецъ, нельзя не согласиться съ совершенно справедливымъ замѣчаніемъ *Секста Эмпирика*, что „политико-государственная“ гипотеза о происхожденіи религіи не можетъ быть признана удовлетворительною уже потому, что она собственно говоря, даже и не касается вопроса о происхожденіи религіи. Ибо естественно спросить: а какимъ образомъ сами законодатели пришли къ мысли о бытіи Божества? откуда у нихъ явилась Его идея? На этотъ вопросъ разсматриваемая гипотеза отвѣта не даетъ.

Неосновательнымъ оказывается и *другой видъ* „политико-государственной“ гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, по которому предполагается, что религія обязана своимъ происхожденіемъ и распространеніемъ среди всего человѣчества выдумкѣ, обману и своекорыстнымъ измышленіямъ жрецовъ [1]). Поводомъ къ такому предположенію послу-

[1]) Изъ западно-европейскихъ мыслителей это предположеніе о происхожденіи религіи высказалъ и энергично защищалъ въ числѣ другихъ англійскій деистъ *Болингброкъ*. Онъ прямо утверждалъ, что религія есть дѣло *обмана* (craft) жре-

жили тѣ злоупотребленія въ видѣ обмана и выдумокъ, которыя съ корыстными цѣлями были допускаемы языческими жрецами. Но гдѣ не возможны злоупотребленія? Гдѣ дѣйствуютъ страсти, тамъ всегда будутъ и злоупотребленія. Охотно допускаемъ возможность вымысловъ, обмана и другого рода злоупотребленій въ области религіи не только языческой, но и христіанской. Дурные люди вездѣ найдутся! И можно ли не возмущаться, когда намъ показываютъ, напр., какъ это было въ нѣкоторыхъ католическихъ монастыряхъ,—часть бороды Ноя или перо архангела Гавріила? Но отъ существованія злоупотребленій въ области религіозныхъ вѣрованій нельзя еще заключать къ тому, что и самая религія обязана злоупотребленіямъ своимъ происхожденіемъ. Скорѣе,—должно дѣлать совершенно противоположное заключеніе, ибо всякое злоупотребленіе ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что уже гораздо раньше его существовало то, чѣмъ злоупотребляютъ и что̀ преступно эксплоатируютъ. Если бы у людей не было отъ природы внутренней религіозной потребности, настойчиво ищущей для себя удовлетворенія, то не были бы мыслимы никакія злоупотребленія на этой почвѣ. Кромѣ того, злоупотребленія въ области религіи если и бываютъ, то они всегда носятъ на себѣ характеръ случайный и временный, такъ какъ они могутъ касаться только внѣшней, объективной стороны, но никакъ не внутренней или субъективной.

Если мы обратимся къ исторіи, то мы увидимъ, что она прямо свидѣтельствуетъ *противъ* разсматриваемаго предположенія о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Несомнѣнно, что у первобытныхъ народовъ религія существовала раньше жрецовъ. „Вліятельнѣйшая каста жрецовъ—браманы, закабалившіе индійцевъ въ безпримѣрное религіозное раб-

---

цовъ. Призваніе жрецовъ, утверждалъ онъ, требовало того, чтобы поддерживать вѣру въ старыя выдумки и изобрѣтать столько новыхъ, сколько ихъ нужно было для дальнѣйшаго распространенія этого обмана.—Подробнѣе у Лехлера стр. 402 и слѣд. Здѣсь же излагается и ученіе *Герберта, Шарля, Блонта* и др. тожественное съ ученіемъ Болингброка. Стр. 45, 117—122 и слѣд. По убѣжденію *Блонта,* „языческая религія вмѣстѣ съ ея жертвами есть ни что иное, какъ измышленіе самолюбивыхъ, плутоватыхъ жрецовъ, съ которыми совмѣстно дѣйствовало и гражданское правительство, чтобы пріучить къ этой религіи и народъ“.

ство, говоритъ *Шанцъ*, всегда ссылались уже на Веды, каноническія книги, на религію". Изъ библіи мы также знаемъ, что у евреевъ, до Моисея, жрецовъ и священниковъ не было. Древніе патріархи сами приносятъ жертвы Іеговѣ. У еврейскаго народа жреческое сословіе является уже тогда, когда этотъ народъ былъ освобожденъ отъ ига египетскаго, получилъ законы, сталъ народомъ самостоятельнымъ, съ извѣстнымъ устройствомъ своей общественной жизни. То же самое нужно сказать и обо всѣхъ другихъ древнихъ народахъ. Первоначально обязанности жреца повсюду исполняетъ отецъ семейства или старшій въ родѣ; онъ возноситъ молитвы, онъ же совершаетъ и жертвоприношенія. Только съ развитіемъ общественной жизни народовъ, съ установленіемъ опредѣленнаго религіознаго культа, какъ общественнаго богослуженія, у древнихъ народовъ начинаютъ появляться жрецы. Многіе путешественники разсказываютъ, что еще и въ настоящее время у многихъ африканскихъ и австралійскихъ дикарей нѣтъ жрецовъ, хотя дикари эти имѣютъ уже опредѣленныя религіозныя представленія и вѣрованія, такъ или иначе выражаютъ свое религіозное настроеніе и хранятъ многія религіозныя преданія, достойныя того, чтобы быть предметомъ серьезнаго изученія. Ясно, что религія гораздо древнѣе жрецовъ. А если такъ, то и на основаніи свидѣтельства исторіи нужно сдѣлать заключеніе совершенно противоположное тому, какое дѣлаютъ защитники разбираемой гипотезы: не жрецы выдумали религію какъ потребность человѣческаго духа, а религія создала институтъ жрецовъ. Жрецы, поэты и художники могли создать только языческую миѳологію, могли усложнить религіозный культъ, ввести въ обычай различныя религіозныя церемоніи, учредить оракуловъ—и только. Но миѳологія и религія—далеко не одно и то же.

Далѣе,—разсматриваемая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ оказывается несостоятельною и сама въ себѣ. По мнѣнію ея защитниковъ, поводомъ къ измышленію религіи для жрецовъ служило ихъ эгоистическое стремленіе къ пользѣ, выгодѣ, удобствамъ жизни. Корыстолюбіе, властолюбіе и честолюбіе жрецовъ—вотъ что будто бы создало религію и рас-

пространило ее среди всѣхъ народовъ, обитающихъ на земномъ шарѣ. Но такому предположенію противорѣчатъ тѣ основныя требованія, которыя предъявляетъ *каждая* религія къ своимъ жрецамъ и служителямъ. *Каждая* религія требуетъ личныхъ жертвъ и жертвъ тяжелыхъ отъ своихъ жрецовъ; она требуетъ отъ нихъ подвиговъ покаянія, лишеній, воздержанія, постовъ, самоограниченія. Отъ жреца религія требуетъ всегда большихъ жертвъ, чѣмъ отъ простого мірянина. И тотъ жрецъ признается болѣе достойнымъ своего служенія и сана, который во имя своей религіи несетъ болѣе тяжкія лишенія и жертвы. Вспомнимъ только о религіозныхъ самоистязаніяхъ индійскихъ факировъ или о тяжелыхъ и дивныхъ подвигахъ христіанскихъ аскетовъ и отшельниковъ! Ясно, что слишкомъ легкомысленно думать, будто бы отдѣльныя лица, по своекорыстнымъ побужденіямъ, могли измышлять то, что прежде всего отъ нихъ самихъ требуетъ ограниченій и лишеній, чуждыхъ всякаго своекорыстнаго характера. Прекрасное разсужденіе по этому поводу мы встрѣчаемъ у *В. Д. Кудрявцева.* „Не значитъ ли быть крайне одностороннимъ и несправедливымъ къ достоинству человѣка, производя такое многозначительное и всеобщее явленіе въ человѣчествѣ, какъ религія, изъ такого мелкаго и мутнаго источника, какъ эгоизмъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ или сословій, напр., жрецовъ? Исторія религій у всѣхъ народовъ ясно показываетъ намъ, что жрецы не были только эксплотаторами въ свою пользу религіозныхъ убѣжденій народа, и что въ области этихъ убѣжденій было много такого, что не представляло ни малѣйшаго практическаго интереса для жрецовъ и никакъ не могло быть употреблено ими въ свою пользу. Не вездѣ жреческое сословіе представляется намъ богатымъ, сильнымъ, вліятельнымъ, пользующимся въ своихъ эгоистическихъ интересахъ мнимыми благами, доставляемыми религіею. Напротивъ, мы находимъ, что жрецы добровольно принимаютъ на себя многія ограниченія и лишенія, предписываемыя религіею,—лишенія, которыя не были обязательны для другихъ людей; что благами жизни они наслаждаются и почитаютъ себя наслаждаться въ правѣ меньше, чѣмъ не жрецы; обѣты воздержанія, посты, продолжительныя молитвы,

самоистязанія, аскетическая жизнь, исполненіе многочисленныхъ и тяжкихъ часто обрядовыхъ постановленій,—все это почитается преимущественною обязанностію жреческаго сословія во всѣхъ почти религіяхъ; у всѣхъ народовъ господствуетъ убѣжденіе, что люди, думающіе стоять ближе прочихъ къ Божеству, должны быть нравственно совершеннѣе, чѣмъ прочіе люди, и быть первыми и болѣе строгими исполнителями тѣхъ нравственныхъ и религіозныхъ предписаній, которыя они обращаютъ къ другимъ. При такомъ положеніи дѣла, можно ли говорить, будто жрецы установили и поддерживали религію только для своекорыстныхъ цѣлей? Жрецы, конечно, могли быть обманутыми и самообольщенными въ своемъ служеніи религіи, но никакъ не намѣренными обманщиками, и уже по тому одному, что они сами вкушали бы болѣе горькіе, чѣмъ сладкіе плоды своего обмана, въ видѣ различнаго рода лишеній, ограничивающихъ чувственность".

Кромѣ того, что было сказано *Секстомъ Эмпирикомъ* противъ перваго вида „политико-государственной" гипотезы, то имѣетъ значеніе и по отношенію ко второму, т. е., къ предположенію, что религія была измышлена жрецами. Это предположеніе также, собственно говоря, даже и не касается вопроса о *происхожденіи* религіи. Какимъ образомъ явились религіозныя представленія и идеи у самихъ жрецовъ?—этотъ вопросъ разбираемая гипотеза оставляетъ совершенно неразрѣшеннымъ. А между тѣмъ нельзя не согласиться съ положеніемъ, которое было высказано Декартомъ, что представленіе о Богѣ есть такого рода идея, которая не можетъ быть отнесена къ обыкновеннымъ произведеніямъ человѣческаго разсудка, такъ какъ обычная область представленій и понятій, заимствуемыхъ изъ окружающаго насъ міра, ограниченныхъ, измѣнчивыхъ и несовершенныхъ явленій, не представляетъ элементовъ, необходимыхъ для составленія или воспроизведенія идеи Божества.

Въ обоихъ видахъ „политико-государственной" гипотезы можно усматривать развѣ только рѣчь о *распространеніи* религіи среди людей, но никакъ не о *происхожденіи* ея. Тѣмъ не менѣе и распространеніе идеи Божества, какъ основной

религіозной идеи, среди человѣческаго рода по разбираемой гипотезѣ представляется совершенно немыслимымъ и необъяснимымъ психологически. И *Шеллингъ* (во второмъ чтеніи своей „Философіи миѳологіи“) справедливо назвалъ чрезвычайно страннымъ то предположеніе, по которому „тотъ обманъ или вѣрнѣе—тотъ рядъ обмановъ, въ которомъ каждый послѣдующій невѣроятнѣе предшествующаго, повторялся бы у второго, третьяго, четвертаго народа“. И въ самомъ дѣлѣ, возможно ли допустить, не издѣваясь надъ человѣческимъ разумомъ, чтобы пустой вымыслъ, созданный фантазіею одного или нѣсколькихъ властолюбцевъ, честолюбцевъ или корыстолюбцевъ, былъ потомъ навязанъ *всему* человѣчеству и сталъ всеобщимъ достояніемъ всѣхъ древнихъ и новыхъ, культурныхъ и некультурныхъ народовъ, отразился на всѣхъ сторонахъ духовной жизни человѣчества—въ нравственныхъ дѣйствіяхъ, произведеніяхъ искусства, пѣсняхъ, преданіяхъ, народныхъ міровоззрѣніяхъ, въ жизни частной, семейной и общественной,—былъ тѣмъ сокровищемъ, котораго покоренные народы, лишившіеся своей политической самостоятельности, своей династіи, своихъ законовъ, своей страны, ни за что не хотятъ обыкновенно уступить своимъ побѣдителямъ. Мы видимъ,—скажемъ словами *В. Д. Кудрявцева* [1]), съ какимъ трудомъ распространяются въ массахъ самыя вѣрныя и полезныя свѣдѣнія; естественно ли предположить, чтобы ту силу всеобщаго убѣжденія, которой часто не имѣетъ истина, могло получить ни на чемъ не основанное заблужденіе?... Человѣкъ бываетъ иногда легковѣренъ и падокъ на выдумки, но только тогда, когда эти выдумки льстятъ его наклонностямъ, оправдываютъ его порочныя стремленія. Но не легко человѣкъ чувственный повѣритъ такому вымыслу, который будетъ лежать тяжелымъ гнетомъ на всѣхъ его дѣйствіяхъ будетъ ограничивать его чувственныя влеченія запретомъ и угрозою наказанія не только въ жизни, но и послѣ смерти. Люди простые, руководящіеся въ жизни одною внѣшностію и чувственностію (какими представляетъ ихъ разсматриваемая гипотеза въ эпоху происхожденія религіи), едва ли бы стали бояться какого-то невидимаго существа больше,

[1]) Стр. 99.

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

Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что иногда въ народныхъ массахъ были распространяемы и нынѣ распространяются и вымыслы изъ области религіи, каковы напр., религіозные миѳы и легенды, равно какъ и факты, указанные выше изъ жизни католическихъ монаховъ. Но возможность распространенія ихъ легко объясняется существованіемъ уже напередъ потребности человѣческаго духа—вѣрить въ сверхъестественное и таинственное. Миѳы суть образы тѣхъ идей которыя смутно сознаются духомъ человѣка, какъ предикаты идеи безконечнаго, какъ ея воплощенія. Миѳы—не первичныя, а производныя явленія,—и они только замѣняютъ собою истинныя выраженія религіозныхъ идей. Но чтобы религіозные миѳы могли быть распространяемы между людми, для этого нужно, чтобы у людей уже напередъ была *вѣра*, которая сдѣлала бы ихъ доступными для воспріятія или—точнѣе—чтобы у людей была религіозная потребность духа.

Вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не имѣть въ виду еще и того обстоятельства, что содержаніе религіи не исчерпывается одними религіозными представленіями или идеями; оно включаетъ въ себя еще цѣлый рядъ чувствованій, называемыхъ религіозными, и религіозное настроеніе, въ основѣ котораго лежитъ свойственное только человѣческому духу влеченіе къ Высочайшему Существу—Богу. Но чувства и влеченіе нельзя *выдумать* и вложить, такъ сказать, въ душу всего человѣчества; чувства и глубочайшіе изгибы человѣческаго сердца не измышляются

и не навязываются отвнѣ механически, ихъ можно только затуплять или развивать, но создавать ихъ заново невозможно. Вообще нужно сказать, что какъ врожденное человѣческому духу стремленіе къ истинѣ и усвоеніе знаній отвнѣ есть истинная причина появленія и существованія ученыхъ людей и какъ присущее человѣку влеченіе къ прекрасному и соотвѣтствующее ему воздѣйствіе отвнѣ произвело художниковъ и поэтовъ, такъ и прирожденное человѣческому духу влеченіе къ Богу, о чемъ ясно свидѣтельствуетъ уже одинъ фактъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ, обусловливало появленіе и существованіе какъ жрецовъ, такъ и религіознаго культа, а не наоборотъ. Поэтому какъ неразумно было бы утверждать, что ученые вложили въ природу человѣческаго духа влеченіе къ истинѣ или что художники и поэты *измыслили* стремленіе людей къ прекрасному, такъ неразумно думать, будто бы жрецы по тѣмъ или другимъ побужденіямъ создали влеченіе человѣческаго духа къ Высочайшему Существу, т. е., чувство религіозное.

Послѣ сказаннаго ясно, что противъ „политико-государственной“ гипотезы о происхожденіи религіи рѣзче всего говоритъ фактъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ. Смыслъ этого факта ясенъ. Если нѣтъ и не было народа, который бы не имѣлъ религіи, то для каждаго должно быть очевиднымъ, что религія есть не случайное явленіе въ духовной жизни человѣчества, какъ предполагается разсматриваемое гипотезою, а необходимое проявленіе и обнаруженіе того, что заключается въ самой духовной природѣ человѣка. „Политико Государственная“ гипотеза, признавая религію явленіемъ случайнымъ, т. е., такимъ, которое можетъ быть и не быть, очевидно, становится въ непримиримое противорѣчіе съ этимъ фактомъ и такимъ образомъ сама для себя приготовляетъ могилу. Но религія есть фактъ не только всеобщій, но и *изначальный*, ибо исторія не знаетъ народа, который не имѣлъ бы религіи съ самаго начала своего существованія. Если же мы будемъ имѣть въ виду этотъ фактъ, то мы прямо должны прійти къ заключенію, что „политико-государственная“ гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ чело-

вѣческомъ лишена всякой твердой, научной, исторической почвы и есть лишь произведеніе одной праздной фантазіи атеистически настроенныхъ мыслителей, ибо оказывается, что религія несравненно древнѣе и самой исторіи. Всѣ народы представляются уже имѣющими религію прежде, чѣмъ выступаютъ они на арену исторіи. Поэтому на основаніи несомнѣнныхъ историческихъ свидѣтельствъ нельзя установить ни времени, ни источника, ни способа происхожденія религіи. Спросите защитниковъ разсматриваемой гипотезы, когда именно и какіе именно жрецы или законодатели выдумали религію,— и вы не получите отъ нихъ никакого отвѣта; вамъ они не укажутъ въ области исторіи ни малѣйшаго слѣда, ни самаго незначительнаго памятника, ни даже смутнаго народнаго преданія о томъ, что религія есть дѣло хитрыхъ законодателей или корыстолюбивыхъ жрецовъ. Ясно, что въ лицѣ защитниковъ „политико-государственной“ гипотезы мы имѣемъ дѣло не съ учеными изслѣдователями, а съ пустыми фантазерами, старающимися успокоить свою мятущуюся отъ безбожія совѣсть пустыми вымыслами собственной фантазіи.

Третьимъ видомъ „политико-государственной“ гипотезы, какъ мы сказали выше, можно назвать еще одно предположеніе, высказанное нѣкоторыми древне-греческими софистами,— а именно, что религія обязана будто бы своимъ происхожденіемъ вымыслу философовъ или древнихъ мудрецовъ. Поводомъ къ такому предположенію послужило то обстоятельство, что каждый философъ такъ или иначе училъ о Божествѣ и посвящалъ этому вопросу въ своей системѣ особый отдѣлъ—πρώτη φιλοσοφία или φιλοσοφία θεολογικῆ [1]). Тѣмъ не менѣе и это предположеніе совершенно неосновательно и все, что сказано нами выше противъ „политико-государственной“ гипотезы вообще, относится и къ нему. Правда, что между мыслителями, заслуживающими

[1]) Это предположеніе съ особенною настойчивостію защищаетъ англійскій вольнодумецъ XVIII вѣка *Болингброкъ*, который увѣряетъ, что религія обязана своимъ происхожденіемъ „суетности философовъ столько же, какъ и обману жрецовъ“. Вслѣдствіе этого онъ называетъ философію прямо врагомъ человѣчества, причинившимъ ему очень много вреда. Онъ убѣжденъ, что у людей было бы гораздо больше истинной мудрости, если бы у нихъ было поменьше философіи. Такъ самъ философъ цѣнитъ философію! Срв. у Лехлера, стр. 402.

имя философа, легкомысленныхъ атеистовъ исторія не знаетъ. Правда и то, что въ своихъ философскихъ системахъ даже языческіе философы, начиная съ Аристотеля, всегда отводили видное мѣсто ученію о Богѣ и Его свойствахъ. Но это не значитъ, что философы выдумывали религію; а это значитъ только то, что въ своихъ сужденіяхъ и мышленіи они строго слѣдовали врожденному человѣческому духу, логическому закону достаточнаго основанія и не могли мыслить дѣйствія безъ причины, творенія безъ Творца, закона безъ Законодателя, міра безъ Бога, идея Котораго такъ же прирождена имъ, какъ и всѣмъ вообще людямъ. Исторія знаетъ время появленія философскихъ мыслителей и категорически утверждаетъ, что религія несравненно древнѣе не только жрецовъ и законодателей, но и философовъ. Правда, что древне-греческіе философы въ большинствѣ случаевъ излагали такое ученіе о Богѣ, которое не было согласно съ народными религіозными вѣрованіями и представленіями; а миѳологіи они прямо отвергали какъ не истинныя и даже безнравственныя (Пиѳагоръ, Платонъ, Плутархъ, Сенека); но это не значитъ того, что философы создавали нѣчто новое, не существующее; это не значитъ, что они измышляли религію; а это значитъ только то, что, неудовлетворенные искаженнымъ представленіемъ о Богѣ въ своей языческой религіи, признавая религіозное ученіе язычниковъ ложнымъ, они хотѣли возстановить истину или даже только приблизиться къ ней, насколько это возможно для ограниченнаго человѣческаго разума. Впрочемъ, что касается философскихъ мыслителей позднѣйшаго и въ особенности нашего времени, то о нихъ нужно сказать, что они скорѣе разрушаютъ религію, чѣмъ создаютъ ее.

Итакъ, послѣ сказаннаго ясно, что „политико-государственная“ гипотеза о происхожденіи религіи совершенно неосновательна и можно только удивляться тому, что она еще и въ наше время находитъ для себя защитниковъ—хотя, впрочемъ, только среди лицъ легкомысленныхъ и крайне враждебно относящихся къ истинной и богооткровенной религіи. Невѣріе, впрочемъ, всегда таково: явную ложь оно охотно противопоставляетъ истинѣ. Изъ евангельской исторіи мы знаемъ, что

невѣрующіе іудеи охотнѣе думали объяснять чудеса Іисуса Христа силою Веельзевула, чѣмъ всемогуществомъ Божіимъ. Поэтому и въ наше время, защищая самыя легкомысленныя гипотезы, атеизмъ остается только вѣрнымъ самому себѣ. Легкомысліе—его свойство.

Не подлежитъ сомнѣнію, что „политико-государственная" гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ имѣла своихъ противниковъ уже въ древнемъ греко-римскомъ мірѣ. Какъ мы видѣли, ее признавали неудовлетворительною *Секстъ Эмпирикъ* и *Цицеронъ*. Съ нею не соглашался и греческій философъ киринейской школы *Эвгемеръ*, предложившій вмѣсто нея свою собственную гипотезу, названную по его имени *эвгемеризмомъ*. Свое ученіе о сущности и происхожденіи религіи Эвгемеръ изложилъ въ формѣ романа или разсказа путешественника. По его мнѣнію, всѣ греческіе боги суть не что иное, какъ знаменитые и заслуженные мужи отдаленнаго стараго времени—цари, военачальники и философы, которымъ сограждане, послѣ ихъ смерти, стали воздавать божескія почести; художники-скульпторы и ваятели дѣлали ихъ статуи для поклоненія народа; поэты воспѣвали ихъ въ своихъ гимнахъ, какъ боговъ. Такимъ-то образомъ—думалъ Эвгемеръ—по истеченіи долгаго времени, когда уже совершенно была забыта земная жизнь этихъ благодѣтельныхъ для народа людей, ихъ стали признавать дѣйствительными богами. Но Юпитеръ заставилъ будто-бы боготворить себя еще даже при своей жизни. Вотъ какъ говоритъ объ этомъ *Лактанцій*: „Что касается Юпитера, то изъ священной исторіи *Эвгемера* видно, что онъ, вступивъ на престолъ, дошелъ до такой наглости и гордости, что самъ себѣ повсюду воздвигалъ храмы и жертвенники. Путешествуя, онъ умѣлъ такъ искусно вкрадываться въ расположеніе посѣщаемыхъ имъ царей и правителей и старался такъ привязывать ихъ къ себѣ изъявленіемъ притворной дружбы подъ видомъ священныхъ обязанностей гостепріимства, что при разставаніи бралъ съ нихъ обѣщаніе строить ему храмы, какъ-бы вѣчные памятники заключеннаго имъ съ ними союза. Отсюда произошли имена храмовъ Атабиріанскаго, Лабрандскаго, Лапрійскаго, Молійонскаго, Казійскаго м многихъ дру-

гихъ, подъ именемъ которыхъ Юпитеръ обоготворяется въ разныхъ мѣстахъ и которые названы именами тѣхъ легковѣрныхъ и услужливыхъ государей, которые, думая увѣковѣчить свое имя роскошными зданіями, работали болѣе для славы Критскаго царя (т. е., Юпитера), нежели для собственной своей. Замѣтно было въ этихъ царяхъ даже нѣкоторое къ нему благоговѣніе, бывшее причиною того, что они охотно подвергали себя его владычеству и повелѣвали подданнымъ своимъ ежегодно отправлять празднества въ честь его. Такимъ образомъ богослуженіе Юпитеру распространилось по всей землѣ, и примѣръ одного бога, который, такъ сказать, самъ себя освятилъ, послужило образцомъ множеству послѣдовавшихъ затѣмъ другихъ боговъ, такъ что, наконецъ, вся вселенная наполнилась божествами".

Довольно согласно съ Лактанціемъ кратко излагаетъ ученіе Евгемера о происхожденіи религіи и древне-греческій скептикъ *Секстъ Эмперикъ*. „Ученіе атеизма Эвгемера, говоритъ онъ [1]), состоитъ въ слѣдующемъ: Когда человѣческая жизнь еще не была управляема законами, то мужи, превосходившіе остальныхъ умомъ и силами, чтобы придать большее значеніе своимъ повелѣніямъ и создать себѣ болѣе удивленія и почестей, приписали себѣ высшую и божескую власть, и послѣ этого многими были почитаемы за боговъ".

Ученіе Эвгемера о происхожденіи религіи, насколько мы знаемъ, пользовалось популярностію въ греко-римскомъ мірѣ и имѣло своихъ защитниковъ. По словамъ Цицерона [2]), и послѣдователь Зенона, *Персей* изъ Циттіума, также утверждалъ, что „богами были признаны люди, которые изобрѣли что-либо полезное для жизни". Излагая этотъ взглядъ на происхожденіе религіи, какъ его защищали и другіе ученики Зинона— *Клеанѳъ* и *Хризиппъ*, подробнѣе въ другомъ мѣстѣ указаннаго сочиненія [3]), Цицеронъ говоритъ: „Общественная жизнь и сношеніе людей повели къ тому, что мужи, отличившіеся какъ благодѣтели людей, общественнымъ мнѣніемъ или хитростію

[1]) Math. IX, 17.
[2]) De natura deorum, 1, 15.
[3]) II. 24.

были помѣщаемы на небо. Отсюда происходитъ Геркулесъ; отсюда—Касторъ и Поллюксъ; отсюда—Эскулапъ; отсюда—и Либеръ... То же самое нужно сказать и относительно Ромула, котораго считаютъ за одно лицо съ Квириномъ. Такъ какъ души этихъ мужей пребываютъ и пользуются вѣчностію, то они справедливо считаются богами, ибо они—наилучшіе и вѣчные".

Многіе древніе историки пользовались ученіемъ Эвгемера, чтобы чѣмъ либо наполнить пустоту доисторическаго времени, вслѣдствіе чего были объявлены историческими событіями, напр., троянская война, походъ аргонавтовъ, странствованія Одиссея; богъ вѣтровъ Эолъ былъ превращенъ въ стараго моряка, искуснаго въ предсказаніяхъ погоды, Атласъ—въ астронома, Скилла—въ морского разбойника.

Изъ древне-христіанскихъ писателей ученіемъ Эвгемера пользовался извѣстный апологетъ *Лактанцій*, но примѣнялъ его къ разрѣшенію вопроса не о происхожденіи религіи вообще, а только о происхожденіи *языческихъ* религій! Такъ, въ своемъ разсужденіи *De ira Dei* (XI) на вопросъ: „откуда произошло ложное мнѣніе, объявшее людей тѣмъ предположеніемъ, будто существуютъ многіе боги?" Лактанцій отвѣчаетъ такимъ образомъ: „Тѣ, которые почитаются теперь какъ боги, прежде были люди. Прежде они были могущественными царями. Памяти ихъ возданы почести уже послѣ ихъ смерти, и имя ихъ удостоено богопочтенія въ благодарность или за оказанныя ими своимъ народамъ выгоды, или за изобрѣтенныя ими для общаго блага искусства. Не только мущины, но и женщины удостоились сихъ почестей, какъ о томъ свидѣтельствуютъ древнѣйшіе писатели Греціи, именуемые *теологами*, и самые римляне, явившіеся уже послѣ нихъ и имъ подражавшіе. Главнѣйшіе изъ сихъ писателей суть *Эвгемеръ* и *Энній*, которые описали ихъ рожденіе, супружество, потомство, царствованіе, жизнь и смерть, и которые упоминали также и о воздвигнутыхъ въ честь ихъ статуяхъ".

Удивительно, что даже французскій аббатъ *Банье* высоко цѣнилъ легкомысленную гипотезу Эвгемера о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ и на основаніи ея думалъ доказывать, что не смотря на всѣ фантастическія прикрасы, которыми

снабжены языческія басни, не трудно увидѣть, что онѣ содержатъ часть исторіи древнѣйшаго времени". А. *Воссій* пошелъ еще дальше Банье и въ своемъ сочиненіи „*De theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idolatriae*" хотѣлъ всѣхъ библейскихъ историческихъ лицъ превратить въ боговъ греческой миѳологіи: Сатурна онъ отожествлялъ съ Адамомъ или Ноемъ, Януса или Прометея—также съ Ноемъ, Плутона—съ Іафетомъ или Хамомъ, Нептуна—тоже съ Іафетомъ, Тувалкаина—съ Вулканомъ, Тифона—съ Огомъ, царемъ Васанскимъ, и т. д. Вообще онъ увѣрялъ своихъ читателей, что всѣ языческіе боги народною фантазіею созданы изъ историческихъ лицъ Библіи. Французскій епископъ *Huet* въ своемъ сочиненіи „Demonstratio Evangelica" пришелъ даже къ тому заключенію, что почти все языческое ученіе о богахъ было заимствовано у Моисея, а самъ Моисей послужилъ будто бы основаніемъ для древне-греческихъ миѳовъ объ Аполлонѣ, Вулканѣ и т. д. [1]). По поводу такого увлеченія *эвгемеризмомъ* со стороны католическихъ аббатовъ и епископовъ извѣстный знатокъ классической миѳологіи, нѣмецкій философъ *Шеллингъ* совершенно справедливо замѣтилъ, что имъ не исключается и противоположная возможность, т. е., что, слѣдуя тому же самому методу, враждебные богооткровенному ученію мыслители могутъ поставить вопросъ и такимъ образомъ: не произошли ли напротивъ разсказы о библейскихъ лицахъ изъ миѳологическихъ сказаній о богахъ?

Ученіе Эвгемера о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ *О. Пфлейдереръ* вполнѣ основательно назвалъ „легкомысленнѣйшимъ и нелѣпѣйшимъ" (seichteste und abgeschmackteste). И дѣйствительно можно только удивляться тому, что христіанскіе богословы такъ долго не замѣчали всей ея лжи и научной несостоятельности, когда это усматривали уже древніе благоразумные языческіе мыслители. „Не заключается ли странной нелѣпости въ томъ,—спрашивалъ, напр., Цицеронъ [2]),—чтобы оказывать божескія почести

[1]) Срв. О. Пфлейдерера, Bd. II, стр. 7 и слѣд.; у Хрисанѳа „Религія древняго міра", т. 1., Спб. 1873. Стр. 33.

[2]) De nat. deor. I, 15.

грязнымъ и отвратительнымъ вещамъ или поставлять въ число боговъ людей, которые были уничтожены смертію и все почитаніе которыхъ могло бы состоять развѣ только въ траурѣ"? Вотъ эта то „странная нелѣпость" и дѣлаетъ для здраваго разума невозможнымъ принятіе Эвгемеровой гипотезы.

Собственно говоря, ученія Эвгемера и нельзя причислять къ попыткамъ разрѣшенія вопроса *о происхожденіи религіи*. Если глубже вникнуть въ смыслъ разсматриваемой гипотезы, то нельзя не увидѣть, что Эвгемеръ говоритъ лишь о томъ, какъ произошли языческіе *миѳы* и при томъ—миѳы даже не о богахъ, а о герояхъ и полубогахъ. Въ *этомъ* отношеніи съ его предположеніемъ *въ сущности* нельзя не согласиться. Такъ объясняетъ развитіе чувственныхъ языческихъ представленій о богахъ и Божественное Откровеніе. Вотъ что мы читаемъ въ книгѣ Премудрости Соломоновой (гл. 14, ст. 15—20): „Отецъ, терзающійся горькою скорбію о рано умершемъ сынѣ, сдѣлавъ изображеніе его, какъ уже мертваго человѣка, затѣмъ сталъ почитать его, какъ бога, и передалъ подвластнымъ тайны и жертвоприношенія. Потомъ утвердившійся временемъ этотъ нечестивый обычай соблюдаемъ былъ какъ законъ, и по повелѣніямъ властителей изваяніе почитаемо было какъ божество. Кого въ лицо люди не могли почитать по отдаленности жительства, того отдаленное лицо они изображали: дѣлали видимый образъ почитаемаго царя, дабы этимъ усердіемъ польстить отсутствующему, какъ бы присутствующему. Къ усиленію же почитанія и отъ незнающихъ поощряло тщаніе художника, ибо онъ, желая, можетъ быть, угодить властителю, постарался искусствомъ сдѣлать подобіе покрасивѣе; а народъ, увлеченный красотою отдѣлки, незадолго предъ тѣмъ почитаемаго, какъ человѣка, призналъ теперь божествомъ".

Такъ, по ученію слова Божія, произошло грубое идолопоклонство языческаго міра и его миѳическія представленія о различныхъ богахъ. Но какъ здѣсь, такъ и у Эвгемера рѣчь идетъ, повторяемъ, только о происхожденіи языческаго идолопоклонства, а не о происхожденіи религіи въ собственномъ смыслѣ, какъ внутренняго влеченія къ Высочайшему Существу—Богу, не о происхожденіи религіозной идеи въ духѣ человѣка, а только объ ея

воплощеніи во внѣшнихъ чувственныхъ образахъ Въ самомъ дѣлѣ, если своимъ умершимъ благодѣтелямъ—царямъ, героямъ или отдаленнымъ предкамъ и родственникамъ—люди оказывали *божескія почести*, а поэты воспѣвали ихъ, *какъ боговъ*, то ясно что еще до появленія этихъ благодѣтелей люди имѣли уже представленіе или идею о *божескихъ* почестяхъ и о *богахъ*; откуда же взялись у нихъ эти представленія?—Вотъ—вопросъ, на который прежде всего должна отвѣтить та гипотеза, которая имѣетъ своею цѣлію разъяснить источникъ, изъ котораго произошла религія, ставшая достояніемъ всего рода человѣческаго! Но Эвгемеръ, какъ мы видѣли, даже и не касается этого вопроса. На этотъ коренной недостатокъ эвгемеризма указывали уже древніе, до-христіанскіе мыслители. Такъ, у *Секста Эмпирика* мы читаемъ слѣдующее [1]): „Тѣ, которые говорятъ, что первые повелители людей и правители государственныхъ дѣлъ, присвоили себѣ высшую власть и почесть, чтобы тѣмъ сильнѣе подчинить себѣ народъ, и что они вскорѣ послѣ своей смерти были почитаемы за боговъ, собственно говоря, не понимаютъ даже вопроса. Ибо какъ же тѣ, которыми они были причислены къ богамъ, получили понятіе о богахъ, которое они перенесли на тѣхъ мужей? Такимъ образомъ пройдено молчаніемъ то, что собственно, и нуждалось въ доказательствѣ. Утвержденіе это невѣроятно также и съ другихъ сторонъ. Ибо что вводится повелителями, то—особенно, если оно погрѣшность,—продолжается только до тѣхъ поръ, пока они владычествуютъ; послѣ ихъ смерти оно снова уничтожается. Я могъ бы привести многихъ, которые во время своей жизни были боготворимы, а послѣ своей смерти—презираемы: особенно когда они не заставили почитать себя подъ божескимъ именемъ, какъ Геркулесъ, сынъ Юпитера и Алкмены. Ибо вначалѣ онъ назывался *Алкеемъ*. Потомъ онъ усвоилъ себѣ имя Геркулеса, который тогда былъ почитаемъ за бога. Отсюда молва говоритъ, что нѣкогда въ Ѳивахъ найдена была посвященная Геркулесу статуя съ такою надписью: *Алкей сынъ Амфитрона, поставляетъ Геркулесу памятникъ благодарности.* Тѣ, которые такимъ образомъ пролѣзли въ число бо-

[1]) Math IX, §§ 34—38.

говъ, отчасти достигали своей цѣли. Тѣ же, которые сами объявляли себя богами, потомъ были презираемы".

Послѣ сказаннаго выше, трудно прямо объяснить себѣ, какимъ образомъ гипотеза Эвгемера, научную несостоятельность которой ясно усматривали уже древніе, нашла для себя защитниковъ даже въ лицѣ современныхъ намъ западно-европейскихъ мыслителей, называемыхъ *эволюціонистами*—*Спенсера*, *Тейлора* и др., которые, какъ извѣстно, въ основу религіи полагаютъ предкопочитаніе и предкопочитаніемъ стараются объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ [1])...

Послѣ того какъ уже въ древне-греческомъ мірѣ была обнаружена полная научная несостоятельность „политико-государственной" гипотезы о происхожднін религіи путемъ простого *вымысла* со стороны корыстолюбивыхъ жрецовъ и властолюбивыхъ законодателей, нѣкоторые древніе мыслители и западно-европейскіе писатели XVIII столѣтія предложили вмѣсто нея новую гипотезу, не нашедшую, впрочемъ, особеннаго распространенія и потому мало извѣстную. Мы говоримъ *о гипотезѣ договора или соглашенія*. Защитниками этой гипотезы должны быть названы въ древне-языческомъ мірѣ—*Секстъ Эмпирикъ* и вообще скептики, а въ христіанскомъ мірѣ—*Гоббесъ*, англійскіе деисты XVII и XVIII вѣковъ и въ особенности извѣстный французскій писатель *Руссо* (въ его „Contrat social" 1762). Эти мыслители объясняли договорами и соглашеніями всѣ религіозно-нравственныя понятія людей. Въ „политико-государственной" гипотезѣ ихъ смущало не то, что происхо-

[1]) Къ числу такихъ ученыхъ принадлежитъ также и *Вильгельмъ Бендеръ*. Въ своемъ сочиненіи „*Das Wesen der Religion*" (Bonn, 1888, 4-te Auflage, стр. 173) онъ говоритъ: „Предки и герои, съ нечеловѣческою силою проложившіе на землѣ путь порядку и гигантскою рукою охватившіе небо, чтобы низвести его благодѣянія человѣческому роду, учредители и правители государствъ, великіе законодатели и побѣдоносные цари становятся преимущественнѣйшимъ предметомъ религіознаго почитанія. Развивающаяся культура отражается въ культѣ человѣка какъ преимущественнѣйшаго носителя божеской мудрости и силы. Черты благороднаго настроенія, гуманности и нравственности, которыя служатъ предметомъ удивленія у благодѣтелей народовъ, переносятся ими на небожителей. Боги гуманизируются, а великіе люди обоготворяются". Вотъ въ какой формѣ является древній эвгемеризмъ въ наше время!..

жденіе религіи объясняется вымысломъ законодателей, жрецовъ и философовъ, а то, какимъ образомъ этотъ вымыслъ отдѣльныхъ лицъ могъ стать общимъ достояніемъ всѣхъ народовъ или—точнѣе—всего рода человѣческаго. Этотъ недостатокъ указанной гипотезы они старались восполнить тѣмъ, что происхожденіе религіи объясняли уже не частнымъ вымысломъ отдѣльныхъ лицъ, а договоромъ или соглашеніемъ законодателей и жрецовъ съ ихъ народами или даже цѣлыхъ народовъ между собою. Такъ, по опредѣленію Гоббеса, „сущность религіи состоитъ въ страхѣ предъ наказаніями со стороны невидимыхъ боговъ, которые хотя и вымышлены, но были приняты и утверждены всенародно“. Защитники „гипотезы договора или соглашенія“ особенно любили ссылаться на практику римскаго сената, торжественно причислявшаго къ богамъ каждаго изъ римскихъ императоровъ.

Что сказать объ этой „гипотезѣ“?

Не трудно видѣть каждому, что эта гипотеза не только не разъясняетъ, а еще болѣе запутываетъ дѣло. Заключая въ себѣ всѣ недостатки „политико-государственной“ гипотезы, она вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживаетъ еще и новые. Если первая исходитъ отъ обмана частнаго, тайнаго, единичнаго, который народныя толпы принимали будто бы за дѣйствительность; то послѣдняя представляетъ религію уже дѣломъ обмана явнаго, открытаго, всенароднаго. Но кто можетъ допустить, не издѣваясь надъ достоинствомъ здраваго человѣческаго разума, чтобы *всѣ* народы, по сдѣланному напередъ соглашенію, явную ложь и пустой вымыслъ стали признавать истиною и дѣйствительностію? Кромѣ того,—есть еще и въ настоящее время многія племена декарей, обитающія, напр., на уединенныхъ австралійскихъ островахъ и островкахъ, изолированныя отъ всякаго вліянія культурныхъ и некультурныхъ народовъ; они не могли вступать ни въ какіе договоры и соглашенія съ другими народами; какъ же у нихъ явились опредѣленныя религіозныя вѣрованія и представленія? Наконецъ, всякіе договоры и соглашенія имѣютъ только временный характеръ; между тѣмъ религія слишкомъ глубоко укоренена въ духѣ и сердцѣ человѣка, чтобы ее можно было создать путемъ оффиціальныхъ договоровъ.

Практика римскаго сената, причислявшаго каждаго изъ римскихъ императоровъ къ богамъ,—плохая опора для разсматриваемой гипотезы. Императорскій культъ, какъ понимаютъ его и сами римскіе историки, былъ не началомъ, а концомъ греко-римской языческой религіи; онъ ясно свидѣтельствуетъ лишь объ окончательномъ упадкѣ религіи въ ту мрачную эпоху: кто могъ назвать богомъ безумнаго и развратнаго Нерона, тотъ уже не нуждался въ своей религіи. Кромѣ того, въ этомъ случаѣ нужно сказать то же, что было замѣчено и выше. Если сенатъ предписывалъ воздавать императорамъ божескія почести, то ясно, что идея о Божествѣ не была новостью для римскаго народа. Откуда же она?

II.

Натуралистическая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

Сущность этой гипотезы состоитъ въ томъ, что происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ поставляется въ зависимость вообще отъ такого или иного воздѣйствія на человѣка внѣшней, окружающей его природы. Эта гипотеза въ своемъ развитіи испытала много преобразованій и, такъ сказать, редакціонныхъ поправокъ; но сущность ея осталась та же: религія въ человѣческомъ родѣ произошла будто бы или *изъ страха и ужаса* предъ грозными и разрушительными силами природы или же изъ *чувства благодарности* въ отношеніи къ полезнымъ и благотворнымъ для человѣка явленіямъ той же природы,—при чемъ, собственно, кореннымъ побужденіемъ къ созданію религіозныхъ представленій и вѣрованій кромѣ чувства безусловной зависимости человѣка отъ природы, признается еще свойственное нашему духу стремленіе къ знанію, къ отыскиванію причинъ происходящихъ явленій въ области окружающаго насъ феноменальнаго міра.

По этой гипотезѣ предполагается, что первобытный человѣкъ, находившійся въ совершенномъ умственномъ невѣжествѣ, дикости и крайней духовной неразвитости, не умѣлъ найти дѣйствительныхъ причинъ для объясненія тѣхъ грозныхъ и

разрушительныхъ или благотворныхъ и полезныхъ явленій въ окружающей его внѣшней природѣ, которыя приводили его въ страхъ и трепетъ или же производили на него пріятное впечатлѣніе, и объявилъ ихъ явленіями таинственными, сверхъестественными, демоническими. Вслѣдствіе этого онъ сначала боготворилъ просто эти самыя явленія природы, какъ существа демоническія; но замѣтивъ, что боготворимыя имъ явленія повторяются часто и всегда одинаковымъ образомъ, привыкнувъ къ нимъ, онъ впослѣдствіи объявляетъ богами уже невѣдомыя ему *силы природы*, которыя производили такъ или иначе поражавшія его явленія. По своему умственному невѣжеству и ограниченности, первобытный человѣкъ призналъ эти силы природы живыми, личными, вышечеловѣческими существами и, такимъ образомъ, боготворя каждую силу природы, онъ съ самаго начала пришелъ къ *политеистическому* представленію, сталъ вѣровать въ существованіе многихъ боговъ, имъ самимъ же выдуманныхъ; при этомъ, при помощи своей фантазіи, еще не сдерживаемой холоднымъ разсудкомъ, и по аналогіи съ самимъ собою, онъ олицетворилъ не только обоготворенныя имъ силы природы, но даже и отдѣльныя явленія, естественно и по неизмѣннымъ законамъ производимыя ими. Такимъ путемъ первобытный человѣкъ отъ грубаго фетишизма мало-по-малу перешелъ къ антропоморфизму и отъ политеизма къ монотеизму.

Какъ легко видѣть, натуралистическая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ стоитъ *нѣсколько* выше предшествующихъ („политико-государственной“, Эвгемеровой и гипотезы договора или соглашенія). По крайней мѣрѣ, она не признаетъ религіи дѣломъ гнуснаго обмана или выдумки заинтересованныхъ отдѣльныхъ лицъ, но усматриваетъ ея корень съ одной стороны—въ непосредственномъ ощущеніи человѣка, въ его чувствѣ своей зависимости отъ внѣшней природы, а съ другой—въ свойственномъ человѣческому духу стремленіи—познать причины, производящія тѣ или другія явленія феноменальнаго міра. Понятно послѣ этого, почему эта гипотеза находила для себя многихъ защитниковъ уже въ до-христіанскомъ мірѣ среди греко-римскихъ мыслителей; но

кто же не знаетъ, какъ много ученыхъ и писателей есть еще и въ наше время, которые готовы защищать ея пригодность и основательность?

Изъ древнихъ, до-христіанскихъ мыслителей, старавшихся объяснить происхожденіе религіи натуралистическою гипотезою, мы, конечно, прежде всего должны назвать аѳинскаго эвдемониста-философа *Эпикура* (342—270 до Р. Х.) и его учениковъ—римскихъ поэтовъ—*Лукреція* (99—55 до Р. Х.) и *Петронія* († 67 по Р. Х.), нероновскаго любимца,—этихъ языческихъ атеистовъ, которые всѣ покончили самоубійствомъ. Изъ нихъ послѣдній высказалъ извѣстное характеристическое для разсматриваемой гипотезы положеніе: „Primos in orbe deos fecit timor ardua coelo fulmina dum caderent", т. е., первыхъ боговъ на землѣ создалъ страхъ, когда грозныя молніи спадали съ неба".

Впрочемъ, такого мнѣнія о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ древніе придерживались, повидимому, еще со временъ извѣстнаго греческаго философа „вѣчно смѣющагося" *Демокрита* (460—361 до Р. Х.). По крайней мѣрѣ, уже въ его время существовало мнѣніе, что подъ вліяніемъ *страха* предъ силами и явленіями природы вѣра въ боговъ прежде всего явилась будто бы въ Египтѣ и оттуда уже распространилась среди всѣхъ народовъ. Такъ знаменитый историкъ древняго міра *Діодоръ Сицилійскій*, жившій въ царствованіе Цезаря и Августа и написавшій исторію (въ 40 книгахъ) почти всѣхъ извѣстныхъ тогда народовъ, влагаетъ [1]) въ уста египетскихъ жрецовъ разказъ о томъ, что „древнѣйшіе люди, взглядывая на небо и поражаясь величіемъ вселенной, предположили, что существуетъ два невидимыхъ и первыхъ бога—солнце и луна; первое они назвали Озирисомъ, второе—Изидою". *Лукіанъ Самосатскій* [2]) также говоритъ, что египтяне первые создали идею боговъ и устроили имъ храмы.

О древне-греческихъ защитникахъ натуралистической гипотезы довольно подробно повѣствуетъ, между прочимъ, греческій скептическій философъ *Секстъ Эмпирикъ*. У него мы читаемъ

[1]) Diod. Bibl I, 11. у Люкена стр. 5.

[2]) Lucian, de Dea Syr.; срв. Евсевія Praep. Evang. I. c. 6; у Люкена стр. 5.

слѣдующее: „*Продикъ* говоритъ: древніе почитали богами солнце и луну, рѣки и источники, вообще все, что полезно въ человѣческой жизни. Это они дѣлали просто ради полезности этихъ вещей. По этой причинѣ египтяне почитали Нилъ. Отсюда—изъ хлѣба стала Церера, изъ вина—Вакхъ, изъ воды—Нептунъ, изъ огня—Вулканъ и вообще изъ какихъ либо полезныхъ вещей—богъ. *Демокритъ* утверждаетъ: Людямъ близки извѣстные образы. Нѣкоторые изъ нихъ благодѣтельны, другіе вредны. Но человѣкъ желаетъ, чтобы ему всегда встрѣчались добрые образы. Они, говоритъ онъ, величественны и поразительны. Они не легко исчезаютъ, тѣмъ не менѣе они и неизмѣняемы. Они указываютъ людямъ будущее, являются видимыми и подаютъ о себѣ голосъ. Впечатлѣнія ихъ на людей сдѣлали то, что древними они были признаваемы богами, потому что нигдѣ больше древніе не встрѣчали того, что имѣло бы безсмертную природу Бога.—*Аристотель* говоритъ: Изъ двухъ источниковъ произошло представленіе о богахъ: изъ извѣстныхъ понятій нашей души и изъ разсматриванія звѣздъ... Изъ разсматриванія звѣздъ понятіе о Богѣ произошло такимъ образомъ: когда люди видѣли днемъ движущееся солнце, а ночью наблюдали правильное движеніе остальныхъ звѣздъ, то они думали, что Богъ есть виновникъ этого движенія и порядка. Такъ мыслитъ Аристотель. Другіе говорятъ: Такъ какъ наша душа есть существо чрезвычайно быстрое, подвижное, измѣняемое, то ея взоръ направляется также и на созерцаніе вселенной и тамъ она предчувствовала извѣстную, высшую, разумную силу, которая ей самой была бы подобною и божественною. Еще иные предполагали, что въ познаніи боговъ люди были руководимы чудесными вещами въ мірѣ. Этого мнѣнія, кажется, былъ и *Демокритъ*. Древніе, говоритъ онъ, видѣли воздушныя явленія, громъ и молнію, приближеніе звѣздъ одной къ другой, затмѣніе солнца и луны и т. д. Отъ нихъ они приходили въ *ужасъ* и виновниками ихъ объявляли боговъ. Нѣкоторые обращали вниманіе особенно на неизмѣняемое и правильное движеніе звѣздъ и утверждали, что изъ него слѣдуетъ выводить источникъ всякаго познанія боговъ. Если бы кто либо сидѣлъ на Троянской горѣ Идѣ и видѣлъ идущею по полю

греческую армію въ порядкѣ и благопристойности—

Всадники впереди на лошадяхъ, запряженныхъ въ катящіяся колесницы,

Пѣхота позади,—

то, конечно, онъ пришелъ бы къ мысли, что тамъ долженъ быть полководецъ, который держитъ въ этомъ порядкѣ своихъ воиновъ, каковъ, напр., Несторъ, или одинъ изъ героевъ умѣющій

Всадниковъ и копьеносящихъ мужей держать въ повиновеніи.

Когда мореплаватель усматриваетъ издали корабль, гонимый попутными вѣтрами и хорошо снабженный всѣми парусами, то онъ понимаетъ въ то же время, что тамъ есть кто либо, кто управляетъ имъ и ведетъ его къ опредѣленной гавани. Равнымъ образомъ и первые наблюдатели неба, увидѣвъ солнце совершающимъ свое теченіе съ утра до вечера и хоры звѣздъ движущимися въ прекраснѣйшемъ порядкѣ, искали архитектора этого дивнаго порядка и пришли къ заключенію, что такой порядокъ не могъ произойти отъ случая, но отъ какой то высшей и безсмертной природы, которая есть Богъ".

Въ новое время, среди западно-европейскихъ мыслителей натуралистическая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ была защищаема и поддерживаема Юмомъ, Фоссомъ, всѣми матеріалистами отъ Гоббеса до Бюхнера, Гегелемъ и въ особенности его послѣдователями „лѣвой школы", Огюстомъ Контомъ и всѣми такъ называемыми позитивистами.

Вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ *Юмъ* старался разрѣшить въ своемъ сочиненіи „Естественная исторія религіи" (1756). Хотя это сочиненіе написано въ такомъ духѣ, что, по справедливому замѣчанію тогдашней критики [1]), изъ него трудно познакомиться съ дѣйствительными убѣжденіями автора; тѣмъ не менѣе нельзя не замѣтить, что въ рѣшеніи поставленнаго вопроса Юмъ безусловно становится на сторону натуралистической гипотезы. По его мнѣнію, главные принципы религіи въ человѣческомъ самосознаніи должны быть признаны не первоначальными, а *производными*; они даже не вытекаютъ непосредственно изъ какого либо основного внут-

[1]) Hurd въ Critical Review 1757. Febr.

ренняго побужденія, потому что основныя побужденія такого рода въ другихъ отношеніяхъ являются всеобщими и имѣютъ извѣстные опредѣленные объекты, къ которымъ они относятся; напротивъ религіозныя мнѣнія, по словамъ Юма, такъ различны, такъ противорѣчивы, такъ разнообразны, что, быть можетъ, не найдется и двухъ человѣкъ, которые въ этомъ случаѣ мыслили бы одинаково. Умственное невѣжество—вотъ основной и единственный источникъ религіи! Не умѣя объяснить себѣ причины грозныхъ и разрушительныхъ явленій природы, люди приняли за боговъ тѣ невѣдомыя и неизвѣстныя имъ силы, которыя ихъ производятъ.

Не разумъ и его всегда проблематическое и безсильное умничанье (Raisonnement), говоритъ Юмъ [1]), источникъ религіи, но постоянно дѣйствующія въ жизни, практическія, ирраціональныя потенціи нашей природы, склонности духа и фикціи фантазіи. Ближайшимъ же образомъ источникомъ религіи были *страхъ* и *надежда*, ибо они именно побудили людей позади неизвѣстныхъ силъ природы, отъ которыхъ зависитъ ихъ благо и горе, искать своихъ боговъ, при чемъ энергично дѣйствовала антропоморфизирующая сила фантазіи, усмотрѣвшая въ явленіяхъ природы личныя существа. Отсюда само собою слѣдуетъ, что древнѣйшая форма религіи не была монотеизмомъ; первобытная религія ни въ какомъ случаѣ не была тожественною съ деистическою религіею разума. По мнѣнію Юма, изъ первоначальнаго теизма не произошелъ бы политеизмъ; ясное познаніе Бога не могло бы утратиться; какъ люди не занимались геометріею раньше земледѣлія, такъ до культурнаго развитія въ доисторическія первобытныя времена они не могли имѣть теистическаго богопознанія. Первобытные люди представляли своихъ боговъ человѣко-подобными могущественными существами, но ни всемогущими, ни даже нравственно-идеальными, напротивъ обладавшими грубыми страстями и съ своей стороны подчиненными высшей силѣ природы (судьбѣ). Поэтическія аллегоріи, апотеозы людей, представленіе боговъ подъ

[1]) Срв. Kirchmann, Philosophische Bibliothek. Hume David, Dialoge über natürliche Religion. Leipzig. 1877. Стр. 134—138; O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie, Berlin, 1883. стр. 129—131.

чувственными образами сильно содѣйствовали тогда оживленію и прикрасѣ миѳологіи. Изъ этихъ-то началъ, по мнѣнію Юма, со временемъ и развился монотеизмъ, но опять таки не вслѣдствіе разсудочнаго размышленія о мірѣ, а вслѣдствіе практическихъ, и прежде всего патологическихъ мотивовъ: въ эгоистическихъ интересахъ люди возвышали одного бога предъ другимъ, бога своего народа предъ богами чужихъ народовъ и въ стремленіи—заискать и получить его милость—льстили ему все болѣе и болѣе усиленными предикатами величія, пока, наконецъ, не стали почитать его „безконечнымъ“. Такъ и произошло, что подъ вліяніемъ ирраціональныхъ мотивовъ, каковы: страхъ и лесть, религія случайно встрѣтилась съ философіею и разумомъ. Но на чистомъ монотеизмѣ народъ не могъ оставаться продолжительное время,—и тѣмъ меньше, чѣмъ чище и возвышеннѣе онъ долженъ быть мыслимъ. Естественная потребность представлять божественное ближе, нагляднѣе, увѣреннѣе—создаетъ вѣру въ среднія существа, которыя, какъ представители наивысшаго Бога, скоро заступаютъ его мѣсто и становятся главными предметами культа, чрезъ что затѣмъ постепенно возвращается старое многобожіе и идолопоклонство. Такъ, по мнѣнію Юма, исторія религіи постоянно движется то взадъ, то впередъ между политеизмомъ и монотеизмъ. Но что касается относительнаго достоинства этихъ двухъ формъ религіи то Юмъ хотя и не оспариваетъ у монотеизма его теорическаго преимущества, но зато оспариваетъ практическое. По его словамъ, самъ опытъ учитъ, что монотеистическая народная религія ничѣмъ не лучше политеистической, а даже еще хуже ея по причинѣ свойственной ей исключительности и нетерпимости; безсмыслiе языческой миѳологіи не выше безсмыслія католической схоластики, и грубость языческаго культа даже превзойдена варварствомъ церковныхъ преслѣдованій. Вообще Юмъ считаетъ вліяніе народной религіи на мораль чрезвычайно неблагопріятнымъ. Но коренное зло заключается въ мечтѣ людей, будто-бы благоволеніе божества можно заслужить не нравственною дѣятельностію, а внѣшними средствами.

Ученіе *Гоббеса* о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ (по изложенію Лехлера) состоитъ въ слѣдующемъ.

Религія, какъ вѣра и почитаніе Божества или невидимыхъ сверхъестественныхъ силъ, говоритъ *Гоббесъ*, въ человѣкѣ развивается чрезъ опытъ. Хотя признаніе сверхъ-естественныхъ силъ и не прирождено человѣку, но оно настолько существенно, что никогда не можетъ быть совершенно вытѣснено изъ человѣческой природы. Оно происходитъ чрезъ *любознательное изслѣдованіе* или чрезъ *страхъ*. Боязнь, именно въ отношеніи къ будущему, порождаетъ склонность изслѣдовать причины вещей, потому что познаніе ихъ приводитъ насъ въ состояніе наилучшимъ образомъ упорядочить настоящее для нашей пользы. Любознательность ведетъ отъ разсмотрѣнія дѣйствій къ отыскиванію причинъ, затѣмъ къ отысканію причины этихъ причинъ, пока, наконецъ, мы не прійдемъ необходимо къ мысли о такой причинѣ, для которой уже нельзя найти никакой предшествующей причины и которая напротивъ вѣчна и это, говоритъ *Гоббесъ*, есть то, что люди называютъ *Богомъ*. Невозможно внимательно изслѣдовать естественныя причины и не быть чрезъ это вынужденнымъ вѣровать, что существуетъ вѣчный Богъ. Напротивъ тѣ, которые мало или совсѣмъ не размышляютъ объ естественныхъ причинахъ вещей,—продолжаетъ *Гоббесъ*,—изъ *страха*, происходящаго отъ незнанія силы, причиняющей имъ благо или горе, также вынуждены предполагать и измышлять невидимыя силы различнаго рода, *боятся* произведеній своего собственнаго воображенія, призывать ихъ въ случаяхъ нужды, благодарить ихъ при счастливомъ успѣхѣ, потому что они дѣлаютъ своими богами созданія своей собственной фантазіи. *Изъ страха*,—утверждаетъ *Гоббесъ*,—нужно выводить *многихъ боговъ* языческаго міра, въ противоположность чему признаніе *единаго*, вѣчнаго, безконечнаго и всемогущаго Бога легче можетъ быть выведено изъ изслѣдованія причинъ естественныхъ явленій, чѣмъ изъ страха предъ тѣмъ, что могло бы случиться въ будущемъ. Что касается субстанціи тѣхъ невидимыхъ существъ, то путемъ естественнаго мышленія нельзя было прійти ни къ какому иному представленію, кромѣ того, что она такова же, какъ и душа человѣка, а послѣдняя одинаковой субстанціи съ тѣмъ, что является *спящему во снѣ*; то же,

что является *во снѣ*, люди считали дѣйствительнымъ, внѣшнимъ существомъ, представляли его себѣ воздухообразнымъ тѣломъ и назвали *духомъ*. Впрочемъ,—продолжаетъ *Гоббесъ*,—кто черезъ собственное размышленіе приходитъ къ признанію *единаго*, безконечнаго, всемогущаго и вѣчнаго Бога, тотъ откровенно исповѣдуетъ, что Богъ не постижимъ и не опредѣляетъ Его существа чрезъ понятіе „безтѣлеснаго духа“, онъ прямо говоритъ, что такое опредѣленіе не дѣло разсудка. Когда Богу приписываютъ предикатъ такого рода, то это—не догматическій пріемъ съ цѣлью—уяснить Божественное существо, а родъ благочестія, чтобы чтить Бога чрезъ приложеніе къ Нему такихъ свойствъ, значеніе которыхъ, насколько возможно, удалено отъ грубости видимыхъ тѣлъ. Какъ дѣйствуютъ эти невидимыя существа,—говоритъ *Гоббесъ*,—люди не знали; но чисто случайныя вещи они принимали за знаменія, думая, что такимъ образомъ тѣ существа возвѣщаютъ людямъ будущія вещи. Такимъ образомъ вѣра въ духовъ, незнакомство съ ближайшими причинами, благоговѣніе предъ тѣмъ, чего боятся, и склонность считать знаменіями случайныя вещи, по заключенію *Гоббеса*, суть естественное зерно религіи, въ частности—религіозной вѣры; а изъ послѣдней происходитъ культъ или—что то же—*положительная* религія.—Вотъ каково ученіе *Гоббеса* о религіи, ея сущности и происхожденіи! Мы остановили на немъ вниманіе своихъ читателей въ виду того, что оно не утратило своего значенія даже и среди раціоналистовъ нашего времени: его повторяютъ *матеріалисты*, но изъ него же почерпаютъ свою ученность и современные намъ *эволюціонисты* (Спенсеръ и Тэйлоръ), старающіеся увѣрить своихъ послѣдователей, что понятіе духа первобытные люди создали на основаніи своихъ *сновидѣній*.

Гегель, собственно говоря, не былъ защитникомъ разсматриваемой гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ; но его философія неминуемо вела къ такимъ выводамъ, которыми воспользовались его ученики, чтобы дать новыя основанія или доказательства мнѣнію древне-языческихъ писателей о происхожденіи религіи. Гегель не только не допускалъ, что „религія есть исчадіе страха“, но онъ даже не могъ

согласиться съ утвержденіемъ *Шлейермахера*, что сущность религіи нужно полагать *вообще* въ чувствѣ. По мнѣнію Гегеля, чувство уже потому не можетъ составлять *сущности* религіи, что оно есть только форма, которая совершенно безразлична къ своему содержанію и которая по этому можетъ имѣть своимъ содержаніемъ какъ истинное, такъ и ложное, какъ возвышенное, такъ и ничтожное. Впрочемъ, впослѣдствіи Гегель допустилъ, что чувство, какъ форма *непосредственнаго* знанія, можетъ быть почитаемо первымъ и самымъ низшимъ *проявленіемъ* религіи; но оно всетаки не *сущность* ея; напротивъ оно само должно возвыситься до мышленія: чувство зависимости должно развиться въ чувство свободы. Въ чувствѣ субъектъ и объектъ еще отличны другъ отъ друга; но въ религіи существенное содержаніе составляетъ сознаніе о Богѣ и Его тожествѣ съ собою,—въ религіи абсолютная идея въ первый разъ достигаетъ до самосознанія; поэтому сущность религіи составляетъ уже не только тожество, но и различеніе субъекта отъ объекта, т. е., мышленіе или знаніе, хотя на этой ступени своего развитія абсолютная идея различаетъ себя только въ *воззрѣніи* или *представленіи*. Для своего опредѣленія здѣсь она нуждается еще въ чувственномъ образѣ, олицетвореніи, символахъ, культѣ. Такимъ образомъ, по Гегелю, религія есть не что иное, какъ низшая, нуждающаяся еще въ конкретныхъ образахъ или представленіяхъ форма самосознанія абсолютнаго духа или знаніе о себѣ божественнаго духа чрезъ посредство духа конечнаго. Но такъ какъ, по ученію Гегеля, весь міръ есть раскрытіе абсолютнаго духа, то ясно, что религія вообще есть только низшая ступень человѣческаго *познанія*. Жизнь міра, по Гегелю, есть лишь постепенное раскрытіе абсолютной идеи; поэтому и основнымъ закономъ бытія долженъ быть лишь законъ постепеннаго развитія. Съ этой точки зрѣнія Гегель не могъ признать, чтобы и религія уже съ самаго начала приняла высшую форму развитія—монотеистическую. По его мнѣнію, и религія безусловно подчиняется закону постепеннаго развитія. Въ своихъ „чтеніяхъ о философіи религіи [1]) онъ говоритъ: „О непосредственной религіи

[1])1832, т. I. стр. 190—192.

думаютъ, что она должна быть самою истинною, самою превосходною, божественною религіею, и что въ историческомъ отношеніи она должна быть первою. По нашему воззрѣнію, она напротивъ есть самая несовершенная, а потому и первая". Гегель увѣряетъ, что въ своемъ развитіи отъ несовершенства къ совершенству религія прошла *пять* ступеней, на которыхъ она являлась: 1) какъ *религія природы*, 2) какъ религія *фантазіи* (въ Индіи), 3) какъ религія свѣта и загадки (въ Персіи и Египтѣ), 4) какъ религія духовной индивидуальности (у іудеевъ, грековъ и римлянъ) и, наконецъ, 5) какъ религія абсолютная (въ христіанствѣ).

Такъ понимали сущность религіи и ученики Гегеля, образовавшіе „лѣвую школу". Между ними въ этомъ отношеніи на первомъ мѣстѣ мы ставимъ *Давида Штрауса*, автора пресловутой книги—„Жизнь Іисуса". Въ своемъ сочиненіи „Der alte und der neue Glaube" (6-е изд. 1873 г.), исходя отъ приведеннаго взгляда Гегеля, онъ излагаетъ натуралистическую гипотезу о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ почти словами древне-языческихъ мыслителей—атеистовъ: Эпикура, Лукреція и Петронія. Безъ разума, говоритъ Штраусъ, нѣтъ религіи. Т. е., только съ побужденіемъ и способностію при дѣйствіи спрашивать о причинѣ и восходить до мнимопослѣдней или первой причины, слѣдовательно, только у человѣка, а не у животнаго, возможна религія. Но это объективное побужденіе разума само по себѣ имѣло бы результатомъ лишь непрерывное познаніе. Въ соединеніи съ воображеніемъ оно еще не произвело бы того, что мы видимъ какъ религіи, распространенныя среди народовъ. Чтобы религію, возможность которой заключается въ разумѣ, сдѣлать дѣйствительною, для этого долженъ былъ воздѣйствовать на человѣка еще другой факторъ, который заключается въ отношеніи человѣка къ окружающему его міру. Въ этомъ случаѣ, говоритъ Штраусъ, Юмъ совершенно справедливо утверждаетъ, что первоначально къ религіи вело людей не благородное побужденіе къ знанію и истинѣ, а весьма своекорыстное побужденіе къ собственному благополучію и что съ самаго начала въ качествѣ религіозныхъ мотивовъ дѣйствовали болѣе непріятныя, чѣмъ пріят-

ныя явленія. Эпикурейское производство религіи изъ *страха*, говоритъ Штраусъ далѣе,—заключаетъ въ себѣ нѣчто безспорно справедливое. Если-бы постоянно все дѣлалось по желанію человѣка, если-бы онъ всегда имѣлъ то, въ чемъ онъ нуждается, если-бы его планы часто не разстраивались и если-бы онъ, наученный горькими опытами, не долженъ былъ боязливо смотрѣть въ будущее,—то едва-ли когда либо возникла бы у него мысль о высшихъ существахъ въ смыслѣ религіозныхъ вѣрованій. Такимъ образомъ, по Штраусу, человѣкъ смотрѣлъ на природу прежде всего какъ на враждебное ему существо. Правда,—говоритъ Штраусъ,—природа имѣетъ одну сторону, которая можетъ казаться человѣку дружественною. Солнце, которое его согрѣваетъ, воздухъ, которымъ онъ дышетъ, источникъ, который утоляетъ его жажду, дерево, которое даетъ ему свою тѣнь и свои плоды, овцы, доставляющія ему свое молоко и свою шерсть, все это существуетъ, повидимому, на пользу человѣка. Природа до извѣстной степени дозволяетъ человѣку производить на нее даже нѣкоторое воздѣйствіе: онъ обрабатываетъ свое поле, приручаетъ и пользуется своими домашними животными, охотится и убиваетъ дикихъ, устраиваетъ свой челнокъ для рѣки или озера, а для охраненія себя отъ непогоды свою хижину и свое необходимое одѣяніе. Но обратная сторона этого дружественнаго расположенія, которое оказываетъ человѣку природа, ужасна: рядомъ и вслѣдъ за изображенною пограничною областію, въ которой она позволяетъ ему радоваться, она удерживаетъ за собою ужасную силу, которая какъ-бы жестоко издѣвается надъ неожиданнымъ крушеніемъ всѣхъ человѣческихъ трудовъ. Буря потопляетъ челнъ и корабль; молнія обращаетъ въ пламя хижину, или ее разрушаетъ наводненіе; чума истребляетъ стада; зной солнца или градъ уничтожаетъ урожаи полей, а самъ человѣкъ, безъ надежной защиты, отдается на произволъ случая и несчастія, болѣзни и смерти. Равнодушіе природы, которая чужда для человѣка и для которой чуждъ человѣкъ, природа, съ которою онъ ничего не можетъ подѣлать, вотъ то, чего онъ не переноситъ и противъ чего ведетъ борьбу его внутреннее существо. Отъ природы онъ можетъ спасаться

только тѣмъ, что онъ вноситъ въ нее самаго себя. Отсюда—олицетвореніе, а затѣмъ—и боготвореніе природы, боготвореніе ея явленій и силъ. Человѣкъ есть беззащитное *ничто* по отношенію только къ слѣпымъ и безличнымъ силамъ природы. Но есть средство найти благоволеніе предъ силами природы, когда онѣ представляются личными существами, демонами или божествами, хотя бы то даже и злыми. Съ ними бываетъ то-же что и съ злыми, вредными людьми, которымъ противиться невозможно, но укротить которыхъ есть средство. Прежде всего имъ нужно оказывать покорность,—говоритъ Штраусъ,—а затѣмъ не скупиться на льстивыя слова и подарки. Отсюда—исполненіе божественныхъ заповѣдей, молитвы и жертвы. Но такъ какъ во внѣшней природѣ человѣкъ замѣчаетъ множество явленій и множество силъ, которыя на него производятъ вредныя и разрушительныя дѣйствія и отъ которыхъ онъ хотѣлъ бы защитить и обезопасить себя, то естественно, что у него должно было явиться и множество боговъ. Поэтому, говоритъ Штраусъ, первоначальною и въ извѣстномъ смыслѣ естественною формою религіи было *многобожіе*, политеизмъ. Это подтверждается будто бы и тѣмъ наблюденіемъ, что всѣ народы, находящіеся еще въ естественномъ состояніи, теперь, какъ и прежде, были и суть политеисты. Что же касается монотеизма, то въ исторіи повсюду, даже въ религіи іудейской, онъ является какъ нѣчто вторичное, какъ нѣчто происшедшее только со-временемъ изъ первоначальнаго политеизма.

Со взглядомъ Гегеля, Штрауса и др. на происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ, какъ низшей ступени человѣческаго знанія, въ общемъ, какъ мы сказали уже, согласны и такъ называемые *позитивисты*. Главный представитель позитивной философіи, *Огюстъ Контъ* такъ излагаетъ свой взглядъ на сущность религіи и ея происхожденіе въ своемъ извѣстномъ сочиненіи „Cours du Philosophie positive“ Paris, 1830, стр. 3 и слѣд.) [1]. Изучая общій ходъ развитія человѣческаго

[1]) Впрочемъ, *Огюстъ Контъ* остается вѣрнымъ своему взгляду на религію и во всѣхъ остальныхъ своихъ сочиненіяхъ, изъ которыхъ здѣсь заслуживаютъ упоминанія слѣдующія: 1. Discours sur l'Ensemble du Positivisme, Paris, 1848;

разума въ разныхъ сферахъ его дѣятельности, начиная отъ перваго, самаго простого ея начала и до нашего времени, говоритъ онъ, я увѣренъ, что я нашелъ тотъ великій основной законъ, который, по моему мнѣнію, можетъ быть доказанъ со всею основательностію частію на раціональныхъ выводахъ изъ знакомства съ нашею организаціею, частію на основаніяхъ историческихъ, вытекающихъ изъ всесторонняго изученія прошедшихъ временъ. Законъ этотъ состоитъ въ томъ, что каждое изъ главныхъ нашихъ понятій, каждая отрасль нашего знанія идетъ послѣдовательно чрезъ три различныя теоретическія состоянія, а именно: чрезъ теологическое или фиктивное состояніе, чрезъ метафизическое или отвлеченное состояніе и чрезъ состояніе научное или положительное. Другими словами: по природѣ своей духъ человѣческій въ каждомъ изслѣдованіи своемъ употребляетъ послѣдовательно три метода философствованія, характеръ которыхъ имѣетъ существенное отличіе и даже радикальную противоположность: первоначально теологическій методъ, затѣмъ—метафизическій и, наконецъ,—позитивный. Отсюда происходитъ и три рода философствованія или три рода системъ, которыя одна другую взаимно исключаютъ. Въ теологическомъ состояніи, говоритъ *Контъ*, духъ человѣка, направляя свои изслѣдованія главнымъ образомъ къ внутренней природѣ существъ, къ первоначальнымъ и конечнымъ причинамъ всѣхъ поражающихъ его явленій, т. е., къ познаніямъ абсолютнымъ, представляетъ себѣ феномены какъ бы произведенными прямымъ и непосредственнымъ дѣйствіемъ болѣе или менѣе многочисленныхъ сверхъестесвенныхъ агентовъ (божествъ или демоновъ), которыхъ произвольное вмѣшательство въ жизнь міра объясняетъ ему всѣ кажущіяся аномаліи вселенной.

Сравнивая ученіе Конта съ ученіемъ Гегеля о развитіи человѣческаго самосознанія, мы замѣчаемъ между ними только небольшое различіе: Гегель признаетъ высшею ступенью этого знанія абсолютную философію, а Контъ ставитъ на ея мѣсто положительныя науки; но на религію они одинаково смотрятъ

2. System de Politique Positiviste, Paris, 1851—1852, и въ особенности 3. Catéchisme Positiviste, ou Sommaire Exposition de la Religion Universelle, Paris, 1852.

только какъ на низшую ступень знанія, а ея происхожденіе выводятъ изъ присущаго человѣку стремленія—каждому дѣйствію указать его причину.—Изъ этого же стремленія человѣка къ познанію или изъ такъ называемаго закона причинности стараются объяснить происхожденіе религіи въ человѣческомъ родѣ *Кафтанъ*, *Бендеръ* и даже отчасти извѣстный нѣмецкій апологетъ—*Фойгтъ*.

Бюхнеръ въ своихъ публичныхъ лекціяхъ „О религіозномъ и научномъ міровоззрѣніяхъ“, которыя онъ читалъ 31 мая 1885 года въ Апольдѣ въ собраніи „союза нѣмецкихъ свободомыслящихъ“, а потомъ повторилъ въ Штуттгартѣ и Берлинѣ, и, наконецъ, въ 1887 году выпустилъ въ свѣтъ отдѣльнымъ изданіемъ, энергично защищаетъ положеніе древне-языческаго писателя Петронія, что „религія есть исчадіе страха“. По его мнѣнію, источникомъ или, собственно, побужденіемъ для человѣка къ созданію религіозныхъ вѣрованій должны быть признаны умственное невѣжество и страхъ, незнаніе естественныхъ причинъ бытія и то неопредѣленное, инстинктивное, угнетенное, и трепетное состояніе духа предъ неизвѣстнымъ и таинственнымъ, которое во всѣ времена овладѣвало и еще теперь овладѣваетъ грубымъ и неразвитымъ разсудкомъ и которое замѣчается также и въ душѣ (?) животныхъ. Какъ объясненіе жизни міра и природы изъ сверхъестественныхъ причинъ, религія, говоритъ *Бюхнеръ*, въ самой себѣ носитъ зародышъ своей погибели, потому что каждый шагъ, который дѣлаетъ впередъ человѣческое познаніе въ открытіи естественныхъ причинъ, устраняетъ вмѣстѣ съ тѣмъ религіозныя вѣрованія или вступаетъ въ противорѣчіе съ религіею въ способѣ объясненія явленій изъ жизни природы. Вслѣдствіе-то этого и происходитъ непримиримая и вѣчная борьба между религіею, опирающеюся на сверхъестественныя причины, и наукою, стремящеюся къ открытію естественныхъ причинъ, или между вѣрою и знаніемъ, между религіознымъ и научнымъ міровоззрѣніемъ.

Въ наше время, въ полномъ согласіи съ Бюхнеромъ, изъ чувства *страха* предъ грозными или вредными для человѣка явленіями природы хочетъ объяснить происхожденіе религіи

въ родѣ человѣческомъ также и *Росковъ* въ своемъ изслѣдованіи о сущности религіи грубѣйшихъ дикарей [1]). По его мнѣнію, дикари по природѣ совершенные атеисты. Пока они имѣютъ въ своемъ распоряженіи всѣ средства для удовлетворенія своихъ чувственныхъ потребностей, они никогда не станутъ думать (?) ни о мірѣ, ни о себѣ самихъ (?). Иное дѣло, когда нарушается гармонія между ихъ собственною жизнію и жизнію окружающей ихъ природы. Тогда они, говоритъ *Росковъ*,—выходятъ изъ своей неподвижности и направляютъ свое вниманіе на тѣ явленія, отъ которыхъ, по ихъ мнѣнію, находится въ опасности самое ихъ существованіе. Такія явленія, угрожающія существованію дикаря и происходящія не отъ обыкновенныхъ людей, возбуждаютъ у дикаря прежде всего чувство *страха*, а затѣмъ заставляютъ его искать свою причину. Такъ какъ, по своему умственному невѣжеству, дикарь еще не можетъ точно указать дѣйствительной причины этихъ явленій, то онъ и измышляетъ-де *сверхъестественную*... Причиною вреднаго для себя явленія онъ, конечно, можетъ считать только вредное; а такъ какъ повсюду,—говоритъ *Росковъ*,—онъ замѣчаетъ лишь частныя явленія и еще не развилъ въ себѣ способности обобщенія, то естественно, что за каждымъ вреднымъ явленіемъ онъ усматриваетъ особое вредное существо, какъ его причину. Само собою понятно,—заключаетъ *Росковъ*,—что дикарь не можетъ представить себѣ этого существа иначе, какъ только подобнымъ себѣ, т. е., существомъ имѣющимъ волю, дѣйствующимъ свободно, одареннымъ необычайною (?) силою,—однимъ словомъ—существомъ *демоническимъ*.

Новокантеніанецъ *А. Спиръ* [2]). выработалъ особую гипотезу объ истинной религіи (о ней мы будемъ говорить отдѣльно). Всѣ извѣстныя историческія религіи отъ фетишизма до христіанства—онъ объявляетъ ложными религіями; но первоначальное происхожденіе ихъ старается объяснить съ помощію натуралистической гипотезы. Впечатлѣнія, которыя получили первые люди отъ природы, конечно, не были впечатлѣніями

[1]) Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, стр. 128 и слѣд.

[2]) A. Spir, Moralität und Religion Leipzig. 1874. Стр. 143 и слѣд.

эстетическаго рода, говоритъ Спиръ. Первые люди были слишкомъ далеки отъ истинной религіозности. Первоначально человѣкъ является только чадомъ нужды, рабомъ своего побужденія къ самосохраненію и потребностей, съ нимъ соединяющихся. Поэтому нельзя ничего возразить противъ положенія *Лукреція*, что страхъ первоначально родилъ боговъ. Тѣмъ не менѣе склонность олицетворять внѣшнія силы или агенты не можетъ заключаться въ самомъ страхѣ или вообще въ аффектахъ, но только въ мышленіи людей. Она коренится въ потребности объясненія, въ желаніи—неизвѣстное сдѣлать болѣе близкимъ и болѣе понятнымъ чрезъ то, что ему приписываютъ извѣстныя свойства. Но потребность въ объясненіи событій не могла фактически пробудиться безъ особеннаго побужденія; а это побужденіе у первыхъ людей, очевидно, не могло быть теоретическимъ, не могло быть стремленіемъ къ познанію, но только практическимъ, потребностью—обезопасить и успокоить себя. Поэтому не подлежитъ никакому сомнѣнію, говоритъ Спиръ, что первый импульсъ къ религіозному почитанію былъ данъ страхомъ или точнѣе—заботою о тѣлесномъ благѣ людей, и что предметами этого первоначальнаго почитанія были олицетворенныя силы природы. Вообще нужно сказать, что въ разрѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи религіи Спиръ слѣдуетъ старому Юму и часто на него ссылается. Онъ также увѣряетъ, что первоначальною формою религіи былъ не монотеизмъ, а политеизмъ. Что эгоизмъ, забота о собственномъ благѣ человѣка, говоритъ Спиръ, были источникомъ всѣхъ религій, всякаго почитанія силъ природы, ясно обнаруживается даже и въ томъ, что основаніе и центральный пунктъ всѣхъ религіозныхъ культовъ постоянно составляла *жертва*. Жертвою, т. е., подарками люди старались побудить силы природы помочь имъ или удержать ихъ отъ враждебнаго дѣйствія.

Гаппель въ своемъ разсужденіи „Die Anlage Menschen zur Religion“ (стр. 56 и слѣд.) также находитъ возможнымъ защищать гипотезу древняго Петронія о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. „Въ спеціально человѣческомъ сознаніи чрезвычайной ограниченности своего бытія въ отношеніи къ цѣлому, окружающему насъ,—говоритъ онъ,—мы дол-

жны видѣть начало всякой религіи. Во всякомъ случаѣ главную роль здѣсь играетъ *страхъ*; тѣмъ не менѣе такъ какъ рѣчь идетъ о специфически свойственномъ человѣку, то мы не можемъ болѣе говорить о страхѣ, какой свойственъ также и животнымъ,—но въ *ужасѣ* предъ неизвѣстнымъ и невидимымъ всемогущимъ и непостижимымъ мы должны видѣть истинный источникъ религіи".

Чувствомъ *страха* думаетъ объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ и извѣстный профессоръ философіи въ дерптскомъ университетѣ *Густавъ Тейхмюллеръ* [1]). Чѣмъ совершеннѣе религія,—говоритъ онъ,—тѣмъ болѣе мы видимъ въ ней исчезающимъ страхъ, потому что любовь и довѣріе къ хорошо будто-бы познанному Богу изгоняютъ страхъ. Поэтому уже, по математической аналогіи, слѣдуетъ предполагать, что на самой низшей ступени религіи находилось наиболѣе страха. Чтобы доказать это, мы должны изслѣдовать, какой мотивъ прежде всего вызвалъ у человѣка мысль о Богѣ. Удовольствіе и ожиданіе пріятныхъ вещей,—говоритъ *Тейхмюллеръ*,—не способны вообще вызывать какой либо дѣятельности, кромѣ того, чтобы открыть ротъ для глотанія жареннаго голубя. Но что прежде всего способно привести въ движеніе какъ человѣка, такъ и животное,—это наоборотъ—горе и ожиданіе вредныхъ событій. Такимъ образомъ страху и опасенію за будущее принадлежитъ честь открытія воротъ религіозному развитію человѣчества; ибо, привязывая человѣка ко всему, что ему любезно и дорого, и чрезъ это руководствуя всею его заботливою дѣятельностію, страхъ вмѣстѣ съ тѣмъ возбуждаетъ для его фантазіи и его рефлексіи представленіе о неопредѣленномъ *ничто*, что понимается какъ возможная будущая причина вреда и горя и чему также приписываются раньше испытанныя скорби и бѣдствія. Страхъ порождаетъ первую грубую теологію и здѣсь-то,—продолжаетъ *Тейхмюллеръ*,—мы должны коснуться того пункта, который является пограничною чертою между животнымъ и человѣчествомъ. Когда собака боится волка, человѣка или иного какого либо предмета, то въ этомъ еще не заключается ничего подобнаго религіи; но когда въ

[1]) Religionsphilosophie. Breslau. 1886. стр. 116—270.

сумеркахъ лошадь боязливо посматриваетъ то направо, то налѣво, и дрожитъ, и трепещетъ отъ ужаса предъ неопредѣленною, недѣйствительною, а только ея же воображеніемъ порожденною опасностію, то здѣсь нельзя отвергать несомнѣннаго внѣшняго *сходства* съ религіею дикаря, который приходитъ въ испугъ при видѣ птицы, полетѣвшей влѣво или дрожитъ отъ крика совершенно безвреднаго, но показавшагося опаснымъ или считаетъ смертоносными тысячи другихъ вещей суевѣрія и чрезъ это приходитъ въ безпокойство. Тѣмъ не менѣе специфическое различіе заключается въ томъ, что животное остается только при душевныхъ волненіяхъ и вытекающей изъ нихъ слѣпой рефлективной дѣятельности, а человѣкъ по причинѣ свойственнаго ему самосознанія, недостающаго животнымъ, находится въ состояніи по поводу этого неопредѣленнаго *нѣчто* фантазировать далѣе, создавать отсюда теологію и соотвѣтственно своимъ представленіямъ совершать рядъ дѣйствій, которыя не имѣютъ никакого дальнѣйшаго практическаго значенія, но какъ религіозныя дѣйствія просто относятся къ представленію его *я* въ связи съ тѣмъ сначала неопредѣленнымъ, а впослѣдствіи все болѣе и болѣе опредѣляемымъ выдуманнымъ Богомъ. Такъ какъ религія была порождена страхомъ предъ грозными и вредоносными явленіями природы, то согласно съ этимъ первый Богъ человѣчества, по мнѣнію *Тейхмюллера*, несомнѣнно былъ *злымъ*, но не морально злымъ, потому что первоначально о моральности не могло быть и рѣчи, а только—*виновникомъ бѣдствій* вообще. Первоначальная форма религіи, конечно, была *политеистическою*. Но объ опредѣленномъ числѣ боговъ и объ опредѣленномъ порядкѣ ихъ само собою,—говоритъ *Тейхмюллеръ*,—не можетъ быть никакой рѣчи, такъ какъ ничто не препятствовало человѣку постоянно создавать новыхъ боговъ или заимствовать ихъ у другихъ народовъ и т. д. Такимъ образомъ, по *Тейхмюллеру*, происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ нужно объяснить не страхомъ вообще и даже не страхомъ предъ грозными явленіями природы, а страхомъ предъ фантастическими образами, измышленными собственнымъ воображеніемъ человѣка.

Наконецъ, къ защитникамъ натуралистической гипотезы

о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ мы должны причислить и моднаго западно-европейскаго философа нашего времени, нѣмецкаго ученаго *Фридриха Нитцше* (Friedrich Nietzsche), страдавшаго умопомѣшательствомъ и лишь недавно скончавшагося. По его мнѣнію, религія есть ложь въ самой сущности своей; „религія—говоритъ онъ [1]),—никогда не содержала въ себѣ истины ни посредственно, ни непосредственно ни какъ догма, ни какъ притча. Ибо религія вообще рождена *изъ страха* и, потребности; ложными ходами разума проползла она въ жизнь; быть можетъ, когда либо, во время упадка науки, она и втащила въ свою систему какое либо философское ученіе, чтобы впослѣдствіи нашли его въ ней; но это уже штуки теологовъ и при томъ—изъ той эпохи, когда религія усумнилась сама въ себѣ". Поэтому Нитцше осуждаетъ Шопенгауэра за то, что по его мнѣнію, религія sensu allegorico содержитъ древнюю мудрость, которая есть мудрость сама въ себѣ и къ которой наука должна привести человѣчество. Еслибы Шопенгауэръ, говоритъ Нитцше, жилъ въ наше время, онъ не сказалъ бы такой глупости, ибо онъ ясно увидѣлъ бы, что даже и христіанство не содержитъ въ себѣ истины. „Даже легкомысліе всякаго рода лучше романтическаго возвращенія и бѣгства или приближенія къ христіанству въ какой бы то ни было формѣ: ибо, при настоящемъ состояніи познанія, съ нимъ (будто-бы) просто нельзя болѣе связываться, не запятнывая неисцѣльно своей *научной совѣсти* и не отдавая себя на смѣхъ самимъ себѣ и другимъ". Религію признаютъ средствомъ для борьбы со зломъ, господствующимъ въ мірѣ; но Нитцше утверждаетъ, что даже и въ этомъ случаѣ религія приноситъ человѣчеству больше вреда, чѣмъ пользы. Когда насъ постигаетъ какое либо зло, то его стараются избѣжать или тѣмъ, что уничтожаютъ его причину, или тѣмъ, что измѣняютъ его дѣйствіе, которое оно производитъ на наше ощущеніе, т. е., чрезъ перетолкованіе зла въ добро, польза котораго, быть можетъ, усмотрится лишь впослѣдствіи. Религія и искусство (а также и метафизическая

[1]) Срв. Nietzsche's Werke. Erste Abtheilung Band II. Menschliches. Allzu menschliches. Erster Band. Leipzig. 1895. Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band. Leipzig. 1895. Стр. 115 и слѣд.

философія),—продолжаетъ Нитцше,—стараются дѣйствовать на измѣненіе ощущенія частію чрезъ измѣненіе нашего сужденія о событіи (напр., при помощи утвержденія: „кого Богъ полюбилъ, того Онъ наказываетъ"), частію чрезъ возбужденіе въ насъ удовольствія въ скорби (откуда исходитъ искусство трагическаго). Но чѣмъ болѣе кто склоненъ перетолковывать и примиряться, тѣмъ меньше онъ будетъ обращать вниманія и устранять причины зла; мгновенное облегченіе и наркотизированіе, какъ оно употребляется, напр., при зубной боли, удовлетворитъ его также и въ болѣе серьезныхъ страданіяхъ. За то чѣмъ болѣе уменьшается господство религіи и всякаго искусственнаго наркоза, тѣмъ строже люди обращаютъ вниманіе на дѣйствительное уничтоженіе зла, что̀, конечно, плохо для писателей трагедій, ибо для трагедіи будетъ встрѣчаться все меньше и меньше матеріала, потому что царство неумолимой, непобѣдимой судьбы будетъ все меньше и меньше,—а еще хуже для священниковъ: ибо доселѣ они жили только наркотизированіемъ людскаго горя.

Нитцше не приписываетъ никакого значенія и факту всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ. Когда всѣ народы согласны, говоритъ онъ, относительно какихъ либо религіозныхъ вещей, напр., относительно бытія Божія (хотя, сказать мимоходомъ, относительно этого пункта такого согласія нѣтъ), то это всетаки было-бы только *противуаргументомъ* по отношенію къ тѣмъ утверждаемымъ вещамъ, напр., бытію Божію, ибо consensus gentium или вообще hominum не то же, что consensus omnium sapientium; а мудрецы, какъ извѣстно, ни въ чемъ не согласны между собою, за исключеніемъ лишь одного, а именно—consensus sapientium состоитъ въ томъ, что consensus gentium есть дѣло глупости (Narrheit).

О происхожденіи религіи Нитцше разсуждаетъ такимъ образомъ. Когда мы перенесемся мыслію въ тѣ времена, въ которыя наисильнѣйшимъ образомъ процвѣтала религіозная жизнь, то мы найдемъ тамъ основное убѣжденіе, котораго мы нынѣ болѣе не раздѣляемъ, чрезъ что и видимъ для себя навсегда запертою дверь къ религіозной жизни: оно касается *природы* и отношенія къ ней. Въ тѣ времена еще ничего не знали о

законахъ природы; ни для земли, ни для неба еще не существовало слова—„*должно*“; не имѣли вообще никакого понятія объ *естественной* причинности,—шелъ ли дождь или нѣтъ, сіяло ли солнце или небо было покрыто ночною темнотою, —все равно. Работая веслами, думали, что не весла движутъ корабль, а что дѣйствованіе веслами есть только какая-то магическая церемонія, которою какой либо демонъ вынужденъ былъ приводить въ движеніе корабль. Всѣ заболѣванія, даже смерть, были признаваемы результатомъ магическихъ воздѣйствій. Недоставало никакого представленія объ „естественномъ ходѣ событій“; оно мерцало только у древнихъ грековъ, т. е., въ очень поздней фазѣ человѣчества,—въ смыслѣ о господствующей надъ богами *Moira*. Когда кто стрѣлялъ изъ лука, то всегда при этомъ предполагали присутствіе ирраціональной руки и силы; когда мгновенно изсякали источники, то прежде всего думали о подземныхъ демонахъ и ихъ коварствѣ. Когда человѣкъ скоропостижно умиралъ, то предполагали невидимое дѣйствіе стрѣлы Божіей. Въ Индіи (по Лёббоку), говоритъ Нитцше, столяръ обыкновенно приноситъ жертву своему молоту, топору и прочимъ инструментамъ; браманъ такимъ же образомъ почитаетъ тотъ штифтъ, которымъ онъ пишетъ, солдатъ—оружіе, земледѣлецъ—свой плугъ. Въ представленіи религіозныхъ людей вся природа есть сумма дѣйствій сознательныхъ и хотящихъ существъ, чудовищный комплексъ *произволовъ*. Въ отношеніи ко всему, что находится внѣ насъ не допускается и мысли, что нѣчто произойдетъ такъ и такъ, такъ и такъ *должно* случиться; единственно несомнѣннымъ, предусмотрѣннымъ, говоритъ Нитцше, являемся *мы*: человѣкъ есть *правило* природа—*случайность*,—вотъ основное убѣжденіе, господствующее въ дикой, религіозно-продуктивной первобытной культурѣ. Первобытные народы или теперешніе дикари сильнѣйшимъ образомъ были опредѣляемы *закономъ*, *обычаемъ*: индивидуумъ почти автоматически привязанъ къ нему и движется съ равномѣрностію маятника. Напротивъ природа—непонятная, ужасная, таинственная природа—ему должна казаться *царствомъ свободы*, произвола высшей силы, даже вышечеловѣческою ступенью бытія Бога. Но всякій отдѣльный человѣкъ тѣхъ вре-

менъ и состояній чувствуетъ,—говоритъ Нитцше далѣе,—какъ отъ того произвола природы зависятъ его существованіе, его счастье, счастье его семьи, государства, успѣхъ всѣхъ его предпріятій. Какъ же можно производить давленіе на это невидимое, но страшное чудовище? Такъ онъ спрашивалъ себя, боязливо испытывая: нѣтъ ли средства при помощи обычая и закона сдѣлать такими же регулярными силы природы, каковъ онъ самъ? Размышленіе людей, вѣрующихъ въ чудо и магію, приходитъ, наконецъ къ тому, чтобы *примѣнить законъ къ природѣ*,—кратко сказать: религіозный культъ есть результатъ такого размышленія. Проблема, которую предлагаютъ себѣ тѣ люди, весьма тѣсно родственна съ слѣдующею: какимъ образомъ *болѣе слабое племя* можетъ диктовать законы *болѣе сильному*, опредѣлять его, руководить его дѣйствіями (въ отношеніи къ болѣе слабому)? Прежде всего вспоминается невиннѣйшій видъ принужденія, того принужденія, которое производятъ пріобрѣвшіе чью либо *расположенность*. Чрезъ мольбы и просьбы, чрезъ подчиненіе, чрезъ обязательства къ регулярнымъ дарамъ и подачкамъ, чрезъ лицемѣрныя восхваленія оказывается возможнымъ производить давленіе на силы природы, насколько люди сдѣлали ихъ расположенными къ себѣ: любовь связываетъ и связывается. Затѣмъ можно заключать *договоры*, при чемъ взаимно обязуются къ опредѣленному поведенію, устанавливаютъ залоги и обмѣниваются клятвами. Но гораздо важнѣе видъ болѣе насильственнаго давленія—чрезъ магію и волшебство. Какъ съ помощію волшебника человѣкъ умѣетъ повредить болѣе сильному врагу и держать его въ страхѣ предъ собою, такъ болѣе слабый человѣкъ думаетъ быть въ состояніи опредѣлять и болѣе могущественныхъ духовъ природы. Главное средство всякаго чародѣйства состоитъ въ томъ, чтобы захватить въ свои руки, что принадлежитъ кому либо,—волоса, ногти, какая либо пища отъ стола, даже его образъ, его имя. Такимъ аппаратомъ, говоритъ Нитцше, уже можно чародѣйствовать; ибо основное положеніе гласитъ: ко всему духовному принадлежитъ нѣчто тѣлесное; съ его помощію духа можно связать, причинить ему вредъ, уничтожить: тѣлесное даетъ рукоять, которою можно схватить духовное

Такимъ образомъ какъ человѣкъ вліяетъ на человѣка, такъ онъ вліяетъ также и на духа природы; ибо послѣдній также имѣетъ свое тѣлесное, за которое его можно схватить. Дерево и зерно, изъ котораго оно произошло, это загадочное бытіе другъ возлѣ друга, повидимому, доказываетъ, что въ обоихъ формахъ воплотился одинъ и тотъ же духъ— то малый, то большой. Камень, который быстро катится, есть тѣло, въ которомъ дѣйствуетъ какой-то духъ. Когда на уединенномъ лугу лежитъ громадный чурбанъ, то кажется невозможнымъ мыслить о человѣческой силѣ, которая бы принесла его туда, такимъ образомъ камень долженъ былъ прикатиться самъ собою, а это значитъ, что онъ скрываетъ у себя бога. Но все, что имѣетъ тѣло, доступно чародѣйству, а слѣдовательно,—ему доступны и духи природы. Если богъ связанъ съ своимъ образомъ, то на него можно производить даже прямое давленіе (чрезъ отказъ въ жертвенномъ питаніи, бичеваніе, заключеніе въ оковы и т. п.). Простые люди въ Китаѣ, говоритъ Нитцше чтобы вынудить у своего бога милость, обвязываютъ веревками его изображеніе, повергаютъ его на землю, тащатъ по улицамъ чрезъ кучи глины и навоза; „ты—собака такого-то духа,—говорятъ они,—мы позволили тебѣ жить въ великолѣпномъ храмѣ; мы чудно вызолотили тебя; мы сытно кормили тебя; мы приносили тебѣ жертвы; а ты однако же сталъ неблагодаренъ“! Подобныя насильственныя мѣры противъ изображеній святыхъ и Богоматери, когда они не хотѣли исполнять своей обязанности, напр., во время чумы на рогатомъ скотѣ или бездождія, встрѣчались,—говоритъ Нитцше,—въ католическихъ странахъ даже въ настоящемъ (19-мъ) столѣтіи. Такимъ образомъ смыслъ религіознаго культа, по ученію Нитцше, состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлить и заколдовать природу къ пользѣ людей или—что тоже—навязать ей законность, которой она будто бы сначала не имѣла. Ясно, что чародѣй древнѣе жреца. Впрочемъ, Нитцше, допускаетъ, что многіе обряды религіознаго культа основываются также и на другихъ болѣе возвышенныхъ представленіяхъ—симпатіи, благоволеніи, благодарности, защитѣ собственности и т. д. Вотъ какъ Нитцше разрѣшаетъ вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ!..

Послѣ сказаннаго очевидно, что для правильнаго сужденія о достоинствахъ и недостаткахъ такъ называемой натуралистической гипотезы, предлагаемой многими древними и новѣйшими раціоналистическими мыслителями съ цѣлію разрѣшенія вопроса о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, необходимо предварительно разрѣшить слѣдующіе вопросы: I. Можно ли дѣйствительно сущность религіи полагать въ страхѣ вообще и въ частности—въ страхѣ предъ вредоносными и разрушительными явленіями и силами внѣшней природы, предъ лицомъ которой поставленъ человѣкъ? II. Должно ли смотрѣть на грубый фетишизмъ какъ на первоначальную ступень въ развитіи религіознаго сознанія человѣка, а политеизмъ *языческихъ* религій признавать первоначальною формою религіи *вообще*,—и есть ли разумное и фактическое основаніе думать, что именно изъ этого политеизма постепенно и естественно развился тотъ чистый и возвышенный монотеизмъ, какимъ отличается богооткровенное ученіе о Богѣ, заключающееся въ книгахъ Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣтовъ? Наконецъ, III. справедливо ли религію отожествлять съ низшею ступенью человѣческаго познанія и такимъ образомъ объяснять ея происхожденіе, т. е., выводить ее изъ присущаго человѣку стремленія отыскивать причины всѣхъ дѣйствій и явленій, замѣчаемыхъ человѣкомъ въ окружающей его природѣ?

1. Совершенно излишне было бы доказывать ту очевидную для всѣхъ истину, что внѣшняя природа оказываетъ весьма сильное вліяніе на всѣ стороны жизни не только человѣка, но и животныхъ. Жизнь человѣка тѣсно связана съ жизнію природы и находится въ большой зависимости отъ послѣдней. Продукты окружающей человѣка природы доставляютъ ему его пищу и его одежду, климатъ часто опредѣляетъ его характеръ, отъ него зависятъ и его отличительные признаки. Слѣды вліянія внѣшней природы отображаются, безъ сомнѣнія, и на характерѣ религіозныхъ вѣрованій человѣка. „Нельзя спорить, говоритъ Шанцъ, что религіозныя воззрѣнія древняго міра и суевѣрія нѣкоторыхъ народовъ зависятъ отъ вліянія внѣшней природы. Великая противоположность между Ираномъ и Ту-

раномъ, конечно, вліяла на образованіе дуализма въ иранской религіи, равнины Ганга содѣйствовали тихому созерцанію и одушевленію, арабскія пустыни влекли къ созерцанію. Даже жаркое солнце Аравіи, можетъ быть, вдохнуло свой пылъ въ религію Магомета. Сѣверныя религіи обнаруживаютъ иной отпечатокъ, чѣмъ религіозныя представленія южанъ. Даже греческая миѳологія напоминаетъ о тепломъ климатѣ Греціи. Учредители религій принадлежатъ востоку и ограничиваются относительно узкимъ поясомъ". Св. отцы, по справедливости, называли міръ второю библіею, которая, какъ твореніе, ясно говоритъ разумному человѣку объ его Творцѣ. И язычники, не имѣвшіе сверхъестественнаго откровенія, именно этимъ путемъ шли къ признанію бытія живого и личнаго Бога. „Что можно знать о Богѣ, говоритъ Апостолъ Павелъ, то явно было для язычниковъ, ибо невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы". Вполнѣ согласно съ этимъ училъ и ветхозавѣтный мудрецъ—Соломонъ (Прем. гл. XIII). „Подлинно, говоритъ онъ, суетны по природѣ всѣ люди, у которыхъ не было вѣдѣнія о Богѣ, которые изъ видимыхъ совершенствъ не могли познать Сущаго и, взирая на дѣла, не познали Виновника, а почитали за боговъ. правящихъ міромъ, или огонь, или вѣтеръ, или движущійся воздухъ, или звѣздный кругъ, или бурную воду, или небесныя свѣтила. Если, плѣняясь ихъ красотою, они почитали ихъ за боговъ, то должны были бы познать, сколько лучше ихъ Господь, ибо Онъ, Виновникъ красоты, создалъ ихъ. А если удивлялись силѣ и дѣйствію ихъ, то должны были бы узнать изъ нихъ, сколько могущественнѣе Тотъ, Кто сотворилъ ихъ; ибо отъ величія красоты созданій познается Виновникъ бытія ихъ". Такъ именно древне-греческіе философы—Сократъ, Платонъ, Аристотель, Плутархъ Херонейскій и мн. др. увидѣли ложь современнаго имъ язычества и искали „Невѣдомаго Бога", приближаясь къ истинѣ по своему высокому понятію о бытіи единаго Бога—духа, всеблагаго, всемогущаго и всесовершеннаго. Такъ и нынѣ заимствуемые изъ жизни міра и человѣка выводы въ видѣ доказательствъ бытія Божія на раціональныхъ началахъ

оправдываютъ нашу вѣру въ живого и личнаго Бога. Даже у людей, просвѣщенныхъ сверхъестественнымъ откровеніемъ, религіозное чувство часто возбуждается явленіями изъ окружающаго міра. „Небеса, говорилъ Давидъ, проповѣдуютъ славу Божію, и о дѣлахъ его вѣщаетъ твердь. День дню передаетъ рѣчь, и ночь ночи открываетъ знаніе. Нѣтъ языка, и нѣтъ нарѣчія, гдѣ не слышался бы голосъ ихъ. По всей землѣ проходитъ звукъ ихъ, и до предѣловъ вселенной слава ихъ. Онъ поставилъ въ нихъ жилище солнцу, и оно выходитъ, какъ женихъ изъ брачнаго чертога своего, радуется, какъ исполинъ пробѣжать поприще: отъ края неба исходъ его и шествіе его до края ихъ, и ничто не укрыто отъ теплоты его". „Господь царствуетъ, говоритъ онъ въ другомъ псалмѣ, да радуется земля; да веселятся многочисленныя острова. Облако и мракъ—окрестъ Его. Предъ нимъ идетъ огонь и вокругъ попаляетъ враговъ Его. Молніи Его освѣщаютъ вселенную; земля видитъ и трепещетъ. Горы, какъ воскъ, таютъ отъ лица Господа, отъ лица Господа всей земли. Небеса возвѣщаютъ правду Его, и всѣ народы видятъ славу Его". Апостолъ Павелъ свидѣтельствуетъ, что „Богъ, Который сотворилъ небо и землю, и море, и все, что въ нихъ, не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ благодѣяніями, подавая намъ съ неба дожди и времена плодоносныя и исполняя пищею и веселіемъ сердца наши". Утро съ его прелестнымъ восходящимъ солнцемъ, вечеръ съ неизвѣстностью темной ночи одинаково побуждаютъ человѣка къ молитвѣ. Безбрежное море, гдѣ путникъ кромѣ неба и воды ничего не видитъ, это—истинный храмъ молитвы. Самые равнодушные къ вѣрѣ люди, при наступленіи морской бури и возможности кораблекрушенія, возсылаютъ свой вздохъ къ небу и только на Бога возлагаютъ надежду спасенія. Даже рисовавшійся своимъ безбожіемъ *Вольней*, какъ разсказываютъ его бывшіе спутники, во время бури у береговъ Америки схватилъ четки сосѣда и показалъ всѣмъ, что онъ хорошо зналъ наизусть „Pater noster" и „Ave Maria". Когда христіанскіе отшельники и монахи добровольно избираютъ мѣста для своихъ подвиговъ и молитвы, они всегда находятъ такія, которыя отличаются рѣдкими и восхи-

тительными красотами природы: за живописными картинами природы они ясно созерцаютъ невидимую десницу всемогущаго и премудраго Творца...

Но какъ ни велико вліяніе природы на человѣка даже въ отношеніи къ его религіозному настроенію и вѣрованіямъ, однако-же легкомысленно было бы утверждать, что отъ вліянія внѣшней природы зависѣло происхожденіе самой религіи въ смыслѣ того внутренняго влеченія къ Высочайшему Существу, которое свойственно всѣмъ людямъ или вѣрнѣе—всему роду человѣческому. Вліяніе внѣшней природы не создаетъ, не раждаетъ этой внутренней потребности человѣческаго духа; оно только возбуждаетъ уже существующее въ нашей душѣ религіозное влеченіе и даетъ лишь внѣшній толчекъ для такого или иного выраженія его внѣ насъ. По справедливому замѣчанію Шанца, въ разнообразныхъ вліяніяхъ окружающей насъ жизни внѣшняго міра „мы имѣемъ дѣло не съ началомъ религіи, а только съ реформаціею, съ какою либо новою формою ея“. Прежде чѣмъ природа начинаетъ производить свое возбуждающее вліяніе, въ нашей душѣ уже напередъ существуетъ то, что обладаетъ способностію воспринимать это вліяніе. Безъ этой прирожденной человѣку способности, онъ остался бы и глухъ, и нѣмъ къ самому могучему голосу внѣшней природы объ ея Творцѣ. Прекрасно святоотеческое сравненіе природы съ Библіею; охотно соглашаемся, что созданный Богомъ міръ есть вторая Библія. Но чтобы читать эту „вторую Библію“, нужно имѣть свѣжіе и чистые глаза. Человѣческій разумъ только самъ по себѣ не можетъ быть такими глазами. Глазами сухого разсудка читаютъ эту „вторую Библію“ и матеріалисты, и пантеисты; но объ нихъ можно сказать лишь то, что сказалъ евангелистъ Іоаннъ о современныхъ Христу іудеяхъ и ихъ вожакахъ книжникахъ и фарисеяхъ: „Потому не могли они вѣровать, что, какъ еще сказалъ Исаія, народъ сей ослѣпилъ глаза свои и окаменилъ сердце свое, да не видятъ глазами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и не обратятся, чтобъ Я исцѣлилъ ихъ“. Да и что говорить о внѣшней природѣ, этой второй Библіи, если и Библія въ собственномъ смыслѣ, сверхъестественное божественное откровеніе, ученіе Самаго Господа

нашего Іисуса Христа остаются безплодными для тѣхъ людей, у которыхъ подавлено, очерствѣло или, по библейскому выраженію, окаменѣло сердце, т. е., врожденное человѣку влеченіе къ Всесовершенному Существу! Богооткровенное ученіе само по себѣ также не создаетъ заново религіознаго чувства, а только возбуждаетъ и просвѣщаетъ его, давая ему надлежащее направленіе и раскрывая истины, составляющія содержаніе религіи вообще: о бытіи Божіемъ, Промыслѣ, безсмертіи человѣческой души, и требованіяхъ нравственнаго закона и отношеніяхъ къ Богу. Религію имѣли и имѣютъ дикари, невѣдавшіе и не вѣдающіе сверхъестественнаго божественнаго откровенія, не слышавшіе и о существованіи Библіи.

И такъ, если вообще нельзя приписывать внѣшнему міру значенія источника для религіи, то тѣмъ менѣе основательно объяснять ея происхожденіе вліяніемъ лишь извѣстнаго ряда явленій внѣшней природы—грозныхъ и разрушительныхъ или благотворныхъ и привлекательныхъ.

Въ своемъ настоящемъ грѣховномъ состояніи человѣкъ представляется слишкомъ неблагодарнымъ и эгоистичнымъ существомъ. Трудно вѣрится въ то, чтобы изъ чувства благодарности онъ сталъ боготворить благодѣтельныя для него явленія природы. Онъ не цѣнитъ этихъ благъ внѣшняго міра, напр., свѣта солнца, воздуха и т. п., потому что онъ *привыкаетъ* къ нимъ съ дѣтства; только потерявъ зрѣніе, онъ начинаетъ понимать, какое великое благо свѣтъ Божій; только утративъ здоровье отъ дурного воздуха, онъ начинаетъ цѣнить воздухъ благорастворенный. Ясно, что отрицательная сторона въ жизни внѣшней природы—зло, вредъ—производитъ особенно сильное впечатлѣніе на человѣка, а не положительная или благотворная. Такъ думаютъ и авторитетные люди въ наукѣ. „Что человѣкъ испытываетъ страхъ предъ страшными предметами и явленіями природы,—это такъ,—говоритъ В. Д. Кудрявцевъ; но чтобы онъ чувствовалъ какую либо благодарность или признательность въ предметахъ, отъ которыхъ получаетъ пользу или наслажденіе,—это невѣрно. Человѣкъ употребляетъ подобные предметы въ свою пользу, но никакого побужденія благодарить ихъ не чувствуетъ. Благодарность можетъ явиться

только тогда, когда въ этихъ предметахъ или за ними онъ будетъ предполагать присутствіе высшаго, живаго, могущественнаго Существа; но сами по себѣ предметы природы не могутъ вызвать ни представленія о такомъ Существѣ, ни относимаго къ нему, а не къ нимъ, чувства благодарности и любви". Самъ Штраусъ, повидимому, согласенъ съ этимъ, когда онъ, какъ мы видѣли, по вліянію на человѣка выше ставитъ грозныя и разрушительныя явленія природы, чѣмъ благотворныя и пріятныя.

Еще менѣе основаній происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ поставлять въ зависимость отъ вліянія грозныхъ и разрушительныхъ силъ природы на человѣка и сущность религіи полагать въ простомъ чувственномъ *страхѣ* предъ этими силами природы. Религіозное чувство—явленіе въ духовной жизни человѣка весьма сложное. По анализу профессора Троицкаго, занимавшаго каѳедру психологіи въ московскомъ университетѣ, религіозное чувствованіе состоитъ изъ множества основныхъ или элементарныхъ чувствъ. Кромѣ страха въ смыслѣ благоговѣнія, зависимости, самоуничиженія, служенія, покорности и преданности волѣ Божіей, въ составъ его входятъ: чувство любви, благодарности, довѣрія и—главное—блаженства въ Богѣ и съ Богомъ. Очевидно, наше сужденіе о религіи будетъ невѣрнымъ и одностороннимъ, если, игнорируя всѣ остальные элементы, мы только въ одномъ изъ нихъ будемъ полагать всю сущность религіи. Правда, по своему внутреннему значенію эти основные элементы религіознаго чувства ясно различаются между собою, и самый характеръ религіозныхъ вѣрованій и настроеній зависитъ отъ того, какой изъ основныхъ элементовъ получаетъ перевѣсъ и занимаетъ въ религіозномъ чувствѣ господствующее значеніе. Такъ, въ христіанствѣ первенствующее положеніе занимаетъ любовь къ Богу и вытекающія изъ нея чувства, въ язычествѣ—страхъ предъ Богомъ. Но ни любовь въ христіанствѣ, ни страхъ въ язычествѣ сами по себѣ не составляютъ сущности религіи.

Страхъ предъ разрушительными силами природы, на который указываетъ „натуралистическая гипотеза", какъ на сущность религіи, и страхъ, дѣйствительно входящій въ религіоз-

ное чувствованіе въ качествѣ одного изъ его основныхъ элементовъ,—не одно и то же. Первый есть явленіе чувственное, полупсихическое—полуорганическое; онъ вытекаетъ изъ простого инстинкта самосохраненія, а потому онъ въ одинаковой мѣрѣ свойственъ какъ человѣку, такъ и животному; но самъ Штраусъ категорически утверждаетъ, что религія есть дѣло разума, а не инстинкта, что „безъ разума нѣтъ религіи“ и что уже поэтому религія, какъ это заявляетъ и Фейербахъ, представляетъ существенное отличіе человѣка отъ животнаго. Страхъ, дѣйствительно входящій въ религіозное чувствованіе, какъ одинъ изъ его элементовъ, напротивъ есть явленіе чисто психическое, духовное. Онъ находится въ прямой генетической зависимости отъ прирожденной человѣку идеи Всесовершеннаго Существа и потому вполнѣ оправдывается разумомъ. Мало этого,—страхъ Божій есть даже начало премудрости, ея источникъ и корень, какъ основаніе той нравственной дисциплины, на которой утверждается союзъ и взаимоотношеніе между конечнымъ и безконечнымъ разумными существами. Это—не просто страхъ, а *благоговѣніе* въ формѣ опасенія со стороны человѣка по той или другой причинѣ разрушить свой союзъ съ Божествомъ. Ясно, что религіозный страхъ есть уже видъ разумной любви къ Богу и изъ нея вытекаетъ. Его корень лежитъ въ основныхъ требованіяхъ нравственнаго закона, а потому о человѣкѣ зломъ, безнравственномъ, развратномъ совершенно справедливо говорятъ, что онъ Бога не боится. Дитя боится войти въ темную комнату лишь тогда, когда уже напередъ наслышалось разсказовъ о таинственномъ и чудовищномъ, а не темная комната внушила ему мысль о бытіи страшныхъ чудовищъ,—почему разумные педагоги и совѣтуютъ родителямъ не разсказывать дѣтямъ даже сказокъ фантастически-устрашающаго содержанія. То же нужно сказать и о человѣкѣ вообще. Не грозныя явленія природы вложили въ его душу идею карающаго Высшаго Существа, а потому онъ и испытываетъ иногда страхъ предъ грозными явленіями природы, что онъ уже напередъ имѣетъ въ своей душѣ идею Бога, карающаго грѣшника, и за грозными явленіями природы видитъ десницу Божію. „Если въ человѣкѣ уже есть хотя темная

идея о Существѣ высочайшемъ, болѣе могущественномъ, чѣмъ онъ, говоритъ В. Д. Кудрявцевъ, то очень можетъ быть, что при неразвитости ума и нравственнаго чувства, пораженный грозными явленіями природы и ея силами, онъ къ этимъ именно явленіямъ и силамъ отнесетъ то понятіе о бытіи Высочайшемъ, которое находится въ его душѣ. Но если бы въ немъ не было никакого ощущенія бытія высшей его невидимой Силы, еслибы не было по крайней мѣрѣ побужденія искать ея въ природѣ, то никакія самыя поразительныя „астральныя и метеорологическія явленія“ ея не могли бы вызвать въ умѣ его понятія о Божествѣ. Страхъ природы остался бы обыкновеннымъ страхомъ, произвелъ бы, пожалуй, сознаніе безпомощности и зависимости человѣка отъ природы, но не вызвалъ бы представленія о Существѣ, управляющемъ явленіями природы“.

Если бы мы допустили возможность происхожденія религіи изъ обыкновеннаго чувственнаго страха предъ грозными и разрушительными силами и явленіями природы, то это была бы какая-то ужасная религія, которую во всякомъ случаѣ уже нельзя было бы понимать въ смыслѣ союза Бога съ человѣкомъ; это была бы какая то религія злыхъ боговъ, адскихъ страшилищъ, зловредныхъ духовъ, вѣдьмъ, волшебниковъ и т. п. Исповѣдники такой религіи должны бы были быть самыми трусливыми и боязливыми людьми. Но въ дѣйствительности нѣтъ ничего подобнаго. Каждая религія всегда заключала не только признаки страха предъ Божествомъ, но и признаки радости и веселаго настроенія: оргіи, торжества, празднества съ музыкою, танцами, пѣснями и ликованіями. Бошисманы, принадлежащіе къ готтентоттскому племени (въ Южной Африкѣ), не имѣющіе постоянныхъ жилищъ и скрывающіеся подобно животнымъ въ лѣсныхъ кустарникахъ, обыкновенно считаются дикарями, находящимися на самой низшей ступени умственнаго развитія. Нѣкоторые путешественники почти отказываются признавать ихъ людьми; такъ они будто-бы похожи на животныхъ. И что же? Они вѣруютъ въ невидимаго Мужа на небѣ, котораго они признаютъ владыкою всего міра, молятся ему во время голода и, намѣреваясь идти на войну

противъ непріятеля, устраиваютъ въ честь его танцы; готтентотты, почитая видимымъ богомъ луну, вѣруютъ также еще и въ невидимаго Бога, котораго они называютъ „Богомъ всѣхъ боговъ“ и который обитаетъ выше луны и рядомъ съ нею; этотъ Богъ, по ихъ вѣрованію, есть существо доброе, которое не дѣлаетъ людямъ никакого зла и котораго поэтому не слѣдуетъ бояться. Вѣра въ бытіе добраго Бога встрѣчается повсюду между неграми западной Африки. Само собою понятно что такая вѣра въ бытіе добраго Бога была бы невозможна для некультурныхъ дикарей, если бы ихъ религія была только послѣдствіемъ страха предъ грозными и разрушительными силами и явленіями природы.

II. Нельзя признать основательнымъ и второе предположеніе разсматриваемой гипотезы касающееся, впрочемъ, уже не сущности, а формы первобытной религіи. По этой гипотезѣ, религія, будучи обоготвореніемъ силъ и явленій природы, первоначально имѣла будто-бы форму политеизма (многобожія) и только постепенно развилась до своей высшей монотеистической ступени. Выдающагося и рѣшительнаго защитника своего это предположеніе вышло въ лицѣ философа *Давида Юма*. Уже *Германъ*, въ своей перепискѣ съ Крейцеромъ, старался доказать первоначальность политеистической, а не монотеистической религіи. Понятіе объ единомъ Богѣ, говоритъ онъ, предполагаетъ такую высокую степень духовнаго развитія, что совершенно невозможно допустить, чтобы это понятіе произошло раньше, чѣмъ представленіе о многихъ богахъ. Прежде чѣмъ человѣкъ могъ возвыситься до этой идеи, онъ сначала долженъ былъ явленія чувственной природы обобщить въ понятіе міра; а какое продолжительное время нужно было бы для того, чтобы достигнуть этого? Раздѣляя вполнѣ мнѣніе Германа о первоначальной политеистической формѣ религіи, *Юмъ* въ своей „Естественной исторіи религіи“ (Natural history of religion 1755 г.) старается доказать его безпристрастнымъ свидѣтельствомъ исторіи [1]). Безспорная истина, говоритъ онъ,

[1]) Раньше Юма развитыя имъ положенія высказалъ итальянскій историкъ *Вико*, а позже *Гердеръ*—Philosophie der Geschichte der Menschheit. Ideen zur Geschichte der Menschheit, 1874—и *Лессингъ*—Erziehung des Menschengeschlechts 1780.

что восходя лѣтъ за 1700 до Р. Х., мы находимъ всѣ народы идолопоклонническими, что чѣмъ дальше мы идемъ назадъ въ древность, тѣмъ болѣе находимъ человѣчество погруженнымъ во политеизмъ. Нѣтъ никакого слѣда, нѣтъ никакого симптома какой либо болѣе совершенной религіи. Древнѣйшія воспоминанія человѣческихъ расъ еще представляютъ намъ эту систему (политеизмъ) какъ народную и общепризнанную вѣру. Сѣверъ и югъ, востокъ и западъ единодушно свидѣтельствуютъ объ этомъ фактѣ. Насколько знаютъ писаніе и исторія, люди были политеистами; а могли ли они раньше этого времени, прежде открытія наукъ и искусствъ, во времена болѣе отдаленныя, имѣть начала чистаго теизма? Думать такъ, значило бы утверждать, что люди открыли истину въ состоянін невѣжества и варварства и впали въ заблужденіе, какъ только усвоили науку и культуру! Думать, что люди жили въ дворцахъ раньше, чѣмъ въ хижинахъ, и изучали геометрію раньше земледѣлія, по мнѣнію Юма, не было бы болѣе неразумнымъ, чѣмъ утверждать, что они мыслили Божество чистымъ духомъ, всевѣдущимъ, всемогущимъ и вездѣсущимъ раньше, чѣмъ представляли его себѣ хотя и могущественнымъ, но всетаки ограниченнымъ существомъ съ человѣческими страстями и склонностями, членами и органами. Духъ человѣческій, говоритъ Юмъ, возвышается только постепенно, переходя отъ низшаго къ высшему; чрезъ отвлеченіе отъ несовершеннаго онъ образуетъ себѣ идею о совершенствѣ; а такъ какъ онъ только постепенно научается отличать высшія стороны своего собственнаго существа отъ низшихъ, то также научается онъ лишь постепенно переносить и на божество свои высшія свойства, еще значительно усиленныя и очищенныя [1]).

Гегель, какъ мы видѣли, былъ такого же мнѣнія о постепенномъ развитіи религіознаго сознанія человѣчества, какъ и Юмъ.

Въ наше время мнѣніе Юма и Гегеля съ особенною энергіею защищаютъ дарвинисты и эволюціонисты. Какъ извѣстно, они позаимствовали у Гегеля ученіе о постепенномъ усовершенствованіи какъ міровой жизни вообще, такъ и человѣческой въ частности,—и положили его въ основу всего своего

[1]) Срв. Соч. В. Д. Кудрявцева, т. II, вып 2, стр. 6—7; Хрисанѳа Религіи древняго міра, т. I. Спб. 1873. стр. 34—36.

міровоззрѣнія. По ихъ мнѣнію, этому же неизмѣнному закону подчинено было и развитіе религіи въ родѣ человѣческомъ. Такъ, *Леббокъ* (Anfänge der Cultur, I, стр. 172) указываетъ въ исторіи развитія религіи семь ступеней или стадій, которыя будто бы слѣдовали въ такомъ порядкѣ: „1) атеизмъ, какъ совершенное отсутствіе всякаго рода религіозныхъ представленій; 2) фетишизмъ,—ступень, на которой человѣкъ мечтаетъ, будто бы онъ можетъ заставить Божество выслушивать его желанія; 3) служеніе природѣ или тотемизмъ, ограничивающійся поклоненіемъ тѣламъ природы,—деревьямъ, рѣкамъ, камнямъ, животнымъ и т. д. 4) шаманство, признающее, что главные боги подобны людямъ, но превосходятъ ихъ своею чрезвычайною силою; ихъ мѣстопребываніе находится еще гдѣ-то въ отдаленіи и доступно лишь однимъ шаманамъ; 5) идололатрія или антропоморфизмъ, сообщающій богамъ человѣческій образъ; по религіозному представленію на этой ступени, боги уже доступны вліянію, составляютъ часть природы, не ими однако же еще созданной, и наглядно представляются въ статуяхъ и идолахъ. На слѣдующей 6) ступени божество уже не понимается какъ часть, а какъ творецъ міра; оно является существомъ сверхъестественнымъ; 7) послѣдняя ступень это—та стадія, на которой съ религіею соединяется нравственность".

Вильгельмъ Бендеръ [1]) также признаетъ, что въ своемъ развитіи религія подчиняется неизмѣнному закону постепеннаго усовершенствованія. Что же касается его взгляда на происхожденіе религіи, то въ этомъ случаѣ онъ близко сходится со взглядомъ Штрауса и можетъ быть названъ выдающимся представителемъ *натуралистической* гипотезы въ наше время.

По увѣренію Бендера, основнымъ побужденіемъ къ развитію религіи служитъ представленіе человѣка объ идеалѣ его жизни, какимъ является этотъ идеалъ въ связи со всею культурною его дѣятельностію: познаніемъ природы, національностію и сознаніемъ одинаковости всего человѣческаго рода. Болѣе чувственное или духовное, правовое или нравственное, національное или универсальное пониманіе идеала

[1]) Das Wesen der. Riligion 4-te Aufl. Bonn. 1888.

человѣческой жизни имѣетъ рѣшающее значеніе для всего характера религіи. Вообще же религія по самому существу своему (будто-бы) носитъ *эвдемонистическій* характеръ. Въ развитія религіи Бендеръ отмѣчаетъ три главныя ступени: 1) индивидуалистически—чувственный эвдемонизмъ, 2) національно-политическій эвдемонизмъ. и 3) универсально-нравственный эвдемонизмъ. Въ началѣ, просто слѣдуя слѣпому инстинкту самосохраненія, говоритъ Бендеръ, человѣкъ оказывалъ религіозное почитаніе всякому объекту, который какъ либо, содѣйствуя или вредя, вмѣшивался, какъ казалось, въ борьбу первобытнаго человѣка за его существованіе. Камень, о который споткнулся его врагъ, хотѣвшій нанести ему смертельный ударъ, дерево, расколотое молніею безъ вреда для него, растеніе, сокъ котораго даровалъ ему облегченіе въ болѣзни, животное, предоставляющее ему пищу и являющееся его союзникомъ,—все это могло стать предметомъ религіознаго почитанія первобытнаго человѣка, насколько оказанную ему неожиданную помощь онъ не могъ объяснить иначе, какъ сверхъестественнымъ образомъ. Все, что вторгается въ его жизнь, неожиданно, загадочно, могущественно—помогая или разрушая—становится для него богомъ. И все, что происходитъ отъ этого мѣста, камня, дерева, животнаго, или находится съ нимъ въ какой либо связи, становится для него тайною, таинственнымъ носителемъ и медіумомъ чудеснаго знанія, чудесныхъ силъ. Но, безъ сомнѣнія, великій шагъ впередъ, говоритъ Бендеръ, былъ сдѣланъ тогда, когда человѣкъ поднялъ свои глаза отъ земли и направилъ ихъ къ небу, чтобы въ немъ искать и найти силы, могущественно опредѣляющія его жизнь. Хотя здѣсь также онъ преслѣдуетъ свои чувственно-эгоистическіе интересы, но безконечное небо, дарующее свѣтъ, теплоту и дождь, достойнѣе его удивленія и поклоненія, чѣмъ магическій камень, волшебное дерево, демонически бѣснующееся животное. На этой ступени силы природы противустоятъ человѣку какъ одушевленныя существа, какъ духовныя личности; боги, предъ которыми онъ дрожитъ и къ которымъ онъ возсылаетъ свой вздохъ, повсюду носятъ на себѣ его собственные черты; они признаются уже творца-

ми и законодателями природы. Обоготворенныя силы природы теперь уже являются великими благодѣтелями не отдѣльныхъ лицъ, а цѣлыхъ народовъ. Черты благороднаго настроенія, гуманности и нравственности, составляющія достоинство народовъ, переносятся теперь отъ нихъ на обитателей неба. Боги гуманизируются, а великіе люди обоготворяются. Предки и народные герои, великіе законодатели и побѣдоносные цари, ставшіе особеннымъ предметомъ религіознаго почитанія, на этой ступени развитія религіи уже руководятъ жизнію государствъ; религіозная система получаетъ исключительно національный характеръ. А такъ какъ каждый народъ только себя считаетъ центромъ міра, говоритъ Бендеръ, то каждый народъ также вѣруетъ, что божество заботится только о немъ, о своемъ избранномъ народѣ. Израильтянинъ знаетъ Бога неба и земли, но Онъ нуженъ ему только какъ національный богъ; эллинъ взываетъ къ Зевсу, какъ къ отцу людей, но онъ требуетъ однако-же его отеческой помощи исключительно только для себя. Этотъ національно-политическій характеръ религія утрачиваетъ лишь тогда, когда человѣкъ возвышается до сознанія единства, равенства и родства всѣхъ народовъ, вслѣдствіе чего интересы человѣчества ставятся выше интересовъ государства или отдѣльнаго народа. На такой ступени своего развитія религія находится въ формѣ христіанскаго монотеизма или универсально-нравственнаго эвдемонизма. Но и здѣсь единство рода и назначенія человѣчества выводится исключительно изъ единства идеала человѣческой жизни и нравственнаго закона, какъ общеобязательнаго условія для осуществленія этого идеала. Такимъ образомъ, и по мнѣнію Бендера, первобытная религія носитъ характеръ натуралистическій; рука объ руку съ человѣческою культурою и познаніемъ она шла въ своемъ развитіи по пути постепеннаго усовершенствованія, отъ низшей ступени къ высшей, отъ простого къ сложному, отъ политеизма къ монотеизму.

Въ основаніи разбираемой гипотезы лежитъ ложная мысль, высказанная Дарвиномъ и нынѣ повторяемая всѣми эволюціонистами,—будто бы первобытный человѣкъ находился въ грубомъ, животноподобномъ состояніи съ самаго начала своего

существованія и только постепенно путемъ послѣдовательнаго развитія достигъ до той ступени, на котсрой находится въ настоящее время. Здѣсь не мѣсто подробно разсматривать это предположеніе и доказывать его неосновательность. Но мы не можемъ не отмѣтить того факта, что этому предположенію не совсѣмъ довѣряютъ даже и сами защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи. Такъ напр., Бендеръ изложенію этой гипотезы неоднократно (срв. стр. 170, 171 и др.) предпосылаетъ оговорку: „*Если наше поколѣніе* (т. е. человѣческое) *дѣйствительно должно было развиться до человѣческой культуры изъ грубаго и животнаго первоначальнаго состоянія*, то естественнѣе не было бы признанія, что первоначально его религіею было не что иное, какъ слѣпое почитаніе предметовъ и существъ изъ окружнаго міра“ и т. д. Кромѣ того, разбираемое мнѣніе о происхожденіи религіи носитъ на себѣ слишкомъ гипотетическій характеръ; оно не имѣетъ для себя никакихъ основаній ни въ исторіи, ни въ этнографіи. Съ этимъ соглашаются даже болѣе добросовѣстные защитники этой гипотезы. Такъ Бендеръ прямо говоритъ (стр. 168): „Если затронуть этотъ вопросъ (о происхожденіи религіи) съ *исторической* стороны, то нужно признаться, что всѣ данные до сихъ поръ отвѣты могутъ претендовать лишь на достоинство болѣе или менѣе вѣроятныхъ гипотезъ. Мы не имѣемъ ни достаточнаго, ни надежнаго матеріала для того, чтобы воспроизвести доисторическое время нашего племени. И самыя начала народовъ, историческое развитіе которыхъ мы обозрѣваемъ, остаются покрытыми темнотою. Но если хотятъ уяснить доисторическое время по образу народовъ, съ сомнительнымъ правомъ называемыхъ естественными (Naturvölker), то всегда должны считаться съ возраженіемъ о невозможности доказать, что̀ именно должно быть признано первоначальнымъ въ ихъ нравахъ и образѣ мышленія и что̀ слѣдуетъ разумѣть какъ развитіе или даже какъ вырожденіе первоначальныхъ нравовъ. Есть ли то „естественное состояніе“, въ которомъ они находятся, дѣйствительно первобытное состояніе нашего рода? Не представляетъ ли оно напротивъ вырожденія, которому уже предшествовали высшія культурныя состоянія? Въ историческихъ религіяхъ

положеніе дѣла не лучше"... Вотъ почему и свое мнѣніе о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ Бендеръ называетъ только предположительнымъ—mutmasslich...

Но сказаннаго Бендеромъ мало. Если мы обратимся къ историческимъ религіямъ и ихъ миѳологіямъ или къ религіознымъ вѣрованіямъ некультурныхъ народовъ нашего времени, то мы найдемъ въ нихъ много такого, что̀ не только совершенно необъяснимо съ точки зрѣнія натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи, но что̀ служитъ къ ея положительному опроверженію. Такъ, мы найдемъ тамъ болѣе или менѣе ясные слѣды *монотеизма*—фактъ, который возможно объяснить лишь тѣмъ, что первоначально человѣкъ вѣровалъ только въ бытіе единаго Бога и что лишь впослѣдствіи эта вѣра, по мнѣнію самыхъ ярыхъ защитниковъ натуралистической гипотезы, составляющая высшую ступень развитія религіознаго сознанія, была утрачена и замѣнена вѣрою въ бытіе многихъ боговъ, т. е., низшею ступенью развитія религіознаго сознанія, на которой и продолжало находиться человѣчество до самаго появленія христіанства. Этотъ фактъ, безъ сомнѣнія, чрезвычайно важенъ въ рѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи, и потому мы разсмотримъ его съ должнымъ вниманіемъ. Такъ какъ всѣ современные защитники натуралистической гипотезы—эволюціонисты и матеріалисты—особенно любятъ ссылаться на современныхъ дикарей, то и мы прежде всего обращаемся къ разсмотрѣнію ихъ религіозныхъ вѣрованій.

Самыми грубыми, неразвитыми и некультурными обыкновенно признаются дикія африканскія племена: кафры, зулусы, амакосаги, матабелесы, чуаны или бечуаны, сутосы, „фетишисты" въ собственномъ смыслѣ, какъ обыкновенно называютъ обитателей Конго и Лоанго, готтентоты и негры акванимскіе, буллоны, отшисы, іорубы, ашантіи, егбы, нупійцы и мн. др. Всѣ эти дикари принадлежатъ къ числу самыхъ грубыхъ идолопоклонниковъ—фетишистовъ; ихъ религіозныя представленія смутны, чувственны и суевѣрны; тѣмъ не менѣе и у нихъ можно находить слѣды болѣе чистыхъ религіозныхъ вѣрованій, ясно свидѣтельствующіе о томъ, что и этимъ жалкимъ дикарямъ не чуждо было когда-то лучшее и болѣе чи-

стое богопознаніе,—и чѣмъ ближе знакомятся европейцы съ ихъ вѣрованіями, тѣмъ болѣе убѣждаются въ этомъ предположеніи. Такъ извѣстный ученый этнографъ нашего времени *Вайтцъ* въ своей „Антропологіи“ (II, стр. 167) [1]) пришелъ къ тому заключенію, что нѣкоторыя племена негровъ, никогда не испытывавшія на себѣ вліянія цивилизованныхъ народовъ, въ развитіи своихъ религіозныхъ представленій далеко оставили за собою многіе другіе некультурные народы, и что если и нельзя ихъ назвать монотеистами въ собственномъ смыслѣ, то во всякомъ случаѣ они стоятъ на порогѣ монотеизма. „Множество согласныхъ свидѣтельствъ увѣряетъ насъ,—говоритъ онъ [2]),—что негры отъ Сенегамбіи на сѣверѣ до Лоанго на югѣ вѣруютъ въ высочайшаго благого Бога, какъ Творца міра, и называютъ Его особеннымъ именемъ... Жители острова Фернандо По высочайшимъ существомъ почитаютъ *Рупи*, рядомъ съ которымъ они допускаютъ существованіе многихъ малыхъ боговъ, какъ лицъ посредствующихъ; *дуалы* въ Камерунѣ (на сѣверо-востокъ отъ Фернандо По) однимъ и тѣмъ же словомъ называютъ великаго духа и солнце. *Яхувы* вѣруютъ въ Алоруна какъ въ „Господа неба“; *Іевусы*, припадая лицомъ къ землѣ, молятся невидимому Творцу міра, котораго они называютъ „Господомъ или царемъ неба“; *Ивосы* вѣруютъ такъ: „Чуку создалъ все, бѣлыхъ и черныхъ. Онъ имѣетъ два глаза и два уха, одинъ глазъ на небѣ, другой на землѣ. Онъ никогда не спитъ и невидимъ, хотя добрый видитъ его послѣ смерти, а злой идетъ въ огонь“... Негры *Эве* почитаютъ высочайшимъ существомъ *Маву*: онъ создалъ людей и низшихъ боговъ, чрезъ которыхъ онъ управляетъ міромъ. Негры Золотого берега также вѣруютъ въ единое высочайшее существо, которое они называютъ *Ньонгмо* (Іонгмаа) и которое они почитаютъ какъ Творца міра... Онъ посылаетъ на землю своихъ дѣтей, которыя ему служатъ, чтобы передать людямъ его повелѣнія или исполнить ихъ... Жители *Конго* и *Лаонго*, почитая множество боговъ—kisso и различныхъ духовъ, вѣруютъ

[1]) Срв. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik, 2-te Aufl. 1895. B. I. стр. 107; Рождественскаго Христ. Апологетика, I. стр 267.

[2]) *Waitz*, Anthropologie der Naturvölker, B. II. стр. 167 и слѣд.

въ тоже время и въ бытіе высочайшаго Бога, отъ котораго зависятъ не только люди, но и всѣ боги; это—mama mamkissie—„мать всѣхъ боговъ“ или, по переводу Бастіана, „мать всѣхъ фетишей“; въ другихъ мѣстахъ африканскіе негры выше всѣхъ боговъ признаютъ Tschekoke—„сильнаго Бога“. Такимъ образомъ совершенно справедливо утвержденіе Эбрарда [1]), что при господствѣ развитаго политеизма въ религіозныхъ вѣрованіяхъ африканскихъ негровъ, „есть даже явные слѣды и *древняго монотеизма*“. „Zambi am pungo“ у африканскихъ негровъ есть древнее имя Бога—добраго, творца міра, всѣхъ боговъ и людей, который держитъ въ своей рукѣ молнію и громъ. Въ этомъ-то „Zambi am pungo“ и представляется, по объясненію Эбрарда, ясное воспоминаніе о первоначальномъ, единомъ Богѣ—Творцѣ“. Люкенъ [2]) положительно увѣряетъ, что европейцы имѣютъ ложное представленіе о религіозныхъ вѣрованіяхъ африканскихъ негровъ. Животныхъ, камней, чурбановъ эти негры вовсе не признаютъ ни богами, ни духами, а только ихъ символами и носителями; дѣйствительнымъ же божескимъ существомъ они называютъ единаго высочайшаго Бога, Творца боговъ низшихъ или фитишей, которыхъ Онъ превосходитъ своимъ всемогуществомъ и всевѣдѣніемъ и которые во всемъ зависятъ отъ него. Этому единому Богу негры молятся ежедневно: „Боже мой, дай мнѣ на этотъ день рису ямсу, дай мнѣ золота и серебра, дай мнѣ рабовъ и богатство, дай мнѣ здоровья, и чтобы я могъ быть быстрымъ и проворнымъ“! Негры признаютъ своего верховнаго единаго Бога столь добрымъ, что, по ихъ вѣрованію, онъ даже не можетъ сдѣлать никому никакого зла. Люкенъ подтверждаетъ свое положеніе ссылкою на свидѣтельства многихъ путешественниковъ и миссіонеровъ, напр., Лойера, Ольдендорпа, Кольбе, Риттера, Кампбеля и др., Изъ нихъ Ольдендорпъ, напр., говоритъ слѣдующее: „Между всѣми черными народными племенами, съ которыми я познакомился, даже между совершенно невѣжественными и грубыми, нѣтъ ниодного, которое не вѣровало бы во *единаго Бога*, которое не научилось бы давать ему имя, не смотрѣло бы на него какъ на Творца міра и не приписывало бы ему

[1]) Apolog. II. § 277.

[2]) Стр. 16 и сл.

болѣе или менѣе ясно всѣ свойства божескаго совершенства". По свидѣтельству Риттера, негры Золотого берега также вѣруютъ въ бытіе единаго Высочайшаго Существа и называютъ его „Воора, Воора Ага Нанна", т. е. „Учитель, учитель, отецъ всѣхъ"; *готтентоты*, по словамъ Кольбе, называютъ это Высочайшее существо „Гоунья Текквоа" или „богомъ боговъ" и говорятъ о немъ, что оно никогда и никому не причиняетъ никакого страданія, что его никто не долженъ бояться по причинѣ его могущества и что оно обитаетъ гдѣ-то гораздо выше луны. Что готтентоты вѣровали въ бытіе единаго наивысшаго Бога, объ этомъ согласно свидѣтельствуютъ *Циггенбальгъ*, миссіонеръ прошлаго вѣка, антропологъ *Вайтцъ* (II, стр. 342), *Буркгардтъ*, *Петеръ Кольбъ* и др. Послѣдній разсказываетъ, между прочимъ, о томъ, какъ однажды на его вопросъ: вѣруютъ ли готтентоты въ единаго высочайшаго благого Бога?— готтентотъ, бесѣдовавшій съ нимъ, отвѣтилъ, что не вѣровать нельзя въ Того, Кто можетъ взглянуть выше себя, ниже себя и вокругъ себя. „Отчего же вы не молитесь Ему"? спросилъ Кольбъ.—„Этого мы не знаемъ", отвѣтилъ готтентотъ. „Впрочемъ, прибавилъ онъ, отцы наши разсказывали намъ, что ихъ предки однажды слишкомъ жестоко согрѣшили противъ этого великаго Бога и за это онъ такъ окаменилъ сердце у нихъ и ихъ потомковъ, что они уже болѣе не могли истинно познавать его, чтить и служить Ему" [1]). По свидѣтельству М. Мюллера [2]), „до сихъ поръ въ смутныхъ вѣрованіяхъ этихъ дикарей не изгладилось воспоминаніе о Высочайшемъ Богѣ, общемъ Отцѣ какъ черныхъ, такъ и бѣлыхъ людей". Кампбель говоритъ: „жители страны *Кафровъ* вѣруютъ, что нѣкогда снизошло съ неба высочайшее существо и создало міръ, а потомъ опять возвратилось на небо и уже не заботится болѣе о мірѣ. Имя этого Бога кафры называютъ различно: *Утиско* (наказывающій), *Умдали* (образователь), *Умени* (творецъ), *Инкози онкулу* (великій Господь") и *Умфо онкулу* („великій мужъ"). Въ Тумалѣ, въ центральной Африкѣ, негры называютъ высочайшаго Бога, который существо-

[1]) Срв. Baumstark, Christl. Apologetik, 1872, B. I, стр. 249.

[2]) „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft", 1874. стр. 168 и слѣд., срав. Рождественскаго Хр. Апологетика I, стр. 267.

валъ уже прежде всего созданнаго и живетъ нынѣ выше неба. —*Тиломъ*. По свидѣтельству Ливингстона, который имѣлъ возможность прекрасно изучить жизнь и вѣрованія африканскихъ, дикарей, вѣра въ бытіе единаго высочайшаго Существа Творца и Промыслителя міра всеобща среди африканскихъ туземцевъ По ихъ убѣжденію, Богъ есть отецъ всѣхъ, существо доброе; онъ бываетъ недоволенъ своими дѣтьми лишь тогда, когда они продаютъ или умерщвляютъ другъ друга. У дикарей M'pongwe высочайшее благое существо называется Аніамбіа, у кимбундовъ—Суку Вананге, у ваниковъ—Мулунгу. По свидѣтельству Вайтца [1]), Цёллера [2]) и Ливингстона, всѣ эти жалкіе дикари постоянно обращаются къ этому божеству съ своею молитвою: „Боже на небѣ, защити меня отъ болѣзни и смерти! Боже, дай мнѣ счастіе и мудрость!“ „Какъ дивно Богъ устроилъ все! больные умираютъ по волѣ Божіей!“ говорятъ обыкновенно африканскіе дикари. Такую же преданность волѣ божіей высказываютъ и дикари—*Кру*: „это не въ моей власти; это во власти Бога“. Жители острова *Мадагаскара* также вѣруютъ въ Бога, какъ Творца міра. Они говорятъ: „Не долженъ ли существовать Богъ, который создалъ небо и землю, и всѣ человѣческія существа, и все что движется?“ А въ своихъ клятвахъ и обѣтахъ они взываютъ къ Нему такъ: „Ты—тотъ, которому мы молимся, который создалъ человѣка, небо, солнце, луну, звѣзды, радугу, вѣтеръ, землю, море и все, что дышетъ и движется подъ сводомъ неба и на землѣ“ [3]). Вообще же, по словамъ *Ревиля* [4]), африканскіе негры такъ настроены монотеистически, что для нихъ весьма легокъ переходъ къ вѣрѣ въ Алаха или Іегову. Къ такому же выводу пришелъ и извѣстный знатокъ западной Африки—*Вильсонъ* [5]). „Вѣра въ высшее существо, какъ Творца и хранителя всѣхъ вещей, говоритъ онъ, всеобща. Она выражается отнюдь не въ формѣ несовершеннаго или только темнаго понятія; напротивъ она такъ

[1]) Стр. 169.

[2]) Das Tongoland, стр. 233.

[3]) Waiz, Anthropologie der Naturhölker, B. II, стр. 446.

[4]) Les. religions des peuples non—civil. II, 124.

[5]) Westafrica. Leinz. 1862. стр. 153; у Рождественскаго хр. Апологетика, I, стр. 268.

глубоко присуща нравственной и интеллектуальной природѣ народа, что негръ всякую теорію атеизма считаетъ совершенно смѣшною и нелѣпою, не нуждающеюся ни въ какомъ опроверженіи. Всѣ племена страны (съ которою авторъ познакомился,—а этихъ племенъ не мало) имѣютъ названіе для бога, и притомъ двоякое или троякое, чѣмъ означаются различныя свойства Бога, какъ Творца, хранителя и благодѣтеля. Вѣра въ верховнаго Бога для негра не лишена жизненнаго значенія; если не всегда, то въ нуждѣ и горѣ, для утѣшенія себя въ несчастіи, онъ нерѣдко говоритъ: „Богъ смотритъ на меня"; „судьба моя въ рукѣ Бога" и т. п. Этимъ обстоятельствомъ слѣдуетъ объяснить и быстрое распространеніе христіанства въ Африкѣ среди дикихъ туземцевъ. Если же африканскимъ племенамъ дикое состояніе которыхъ эволюціонисты отожествляютъ или, по крайней мѣрѣ, уподобляютъ мнимому первобытному состоянію человѣчества, свойственна вѣра въ единаго и всеблагого Бога, неспособнаго дѣлать зло людямъ, то ясно, что нельзя признавать политеизмъ первоначальною формою религіи, а самое происхожденіе религіи не въ состояніи объяснить натуралистическая гипотеза вліяніемъ грозныхъ и разрушительныхъ силъ или явленій природы.

Къ такому же выводу приведетъ насъ и разсмотрѣніе вѣрованій *дикарей американскихъ*. По словамъ Люкена [1]), во единаго наивысшаго Бога вѣруютъ всѣ безъ исключенія американскіе народы; они называютъ Его „*великимъ духомъ*", Творцемъ всего существующаго, владыкою жизни и смерти, а его мѣстопребываніе полагаютъ то выше солнца, то выше свода небеснаго, а какъ близко это понятіе ихъ о великомъ духѣ соотвѣтствуетъ христіанскому понятію о Богѣ, говоритъ Люкенъ, вытекаетъ уже изъ того, что миссіонеры удерживаютъ его и для обращенныхъ дикарей. Такое же мнѣніе высказываетъ и *Пешель* [2]). По его разсказу, когда одинъ миссіонеръ излагалъ христіанское ученіе о единомъ Богѣ и Его свойствахъ, то слушавшая его американская дикарка сказала: „Да, я всегда думала въ душѣ, что нашъ Арескуи (т. е., солнце или великій духъ) именно долженъ быть такимъ, какимъ ты

[1]) Стр. 23.

[2]) Völkerk. стр. 265.

изобразилъ намъ Бога". Подобное сообщаетъ и *Вайтцъ* [1]). „Когда Винсловъ, говоритъ онъ, проповѣдывалъ о Богѣ, какъ Творцѣ міра и подателѣ всѣхъ благъ, американскіе индійцы отвѣчали: да это—вѣрно и мы думаемъ почти тоже самое о своемъ Китанѣ, Творцѣ всѣхъ вещей, который живетъ далеко на небѣ, и добрые люди идутъ къ нему послѣ смерти, а злыхъ онъ отгоняетъ и подвергаетъ скорби; онъ никѣмъ не созданъ и не является намъ, но мы просимъ его обо всемъ, чего желаемъ". Изъ этихъ разсказовъ ясно, какъ не чужды американскіе дикари монотеистическихъ вѣрованій при всемъ ихъ грубомъ идолопоклонствѣ и какъ свойственна человѣческой душѣ вѣра во единаго живого Бога. *Катленъ*, проведшій среди американскихъ дикарей большую половину своей жизни, также свидѣтельствуетъ, что они имѣютъ понятіе о великомъ духѣ близкое къ христіанскому понятію о Богѣ. То же подтверждаютъ и новѣйшіе христіанскіе миссіонеры, напр., *P. de Smedt*, по словамъ котораго, „всѣ индѣйцы признаютъ бытіе великаго духа, единаго высочайшаго существа, которое управляетъ всѣмъ міромъ и самыми незначительными событіями изъ его жизни".

Въ частности, руководствуясь трудами Вайтца, Люкена, Пеша, Буркгардта, Баумштарка, Эбрарда, Мюллера, Гутберлета, В. Д. Кудрявцева, Н. П. Рождественскаго и др., мы можемъ составить себѣ болѣе или менѣе точное представленіе о монотеистическихъ вѣрованіяхъ американскихъ дикарей.

Когда была открыта Америка, то Перу населяли уже инки, а не первоначальные обитатели, религія которыхъ была совсѣмъ иная, чѣмъ у инковъ. *Перуанцы* вѣровали въ бытіе великаго духа, котораго они называли *Пахакамакъ*, или *Пачакамакъ*, „верховнымъ богомъ", которымъ было создано и самое „величайшее божество" ихъ—солнце. По представленію древнихъ перуанцевъ, Пачакамакъ есть Богъ невидимый, котораго поэтоту они никогда не изображали и которому какъ вседовольному, чистому духу они никогда не приносили никакихъ жертвъ. Въ ученіи объ этомъ Божествѣ нельзя не видѣть

[1]) Antropologie der Naturvölker, II, стр. 178; III стр. 356; IV, стр. 308; *Roskoff*, Religionswesen der rogesten Naturvölker, стр. 66; Рождественскаго Христ. Апологетика, I, стр. 269.

ясныхъ слѣдовъ древняго монотеизма, для которагб не могли доставить соотвѣтствующаго матеріала грозныя и разрушительныя силы или явленія природы.

Инки поклонялись солнцу , лунѣ и звѣздамъ; но они вѣровали также и въ бытіе высочайшаго Божества *Инти*—„владыки солнца", въ которомъ замѣтны еще слѣды монотеистическаго представленія о единомъ невидимомъ Творцѣ міра.

Самою скудною должна быть признана религія *эскимосовъ*, обитающихъ на крайнемъ сѣверѣ американскаго материка. Они почитаютъ, собственно говоря, только злыхъ духовъ; но и у нихъ есть вѣра въ высочайшее существо [1]).

Мексиканцы или *ацтеки* также вѣровали въ бытіе высочайшаго Существа, которое они называли *Теотломъ* (θεός), „вездѣсущимъ", „знающимъ всѣ мысли и раздающимъ всѣ дары". По словамъ Прескотта, ацтеки твердо убѣждены въ томъ, что жизнь человѣка всецѣло зависитъ отъ Бога, безъ Котораго человѣкъ самъ по себѣ—ничто. „Наши пути и дѣла, говорили они, находятся не столько въ нашихъ рукахъ, сколько въ рукахъ Того, отъ воли Котораго мы зависимъ". Теотлъ (*тео*—значитъ небесный), по вѣрованію ацтековъ, есть „богъ невидимый, неприкосновенный, несозданный, вѣчно юный и всемогущій". Эти вѣрованія дикихъ ацтековъ, безъ сомнѣнія, не могутъ служить основаніемъ для того предположенія, что религія произошла вслѣдствіе воздѣйствія на человѣка разрушительныхъ силъ природы и въ своемъ развитіи шла отъ политеизма къ монотеизму, особенно—если принять во вниманіе, что это чистое поклоненіе Теотлу впослѣдствіи выродилось въ ужасный и безчеловѣчный культъ солнца, въ честь котораго предъ его идолами ежегодно были приносимы въ жертву многія тысячи людей.

Жители Бразиліи вѣровали въ бытіе невидимаго добраго Бога—Тупана, научившаго людей земледѣлію и благословляющаго ихъ плодородіемъ полей; въ его распоряженіи находится все небо—солнце, громъ, молнія и дожди.

Въ бытіе добраго „великаго духа" вѣруютъ также жители Огненной земли и чонеки. Аруакасы знаютъ „великаго духа"

[1]) Срв. Baumstark, Christl. Apologetik, B. I. стр. 253.

Чокауну; малайцы первоначально почитали высочайшаго невидимаго Бога, творца міра и „Господа всѣхъ боговъ"; тагальцы наивысшее божеское существо называютъ „великою матерью боговъ"; у таманаковъ „великій Богъ" извѣстенъ подъ именемъ *Амаливаки*. „*Одшиппивы* великій духъ называютъ *Гичи Монедо*, т. е., „милостивый или милосердый духъ", который могуществомъ своей воли сотворилъ небо и землю". Нѣкоторые американскіе дикари, говоритъ Люкенъ [1]), представляютъ себѣ великаго духа какъ человѣка чрезвычайно гигантскаго вида, который имѣетъ такіе чистые органы чувствъ, что все на землѣ онъ можетъ видѣть и слышать съ высоты своего неба; по истинѣ, прибавляетъ миссіонеръ, разсказывающій объ этомъ,—болѣе достойнаго представленія не могъ создать о Богѣ народъ, лишенный откровенія".

О *краснокожихъ*, подъ именемъ которыхъ разумѣются дикія индѣйскія племена, обитающія между Мексикой и Гренландіей, *Эбрардъ* [2]) говоритъ слѣдующее: „Подобно татаро—сибирскимъ племенамъ эти краснокожіе почитали также α) невидимаго Творца міра, подъ именемъ „*великаго духа*",—а рядомъ съ нимъ β) почитали солнце, луну и звѣзды и, наконецъ, множество злыхъ, коварныхъ духовъ, которыхъ они представляли въ видѣ животныхъ. *Невидимый Творецъ міра* является у нихъ подъ тремя различными именами: 1) Менгвесское племя, *Гуроны*, своего главнаго бога называютъ *Окки* или *Гоканъ*; онъ живетъ на небѣ и въ его власти находятся времена года, вѣтры и море; предъ нимъ произносили они и свои клятвы; 2) Делаварскія племена называютъ его *Манитовою* (Богъ Господь) и приписываютъ ему разные предикаты: „великій", „небесный" „праотецъ", „творящій", „обнимающій небо" „привязывающій солнце" и мн. др. 3) Дакотанцы и каменные Индѣйцы называли его малайскимъ именемъ—*Ваконъ* и представляли его сидящимъ на облакахъ, на птицѣ—*Ваконъ*, которая морганіемъ своихъ глазъ производитъ молнію, а ударомъ крыльевъ—громъ. *Чиппевеги* почитали только *Манедо*, а не солнце и луну; у нихъ, слѣдовательно, древній монотеизмъ сохранился въ самомъ чистомъ видѣ". Ма-

[1]) Стр. 23.

[2]) II, стр., 525.

недо они признавали Творцомъ и Промыслителемъ міра.

Жители *австралійскихъ* острововъ находятся на весьма низкой ступени своего развитія еще и въ настоящее время; тѣмъ не менѣе и у нихъ мы найдемъ болѣе или менѣе ясные слѣды древней вѣры въ бытіе единаго добраго Бога, Творца міра и его Промыслителя. Правда, дикари эти признаютъ чрезвычайное множество боговъ, напр., жители Сандвичевыхъ острововъ насчитываютъ до 40,000 боговъ, которымъ они поклоняются. Тѣмъ не менѣе боги эти не имѣютъ самостоятельнаго значенія; они созданы однимъ Богомъ, высочайшимъ Существомъ,—имя котораго—*Мотогонъ* или *Тангалоа* (Тангароа, Таароа, Тагалоа, Каналоа) и который только одинъ достоинъ названія Бога—Творца [1]). „Онъ дунулъ и сказалъ,—и все было создано!" говорятъ эти дикари. Онъ сказалъ: „Земля, явись, вода, явись!" и они явились. *Ферстеръ* такъ отзывается [2]) о жителяхъ острововъ Южнаго океана: „Жители острововъ Таити и ихъ сосѣди находятся на первой ступени богосознанія. Ихъ понятія о Богѣ и богослуженіи суть *простыя преданія*, изслѣдовать которыя ихъ умъ еще не можетъ. Ихъ теперешняя религіозная система есть политеизмъ, тѣмъ не менѣе одинъ изъ самыхъ сносныхъ, которые до сихъ поръ извѣстны. Они признаютъ одно наивысшее Божество, возвышающееся надъ всѣми, и называютъ это существо *Катуа-Рахай*, т. е., великій Богъ". Одинъ миссіонеръ разсказываетъ слѣдующее о вѣрованіи австралійцевъ [3]). „Когда я совершалъ съ нимъ (чернымъ дикаремъ) небольшую прогулку и онъ почувствовалъ желаніе бесѣдовать, то, указывая пальцемъ вверхъ, онъ, между прочимъ, сказалъ: „Кингкаменъ Киркатти". Послѣ нѣкоторыхъ распросовъ я узналъ, что это значитъ: это—высота. Затѣмъ онъ старался уяснить мнѣ, что тамъ въ высотѣ обитаетъ „Пей а мей" (Богъ). Я спросилъ его, что они объ немъ думаютъ. Онъ сказалъ, что пангхалы (волхвы и врачи) учатъ ихъ, что Онъ создалъ все, но что Онъ легко можетъ быть разгнѣванъ, почему ему нужно угождать танцами. „Пей а мей" онъ замѣнялъ словами „Мах-

[1]) Срв. Котрфажъ „Das Menchengeschlecht", II, 231 и слѣд.; *Waitz* Anthropologie, VI, стр. 796; Рождественскаго Хр. Апологетика, I, стр. 266.

[2]) У Люкена, стр. 23.

[3]) Baumastark, Christl. Apolog., B. I, стр. 269.

мамъ-му-роккъ", что̀ значитъ—отецъ всѣхъ". Такіе же слѣды древняго монотеизма путешественники находятъ и въ вѣрованіяхъ дикарей, обитающихъ на всѣхъ вообще австралійскихъ островахъ,—полинезійцевъ, меланизійцевъ и микронезійцевъ. „Жители оо. Товарищества, о. Тонга, Сандвичевыхъ о-въ, оо. Дружества, о. Фиджи и др., равно какъ жители Новозеландіи, говоритъ Эбрардъ [1]), вѣруютъ въ одно верховное божеское существо, въ одного невидимаго Творца міра, котораго жители о. Тонги называютъ *hotooa*, новозеландцы и жители о. Танти—*atua*, гавайцы—*akua*, и которому они возносятъ свои молитвы. Этотъ богъ есть общій у жителей всѣхъ поименованныхъ острововъ; напротивъ того, относительно низшихъ божествъ они значительно отличаются другъ отъ друга,—ясное доказательство того, что присоединившійся къ этой вѣрѣ политеизмъ составляетъ не первоначальное, а уже вторичное явленіе".

У дикарей, обитающихъ въ Азіи и Европѣ, также мы найдемъ религіозныя вѣрованія, свидѣтельствующія о томъ, что имъ не были чужды монотеистическія представленія. Камчадалы, томскіе самоѣды, телеуты и алтайскіе татары, остяки и вогулы, вотяки, финны и лапландцы—одинаково вѣровали въ существованіе единаго наивысшаго Бога, Творца и Промыслителя міра. Камчадалы называютъ его *Куткою*, самоѣды—*Нумомъ*, *Номомъ* или *Напомъ*, телеуты и татары—*Кудаемъ* Кудаемъ, остяки—*Торумомъ*, фины—*Юмалою*, вотяки—*Юмаромъ* лапландцы—*Юбмаломъ*. О Колахъ Эбрардъ [2]) говоритъ слѣдующее: „Религіею служитъ у нихъ еще и до сихъ поръ древній первобытный монотеизмъ, вѣра въ невидимаго личнаго Творца міра, которому приносятъ и жертвы. Даже существуютъ и изреченія, въ которыхъ высказывается личное упованіе на Него и преданность Ему. Но вообще на Него смотрятъ какъ на далеко находящагося и на самомъ дѣлѣ неизвѣстнаго. Имя этого Творца—Sing—bonga, т. е. свѣтлѣйшій солнца, лучезарный духъ. Колы совершенно опредѣленно говорятъ, что Sing—bonga сотворилъ солнце, землю и весь міръ. Къ самымъ употребительнѣйшимъ выраженіямъ принадлежатъ слѣдующія: „великъ на небѣ Зингъ—Бонга; онъ создалъ небо и землю;

[1]) II. стр. 333 § 272.

[2]) II стр. 343 § 274.

нѣтъ никого больше Его". Какъ мы зажигаемъ въ домѣ огонь, такъ Зингъ—Бонга утвердилъ на небѣ солнце, чтобы оно свѣтило по всей землѣ; а иначе какъ могли бы жить рядомъ другъ съ другомъ nida attingtanko („ночные ѣдоки", т. е., дикіе звѣри") и дневные ѣдоки (люди)? А что воспоминаніе о Зингъ—Бонгѣ имѣетъ нравственное вліяніе, это показываютъ слѣдующія выраженія: „если жена подозрѣваетъ мужа въ невѣрности, то она говоритъ ему: „Зингъ—Бонга предназначилъ тебя для меня, а ты идешь къ другой"? Чтобы утѣшить того, кого обокрали, говорятъ ему: „Зингъ—Бонга—податель всего; не будь малодушенъ; Зингъ—Бонга здѣсь присутствуетъ; Зингъ—Бонга накажетъ. Долго ли онъ (воръ) будетъ пользоваться этимъ?" Къ искренности они возбуждаютъ себя словами: „наша скрытность ничего не скроетъ; Зингъ—Бонгѣ достаточно одного взгляда, чтобы видѣть это". Если умираетъ ребенокъ, то они говорятъ: „что я могу сдѣлать? Зингбонга сдѣлалъ это; Зингбонга взялъ его; я безсиленъ; я не могу вмѣсто него отдать своей жизни". Бѣдный говоритъ въ свое утѣшеніе: „я голоденъ"; но Тотъ, Кто даетъ пищу муравьямъ и птицамъ, дастъ пищу и мнѣ; отчего ему не дать мнѣ ее?" Добро, т. е., степень нравственнаго сознанія, выражающагося въ народномъ характерѣ Коловъ, объясняется именно тѣмъ, что они еще не совершенно забыли этого личнаго Бога; но такъ какъ грѣхъ проявляетъ свое дѣйствіе и среди нихъ, то они сознаютъ себя отлученными отъ этого Бога и удаленными отъ Него". Много нужно легкомыслія, чтобы происхожденіе такихъ сравнительно чистыхъ монотеистическихъ религіозныхъ представленій о живомъ, личномъ и нравственно-добромъ Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, объяснять вліяніемъ грозныхъ и разрушительныхъ силъ природы или утверждать, что первоначальною формою религіозныхъ вѣрованій человѣческаго рода должно признавать политеизмъ и притомъ въ видѣ грубаго фетишизма. Къ такому же выводу мы пришли бы, если бы подробно разсмотрѣли и религіозныя вѣрованія всѣхъ другихъ дикарей; къ сожалѣнію, мы не можемъ сдѣлать этого, не разширивъ чрезмѣрно своей задачи. Впрочемъ, для нашей цѣли достаточно и сказаннаго; а потому мы и переходимъ теперь къ религіоз-

нымъ вѣрованіямъ тѣхъ языческихъ народовъ, которыхъ принято называть культурными,—*китайцевъ*, *индійцевъ*, *персовъ*, *египтянъ*, *грековъ и римлянъ*.

У культурныхъ народовъ гораздо труднѣе указать слѣды первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій, чѣмъ у дикихъ и некультурныхъ народовъ. У культурныхъ народовъ цивилизація, отражаясь на всѣхъ сторонахъ народной жизни, не рѣдко полагала свой характеристическій отпечатокъ и на религіозныя вѣрованія. Нерѣдко здѣсь религія оставляла свою собственную область и становилась орудіемъ для цѣлей государственной или общественной жизни. Еще чаще лица, стоявшія во главѣ народнаго движенія и сообщавшія народной жизни новое направленіе, также пользовались религіею если не всецѣло, то въ извѣстныхъ предѣлахъ для достиженія своихъ собственныхъ цѣлей и такимъ образомъ въ религіозныя вѣрованія народа часто вносили свое личное міровоззрѣніе, вслѣдствіе чего народная религія иногда теряла мало-по-малу свой первоначальный характеръ, реформировалась и преобразовалась въ новыя формы. Если нѣчто подобное могло случиться въ протестанствѣ и различныхъ сектахъ съ христіанствомъ, то тѣмъ болѣе нужно сказать это о религіозныхъ вѣрованіяхъ народовъ, находившихся въ сравненіи съ европейцами на низшей ступени интеллектуальнаго развитія. Въ этомъ случаѣ задача изслѣдователя народныхъ религіозныхъ вѣрованій значительно осложняется. Прежде простого изложенія тѣхъ или другихъ религіозныхъ вѣрованій, онъ долженъ заняться кропотливою работою по отдѣленію первобытныхъ представленій отъ различныхъ наслоеній послѣдующаго времени.

Въ такомъ именно положеніи мы находимся при изученіи религіозныхъ вѣрованій *китайцевъ*. Само собою разумѣется, что въ настоящее время религія китайцевъ уже утратила свой первоначальный характеръ. Неподвижный и равнодушный ко всему въ мірѣ, хладнокровно относящійся какъ къ радостямъ, такъ и къ горю, какъ къ побѣдамъ, такъ и къ пораженіямъ, апатичный китаецъ не оказывалъ сопротивленія тѣмъ лицамъ, которыя съ точки зрѣнія своего общаго міровоззрѣнія „реформировали“ его первоначальныя религіозныя вѣрованія. Мы го-

воримъ не только объ его національныхъ философахъ Кунтзе, Лаотзе и Конфуціи, но и о тѣхъ проповѣдникахъ пантеистическаго буддизма, которые наиболѣе содѣйствовали утратѣ китайцами даже своей вѣры въ бытіе личнаго живого Бога. Въ настоящее время, собственно говоря, трудно высказать точное сужденіе о характерѣ китайской религіи. Если „интеллигентные" китайцы, усвоивъ, по своему, ученіе буддизма, могутъ быть почитаемы почти атеистами, не признающими бытія личнаго Бога, то простой народъ погрузился въ бездну безсмысленныхъ суевѣрій и предался самому грубому идолопоклонству. Онъ не только поклоняется статуямъ Будды, Конфуція, Лаотзе, строитъ имъ капища, боготворитъ ихъ мнимыя вещи и даже „слѣды ихъ ногъ", но какъ боговъ почитаетъ различныхъ животныхъ, птицъ, звѣрей и даже гадовъ. Недавно въ городѣ Тинтзинѣ одинъ поселянинъ нашелъ простую обыкновенную змѣю. Онъ принесъ ее въ капище (пагоду) и объявилъ ее божествомъ. И что же?— не только все населеніе этой провинціи, но самъ мандаринъ, всѣ городскіе чиновники въ торжественной процессіи отправились на поклоненіе новооткрытому божеству [1]). Ясно, что о первоначальныхъ вѣрованіяхъ китайцевъ нельзя судить по настоящему состоянію ихъ религіи. Гораздо болѣе пользы намъ можетъ принести ихъ священная письменность, т. е., тѣ пять книгъ, которыя китайцы почитаютъ священными, но на которыхъ также сильно сказалось вліяніе послѣдующаго чисто пантеистическаго міровоззрѣнія [2]). Изъ нихъ особенно важное значеніе для насъ имѣетъ, впрочемъ, только И—кингъ (книга превращеній), Шу—кингъ (книга повѣствованій) и Ши—кингъ (книга пѣсней). Первая долгое время ложно считалась древнѣйшимъ памятникомъ китайской письменности; ея авторомъ

[1]) Много подобнаго рода фактовъ сообщается барономъ Гюбнеромъ въ его книгѣ „Spaziergang um die Welt. Срв., напр., стр. 364—392.

[2]) Китайскій императоръ *Чи-хоанъ-ти* (246—209 г. до Р. Х.) въ 212 г. до Р. Х., какъ извѣстно, сжегъ всѣ древнія книги китайцевъ кромѣ книгъ, относившихся къ хозяйству, медицинѣ и гаданію о будущемъ. Впослѣдствіи эти книги были написаны снова, но уже по памяти китайскихъ мудрецовъ. Впрочемъ, китайцы увѣряютъ, что не всѣ древнія книги были сожжены ихъ безумнымъ императоромъ, что многіе экземпляры были будто бы скрыты отъ него и такимъ образомъ спасены отъ уничтоженія. Трудно рѣшить, насколько это сказаніе заслуживаетъ вѣры.

признаютъ древняго китайскаго поэта Фу—хи, который будто бы изложилъ въ ней первоначальныя вѣрованія своего народа. Здѣсь дѣйствительно не разъ высказывается вѣра въ бытіе высочайшаго существа, которое называется словомъ *Ti*, *Tao*, *Tian* или *Tien*, что значитъ „небо“. Но было бы ошибочно думать, будто бы первоначально китайцы боготворили обыкновенное, видимое небо. Своему „небу“, какъ высочайшему существу, китайцы приписываютъ такія свойства, которыя могутъ принадлежать только бытію личному и сознательному. Такъ въ книгѣ Ши—кингъ часто встрѣчаются, напр, слѣдующія выраженія: „Не говори, что небо слишкомъ высоко; оно высоко и въ то же время близко“; „что мы дѣлаемъ, оно все знаетъ“; „не остается у него ненаказанною никакая вина“; „нелегко достигнуть его милости“; „берегись, небо все видитъ“. „Когда человѣкъ грѣшитъ, небо посылаетъ бурю, грозу, наводненія, засуху, неурожаи и другія бѣдствія“; „счастье князя зависитъ отъ неба“. Древне-китайскій мыслитель *Лаотзе* (около 600—500 г. до Р. Х.) въ своемъ сочиненіи Tao-te-king такъ излагаетъ ученіе о „Тао древности“. „По его словамъ, Tao существуетъ, какъ безпредѣльное, невидимое и совершенное существо, уже отъ начала неба и земли (гл. 25) и прежде *Ти* (Ti гл 4). Безтѣлесный и неизмѣримый, невидимый и недоступный для слуха, таинственный и преисполненный знанія, чуждый формы и вида (гл. 14), онъ есть вѣчное, первичное основаніе всего (гл. 1) и родоначальникъ всѣхъ существъ (гл. 5), и, какъ такой, онъ не имѣетъ соотвѣтствующаго имени и можетъ быть названъ именемъ только въ той степени, въ какой онъ открывается въ своихъ твореніяхъ, и въ этой-то двойственности онъ есть конецъ всего духовнаго (гл. 1). Все возникло чрезъ него и опять возвращается къ нему (гл. 16 и 21), и это возвращеніе къ нему есть его дѣятельность (гл. 40)., потому что хотя онъ вѣченъ и не имѣетъ ни въ чемъ нужды, но онъ однако-же не бездѣятеленъ (гл. 34 и 37). Никогда не старѣющій, вездѣ присущій, неизмѣняемый и свободный (самъ себя опредѣляющій, (гл. 25), онъ создаетъ, содержитъ и совершенствуетъ всѣ существа, которыя поэтому всѣ его чтутъ и прославляютъ за его благодѣянія, потому что онъ *любитъ*

ихъ и *предоставляетъ имъ свободное самоопредѣленіе* (гл. 51 и 34). Въ немъ есть духъ, и его духъ есть то, что есть самое бдагонадежнѣйшее; но только тотъ, кто чуждъ страстныхъ пожеланій, узритъ его (гл. 21 и 1). Кто поступаетъ согласно съ волею Таò, тотъ одно съ нимъ (гл. 23). Таò есть основаніе нравственной дѣятельности (гл. 38). Онъ великій податель, совершитель и миротворецъ (гл. 41 и 46), убѣжище всѣхъ существъ, сокровище благъ, *Спаситель отъ грѣховъ* (гл. 62), *который прощаетъ виновность въ нихъ*“ [1]). *Пфлейдереръ* не раздѣляетъ мнѣнія, что первоначальною формою религіи вообще былъ монотеизмъ, но и онъ утверждаетъ [2]), что китайцы приписывали своему „наивысшему Господу“, „высочайшему владыкѣ—*Tien'y* духовныя свойства—всемогущество, вездѣприсутствіе, всевѣдѣніе, благость и правосудіе и молились ему, какъ существу личному: „О, голубое небо, воззри на гордыхъ и помилуй страждущихъ“! Послѣ сказаннаго трудно однако сомнѣваться, что первоначально и китайцамъ не были чужды болѣе чистыя монотеистическія вѣрованія. Къ такому именно результату приходятъ многіе ученые, посвятившіе много времени и труда на изученіе китайской древней письменности и китайскихъ религіозныхъ вѣрованій. Такъ напр., *I. Legge* прямо утверждаетъ, что въ древне-китайскихъ литературныхъ памятникахъ слово Ti безъ всякаго колебанія слѣдуетъ переводить словомъ „Богъ“. „Выраженіе Ti („небо“) у китайскихъ классиковъ, говоритъ онъ, вездѣ употребляется для обозначенія той высочайшей силы, которая со всемогущею и всевѣдущею справедливостію и благостію управляетъ дѣлами людей. Это неопредѣленное выраженіе въ одномъ и томъ же параграфѣ, чтобы не сказать въ одномъ и томъ же предложеніи, постоянно замѣняется *личными* обозначеніями Ti и Sang Ti. Поэтому Ti и Sang Ti я столь же мало могу переводить инымъ словомъ, кромѣ слова „Богъ“, какъ и для *Zan* не существуетъ иного перевода, кромѣ слова „человѣкъ“.—„Со времени разсвѣта своей исторіи, говоритъ другой

[1]) B. v. Strauss, Lao-tse's Tao te king, Leipz. 1870. Einleit. стр. XXXV; у Эбрарда Apologetik, II, § 268, стр. 298, въ рус. перев. Заркевича, II, стр. 304.

[2]) Die Geschichte der Religion, Leipz. 1869 стр. 172.

ученый (Harlez) [1]), весь китайскій народъ твердо вѣруетъ въ личное существо, повелителя, императора, высочайшаго владыку неба и земли, видимой природы и совершающихся въ ней событій. Этотъ высочайшій владыка, этотъ Богъ, есть повелитель земныхъ императоровъ. Онъ даетъ и отнимаетъ земное могущество и всѣ другія блага; цари—Его намѣстники. Онъ наказываетъ и награждаетъ съ высшимъ, независимымъ могуществомъ силы. Этотъ Богъ есть верховный владыка какъ физическаго, такъ и моральнаго міра. Мораль есть его законъ, его воля; послѣдней человѣкъ долженъ подчиниться и слѣдовать въ своихъ дѣйствіяхъ. Нарушителей своихъ заповѣдей и своего закона Богъ наказываетъ, исполнителей его Онъ осыпаетъ благами. На китайскомъ языкѣ Богъ называется словомъ Schang Ti—„высочайшій владыка". Вмѣсто Schang Ti часто употребляется также и слово Tien; оба выраженія совершенно равнозначущи, и утвержденіе, что Tien обозначаетъ только вещественное небо, заслуживаетъ по меньшей мѣрѣ лишь сострадательной улыбки". Что древнимъ китайцамъ не чужды были монотеистическія представленія, это признаетъ и *Ф. Штраусъ*. „Та сильная свѣжесть, та могущественная сила богосознанія, которая характеризуетъ первоначальное время народовъ, говоритъ онъ [2]), у китайцевъ падаетъ на доисторическій періодъ. Безъ сомнѣнія, оно было монотеистическимъ. Ибо таковымъ оно высказывается съ относительною живостію въ древнѣйшихъ пѣсняхъ и писаніяхъ, хотя и здѣсь имя всеединаго „наивысшаго владыки" (Schang Ti) уже перемѣшивается съ безцвѣтнымъ Tien—„небо". Видно, что мало-по-малу личное имя уступало свое мѣсто безличному, вслѣдствіе чего въ устахъ *Кунг-фу-тце* мы встрѣчаемъ его только два раза и при томъ одинъ разъ— лишь въ видѣ цитата".

„Древнія историческія книги, сохраненныя *Конфуціемъ*, свидѣтельствуютъ, говоритъ *В. Д. Кудрявцевъ* [3]), что древніе китайцы покланялись единому верховному божеству, которое называли Ксан-ти, то есть, высочайшій владыка. Это божество

[1]) Срв. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetih, B. I. 2-te Aufl., 1895. Стр. 99.
[2]) Essays zur allgem. Religionsw. 1879. стр. 154.
[3]) Соч. т. II, вып. 2, стр. 50.

изображается какъ личное, благодѣтельное, міроправящее существо... Имя Ксан-ти, какъ названіе верховнаго Божества встрѣчается въ самыхъ древнихъ частяхъ священныхъ книгъ, Далѣе, является на ряду съ симъ именемъ также древнее, но впослѣдствіи ввошедшее въ большое употребленіе наименованіе Божества,—Тіенъ, собственно: небо. Причину подобнаго названія личнаго существа нарицательнымъ именемъ неба знатоки китайскаго языка находятъ не въ какой либо особенности понятія, а въ свойствахъ китайскаго словоупотребленія, часто полагающаго названіе самой вещи вмѣсто лица, обладающаго вещію или содержащагося въ ней. При томъ же личныя качества и свойства, приписываемыя небу, каковы мудрость, благость, всемогущество, всевѣдѣніе, власть награждать и наказывать и пр., равно какъ и ясное отличеніе физическаго неба отъ высшаго и разумнаго,—показываютъ, что этимъ именемъ обозначалось понятіе о единомъ верховномъ началѣ всего".

Персидская религія, какою она представляется въ Авестѣ, не есть религія первоначальная, такъ какъ въ ученіи о Богѣ Авеста, написанная послѣ Александра Великаго, часто противорѣчитъ болѣе древнимъ памятникамъ персидской письменности, т. е., замѣткамъ о религіи въ такъ называемыхъ клинообразныхъ запискахъ, и свидѣтельствамъ древне-греческихъ писателей. Въ Зендавестѣ мы имѣемъ, собственно, не древне-персидскую религію, а лишь реформированное религіозное ученіе. Что первоначальная религія персовъ не представляла того грубаго дуализма, какой характеризуетъ ее по Зендавестѣ, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Судя по клинообразнымъ письменамъ, необходимо придти къ тому заключенію, что первоначальною формою религіозныхъ вѣрованій персовъ былъ чистый монотеизмъ. Ормуздъ или Ахурамазда, по этому источнику, есть единый, вѣчный и благой Богъ, Творецъ міра и человѣка, свѣта, земли и всего добраго; Еще Дарій Гистаспъ обращается съ молитвою къ Нему, какъ къ единому вѣчному и всемогущему Богу. Самое имя его заключаетъ въ себѣ слѣды монотеистическихъ вѣрованій. Ахурамазда значитъ—„господинъ, великій, имѣющій вѣдѣніе". Онъ живетъ

на высшемъ небѣ и оттуда управляетъ судьбами міра и жизнію людей. Впослѣдствіи этотъ чистый монотеизмъ значительно утратилъ свою простоту въ процессѣ миѳологическихъ превращеній свойствъ единаго Бога во многихъ боговъ; но и здѣсь Ахурамазда не перестаетъ быть „наивысшимъ изъ боговъ и отцомъ боговъ". Этотъ видъ политеизма засталъ Зороастръ и преобразовалъ его въ дуалистическую систему Зендавесты. Но и въ Зендавестѣ еще можно находить черты первоначальнаго монотеизма. Въ древнѣйшихъ частяхъ ея, въ такъ называемыхъ Гатахъ Ясны, еще нѣтъ слѣдовъ рѣзкаго дуализма; Ормуздъ или Ахурамазда еще остается единственнымъ, благимъ и всемогущимъ Творцомъ и Промыслителемъ міра. „Кто, какъ не ты, Ахура, спрашиваетъ Зороастръ, удерживаетъ отъ паденія небесныя силы, кто хранитъ воды и растенія, кто далъ вѣтрамъ и облакамъ силу и скорость движенія, кто, какъ не ты,—виновникъ мысли, разума, скрытаго во всемъ этомъ, во всѣхъ явленіяхъ міра? Скажи мнѣ, кто этотъ великій художникъ, что далъ намъ свѣтъ и тьму, сонъ и бодрствованіе, дни и ночи, кто одарилъ насъ вмѣстѣ съ тѣмъ и разумомъ для различенія времени и постиженія законовъ жизни? Кто вселилъ въ насъ мысль, кто вложилъ въ насъ любовь, и связалъ людей узами живой привязанности? Ты—единственный источникъ всякаго блага". Въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты нѣтъ еще указанія на вѣчную и равносильную борьбу между добромъ и зломъ, между Ахурамаздою и Ангромайнюсомъ. И въ Зендавестѣ Ормуздъ еще удерживаетъ всѣ свойства единаго, живого и личнаго Бога: онъ—всевѣдущій и всемогущій Творецъ и владыка міра, виновникъ жизни и всего добраго, отецъ добраго настроенія, чистоты и истины. Въ одной молитвѣ о немъ говорится такъ: „имя Бога: пожирающій славу, небесный изъ небесныхъ. Вотъ одно изъ именъ Ормузда который есть наивеличайшій царь, мудрый, справедливый, питатель, хранитель, защитникъ, творецъ, осуществитель добра, дѣятель обильнаго благословенія, чистый и величественный въ своихъ наставленіяхъ, вся сила. Я благодарю великаго, который создалъ все, что существуетъ, охранителя времени, его собственности, сильнаго, мудраго, высшаго шести Амшаспан-

довъ, этого Бога, первоисточника всего избыточествующаго, творца свѣта". А вотъ начало другой молитвы къ Ормузду въ Зендавестѣ: „Я молюсь и взываю къ Ормузду, великому, свѣтлому, свѣтозарному, всесовершенному, всепревосходному, чистѣйшему, всемогущему, премудрому, природа котораго своею чистотою превосходитъ все и свѣтлѣе всего, мысль, котораго есть чистое благо, который есть источникъ всякихъ радостей, который даетъ мнѣ все, что я имѣю, который силенъ, и могучъ, все питаетъ и выше всего покоится въ неизреченномъ величіи славы" [1]). Всѣ эти мысли носятъ на себѣ безусловно монотеистическій характеръ. Хотя въ Зендавестѣ Ангромайньюсъ (Ариманъ) и представляется самобытнымъ началомъ зла, но онъ по своей силѣ и абсолютности не равенъ Богу доброму—Ахурамаздѣ. Его побѣждаетъ даже пророкъ добраго божества—Зороастръ. Люди также могутъ противиться его злымъ дѣйствіямъ, ограничивать и уничтожать его силу своими жертвами и молитвами божествамъ добрымъ. Агромайньюсъ имѣетъ нѣкоторое сходство лишь съ діаволомъ, что и давало поводъ нѣкоторымъ ученымъ думать о генетической зависимости Зороастровой религіи отъ ветхозавѣтнаго откровенія или наоборотъ. Кромѣ того, древніе персы вѣровали еще въ одно вѣчное существо,—произведшее какъ Ормузда, такъ и Армана,—*Zervane Akerene*—„безпредѣльное время",—которое они поставляли даже выше Ахурамазды и которое, по ихъ ученію чрезъ, Ахурамазду, какъ посредника и высшаго добраго Бога, создало міръ. Въ этомъ вѣрованіи также можно усматривать слѣды первоначальнаго монотеизма.

Такимъ образомъ нельзя не согласиться съ Баумштаркомъ [2]). что „ни у одного народа монотеизмъ не обнаруживается такъ чисто и опредѣленно, какъ въ религіи Заратустры. И неудивительно, что всѣ древнегреческіе писатели,—напр., Геродотъ, Ксенофонтъ, Аристотель, а изъ христіанскихъ писателей—Евсевій—представляютъ древнихъ персовъ монотеистами, вѣровавшими, что „Богъ первоначаленъ, безсмертенъ, невидимъ, нерожденъ, недѣлимъ, никому не подобенъ, виновникъ всего

[1]) Zendavesta, Riga, 1776. Th. 1, стр. 80; у Кудрявцева соч. т. II, вып. 2. стр. 40.
[2]) Christl. Apolog. I, стр. 302.

прекраснаго, нелицепріятенъ, самый благій изъ благихъ, мудрѣйшій изъ мудрыхъ", что „онъ—отецъ закона и правды, источникъ самобытнаго вѣдѣнія, знаетъ естество, совершенъ, премудръ и единъ, изобрѣтатель священнаго знанія".

Что монотеизмъ былъ первоначальною формою *индійскихъ* религіозныхъ вѣрованій, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться. Правда, первоначальная религія индійцевъ, *повидимому,* носила политеистическій характеръ. Въ древнѣйшій періодъ своего существованія индѣйцы почитали своихъ *девъ* или адитіевъ. Но замѣчательно, что всѣмъ имъ приписывалось всегда одинаковое божеское достоинство. Всѣ они представляются одинаково вѣчными, всевѣдущими, вездѣсущими, отвращающимися отъ грѣха и наказывающими преступленіе, святыми; каждый изъ этихъ девъ называется творцемъ міра, вседержителемъ, наивысшимъ изъ всѣхъ боговъ, царемъ высшаго неба и т. д. Въ своихъ молитвахъ индіецъ, обращаясь, повидимому, ко всѣмъ девамъ, просьбу свою направляетъ къ единому безъ опредѣленнаго указанія, къ какому именно, а какъ бы сливаетъ ихъ множественность въ безусловномъ единствѣ. Вотъ, напр., такая молитва [1]). „Между вами, девы, нѣтъ ни малаго, ни молодого; всѣ вы велики. Да будетъ слава вамъ, разрушители вражды, вамъ тридцати тремъ, вамъ святымъ богамъ Ману. *Защити* насъ, *помоги* намъ, *благослови* насъ, *помоги* намъ не уклоняться отъ долга нашихъ отцевъ, отъ долга Ману. Всѣ *вы*, сколько васъ есть въ настоящее время, всѣ вы боги и отъ всѣхъ людей пользующіеся поклоненіемъ, окажите намъ вашу могущественную поддержку, дайте намъ коровъ и лошадей". Какъ понимать это обращеніе древняго индійца ко многимъ равнымъ божествамъ какъ бы къ единому и наоборотъ? Совершенно вѣрное пониманіе мы встрѣчаемъ у Эбрарда. „Здѣсь рѣчь, говоритъ онъ, о многихъ, и даже объ опредѣленномъ числѣ боговъ. Но выраженіе, что между ними нѣтъ никакого различія въ величіи, показываетъ, что въ основаніи его нѣтъ никакого политеистическаго воззрѣнія въ обыкновенномъ смыслѣ слова". „Въ этотъ періодъ предметомъ почитанія были *девы*

[1]) Эбрардъ, II, § 193 Стр. 14.

точно въ такомъ же смыслѣ, какъ у евреевъ *Елогимъ*". „Эти девы, говоритъ Эбрардъ въ другомъ мѣстѣ [1]), считались не различными, другъ подлѣ друга существующими, лицами (индивидуумами), но какъ бы лицами одного невидимаго святого Бога, какъ бы различными образами откровенія, въ которыхъ единый проявлялъ свое безконечно богатое существо и изъ которыхъ въ каждомъ Онъ опять есть высшій единый Богъ". Съ такимъ пониманіемъ вполнѣ согласно также и существовавшее у индійцевъ сознаніе того, что всѣ эти „божества" были *именами* одного и того же Бога. Въ подтвержденіе этого Эбрардъ приводитъ одинъ гимнъ, въ которомъ говорится: „они называютъ его Индра, Митра, Варуна, Агни, и онъ есть красиво окрыленный небесный Гарутматъ; то, что есть одно, мудрый *называетъ* различнымъ образомъ; они называютъ его Агни, Яма, Матарисванъ" [2]). Въ молитвахъ и гимнахъ каждый изъ девъ представляется существомъ чисто иѳическимъ и притомъ именно въ смыслѣ монотеистическихъ вѣрованій. Вотъ, напр., одинъ изъ гимновъ *Варунъ* [3]): „Мудры и величественны дѣла того, кто создалъ, въ видѣ свода, необъятную твердь. Онъ воздвигъ пространное, чудное небо. Онъ простеръ звѣздный сводъ и землю отдѣльно другъ отъ друга. Скажу ли я объ этомъ моей собственной душѣ? Какъ могу я достигнуть Варуны? Не погнушается ли онъ моею жертвою? Когда я увижу мой духъ спокойнымъ и примиреннымъ съ нимъ? Я вопрошаю тебя, о Варуна, когда явится у меня желаніе признать свои грѣхи? Всѣ мудрецы говорятъ мнѣ одно и то же: Варуна прогнѣванъ тобою. Не за древній ли это грѣхъ, о Варуна, хочешь ты погубить твоего *друга*, который всегда тебя прославляетъ?. Возвѣсти мнѣ, всесильный Господь, о моемъ освобожденіи отъ грѣха, и я скоро обращусь къ тебѣ съ славословіемъ. Изреки намъ освобожденіе отъ грѣховъ нашихъ отцевъ, равно какъ и отъ тѣхъ, которые мы совершили въ собственномъ тѣлѣ;

---

[1]) Стр. 16.

[2]) Срв. Baumstark, Christl. Apolog., B. I, стр. 282. Ebrard, Apolog. II § 193, стр. 14; въ рус. переводѣ Заркевича стр. 16—17, Max Müller, Essays, стр. 25.

[3]) У Эбрарда, II, § 195. Стр. 19.

освободи меня, о царь, какъ вора, который съѣлъ украденный имъ скотъ; освободи меня, какъ освобождаютъ теленка отъ веревки. Это было не нашимъ собственнымъ дѣломъ, о Варуна, это произошло невольно; это было отравленное ядомъ влеченіе, это была страсть, рокъ, отсутствіе размышленія. Старикъ имѣетъ наклонность развращать юношу; самый даже сонъ приводитъ къ преступленію. Помоги мнѣ безгрѣшно дѣлать удовлетвореніе тебѣ, нашему Богу, помощнику, подобно тому, какъ поступаетъ рабъ по отношеніи къ давшему ему свободу господину. Господь Богъ просвѣщаетъ неразумныхъ. Онъ, Премудрый, являетъ свою помощь поклоняющимся Ему. О, Господи, Варуна, пусть твое сердце благопріятно приметъ эту пѣснь. О если бы мы могли имѣть успѣхъ какъ въ пріобрѣтеніи, такъ и въ сохраненіи пріобрѣтеннаго! Защищай насъ всегда, Боже, своимъ благословеніемъ".

Въ другомъ гимнѣ тому же Варунѣ древній индіецъ говорилъ [1]): „Умилосердись, Всемогущій, умилосердись! Когда я въ трепетѣ буду скитаться, подобно гонимому вѣтромъ облаку, яви твое милосердіе, Всемогущій, яви Твое милосердіе. Вслѣдствіе недостатка силы, всемогущій и свѣтозарный Боже, я въ заблужденіи устремился къ ложному берегу моря; но ты, Всемогущій, яви мнѣ твое милосердіе. Томимый жаждою, я пришелъ къ тому, что служитъ предметомъ благоговѣнія какъ будто-бы онъ стоялъ среди водъ; яви твое милосердіе; Всемогущій, яви твое милосердіе! Если мы, люди, о Варуна, совершимъ преступленіе предъ небеснымъ питателемъ, если мы по неразумію преступимъ твой законъ, то яви твое милосердіе, Всемогущій, яви твое милосердіе".

Нельзя оставить безъ вниманія и еще одинъ гимнъ въ честь того же Бога Варуны. Мы приводимъ его здѣсь однако-же, для сокращенія мѣста и времени, съ нѣкоторыми пропусками. „Хотя мы, какъ люди, о Боже Варуна, ежедневно преступаемъ твои законы, но не допусти насъ подвергнуться смерти, ни ударамъ твоего гнѣва, ни злобѣ лукаваго, чтобы ты простилъ насъ, о Варуна, мы крѣпко просимъ твой *духъ*... Удали отъ

[1]) Срв. Max Müller, Essays, I, стр. 38; Ebrard, Apolog. II, § 195, стр. 20; въ рус. перев. Заркевича, II, стр. 20; Baumstark, Christl. Apologetik, I, стр. 284.

меня твой поражающій бичъ; я желаю только найти твое спасеніе, какъ птицы желаютъ найти свои гнѣзда... Когда мы принесемъ прозорливому Варунѣ что либо достойное его, чтобы онъ примирился съ нами?... Тотъ, кто знаетъ мѣсто каждой летающей въ воздухѣ птицы, кому извѣстны всѣ корабли, плавающіе по водамъ, тотъ, кто сохраняетъ порядокъ въ природѣ, который знаетъ всѣ двѣнадцать мѣсяцевъ, вмѣстѣ съ началомъ каждаго изъ нихъ, равно какъ и добавочный мѣсяцъ, —тотъ, который знаетъ движеніе вѣтра и его дальность, широту и силу, равно какъ знаетъ и тѣхъ, которые обитаютъ на высотѣ,—онъ, Варуна, хранитель порядка природы, возсѣдаетъ на своемъ облакѣ; онъ, мудрый, возсѣдаетъ здѣсь для управленія! Видя отсюда всѣ чудеса природы, онъ видитъ все, что произошло и должно произойти въ мірѣ. Онъ мудрый сынъ вѣчности, желаетъ, чтобы мы шли прямымъ путемъ всѣ дни нашей жизни; онъ желаетъ продлить нашу жизнь!... Богъ, котораго не могутъ возбуждать къ гнѣву ни насмѣшки, ни человѣческія страданія, ни злоумышленія вражды,—онъ-то подаетъ счастіе людямъ, и не половинное только какое нибудь счастіе; онъ далъ имъ и собственное ихъ тѣло... О, услышь мое воззваніе, Варуна, будь милостивъ ко мнѣ, приди ко мнѣ на помощь; я взываю къ тебѣ. Премудрый Боже, Господь всего, какъ неба, такъ и земли, услышь меня на твоихъ путяхъ".

Можно ли допустить, чтобы изъ человѣческаго сердца изливались такія чистыя и благородныя чувствованія, какія излиты въ этихъ гимнахъ, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ выражалось столь ясное сознаніе человѣка объ его отношеніяхъ къ Богу, творцу міра, всевѣдущему, всемогущему, вездѣсущему, всеблагому и милосердому, Богу—Вседержителю и Промыслителю,— можно ли допустить, чтобы человѣкъ дерзнулъ назвать себя *другомъ* своего Бога, если бы его религія была только результатомъ воздѣйствія на него грозныхъ и разрушительныхъ силъ внѣшней природы? Нѣкоторые, впрочемъ, немногіе, находя созвучіе въ словахъ Варуна и Οὐρανὸς, утверждаютъ, что индійская религія первоначально носила натуралистическій характеръ,—что Варуна былъ олицетвореніемъ звѣзднаго неба. Во всякомъ случаѣ изъ приведенныхъ гимновъ очевидно,

что въ лицѣ своего Варуны древніе индійцы боготворили не видимое и вещественное небо, а „небо"—въ смыслѣ единаго, вѣчнаго, всемогущаго и личнаго Бога, пребывающаго *на небѣ*. Натурализмъ индійской религіи можно понимать, слѣдовательно, не въ томъ смыслѣ, что свои сравнительно чистыя монотеистическія представленія о Богѣ древніе индійцы *заимствовали* отъ свойствъ и явленій внѣшней природы, а лишь въ томъ, что впослѣдствіи, утрачивая мало-по-малу ясность и свѣжесть своего непосредственнаго религіознаго сознанія, они *перенесли* свои *первоначальныя* монотеистическія представленія на предметы и явленія внѣшняго міра или природы, напр., небо, солнце и т. д.

Во всѣхъ трехъ приведенныхъ нами гимнахъ, конечно, никто не станетъ отрицать ясно выраженнаго монотоистическаго характера религіозныхъ вѣрованій древнихъ индійцевъ. Но замѣчательно, что такимъ же характеромъ отличаются и гимны въ честь другихъ индійскихъ *девъ*: Индры, Митры, Агни, Ямы, Матарисвана. Въ нихъ измѣняются только названія божества, но не самыя представленія объ немъ. Даже свойства божескія во всѣхъ гимнахъ, кому бы они ни были посвящены, остаются всегда одни и тѣ же. Замѣняйте имя одного божества другимъ—и гимны отъ этого ничего не потеряютъ. Когда читаешь гимнъ въ честь одного божества, то кажется, что для его составителя, кромѣ *этого* одного божества, не существовало уже никакихъ другихъ божествъ, никакихъ другихъ *девъ* [1]). Ясно, что воспѣвавшему эти гимны всегда предносилась идея единаго истиннаго Бога. На эту особенность древне-индійскихъ гимновъ не могъ не обратить вниманія и *М. Мюллеръ* и для объясненія ея онъ предложилъ даже особенную гипотезу,—названную имъ *катенотеизмомъ* или *генотеизмомъ*. По этой гиппотезѣ предполагается, что древніе индійцы почитали многихъ боговъ, но всегда только *по одному*, или одного послѣ другого; тотъ Богъ, который былъ почитаемъ въ данное время, для древне-индійскаго религіознаго сознанія представлялся какъ высочайшее, всемогущее существо и вмѣстѣ съ тѣмъ

[1]) Срв. M. Müller, Essays, I, стр. 24 Рождественскаго Хр. Апологетика, I, стр. 262.

какъ *единственный* Богъ. Хотя этою гипотезою и не исключается мысль о томъ, что древнимъ индійцамъ не чужда была идея единаго личнаго Бога, но сама по себѣ она, какъ увидимъ въ свое время, несостоятельна. Нельзя предполагать, чтобы когда либо человѣкъ могъ такъ легко мѣнять своихъ боговъ и переходить отъ почитанія одного бога къ почитанію другого, какъ предполагаетъ М. Мюллеръ. Гипотезы Мюллера не одобряетъ даже и *Эдуардъ фонъ Гартманъ*, по мнѣнію котораго, она предполагаетъ рѣдкое безсмысліе у почитателей Бога, которые при каждомъ культовомъ актѣ забываютъ о томъ, что было предметомъ ихъ почитанія въ непосредственномъ прошедшемъ. Въ свою очередь, впрочемъ, и Гартманъ, признавая въ вѣрованіяхъ древнихъ индійцевъ сознаніе единства всѣхъ божескихъ образовъ, объясняетъ его односторонне, т. е., въ пантеистическомъ смыслѣ и желая найти основанія для такого единства религіознаго сознанія въ единствѣ жизни вселенной.

Замѣчательно, что даже въ браманствѣ, когда религіозное сознаніе древнихъ индійцевъ стало мало-по-малу терять свою непосредственную свѣжесть, еще не были совершенно утрачены слѣды монотеизма. Идея единаго вѣчнаго Бога продолжаетъ просвѣчивать и чрезъ сгустившійся туманъ послѣдовавшаго политеизма и пантеизма. Эта идея еще замѣтна и въ ученіи брамановъ объ единомъ наивысшемъ Брамѣ или Парабрамѣ. По свидѣтельству *Лассена* (Ind. Alterthumsk Bd. 1. стр. 768) въ одномъ комментаріи къ Ригъ-Ведамъ такъ говорится о Парабрамѣ: „Всѣхъ божествъ только три; ихъ мѣстопребываніе—земля, воздухъ и небо; Агни, Вайю и Сурья такъ гласятъ ихъ названія. По причинѣ различія своихъ дѣлъ они имѣютъ различныя названія и различные гимны. Но есть только одно божество, великая душа (Маганъ Атма). Оно есть солнце, такъ говоритъ преданіе; ибо оно есть душа всѣхъ существъ. Риши сказалъ слѣдующее: „Оно есть душа подвижнаго и твердо стоящаго. Другія божества суть откровенія его силы". „Ученіе о Парабрамѣ, какъ оно излагается въ самыхъ древнихъ священныхъ книгахъ, говоритъ *В. Д. Кудрявцевъ* [1]),

[1]) Соч. т. II, вып. 2 стр. 45—16.

ясно свидѣтельствуетъ о существованіи идеи о единомъ высочайшемъ божествѣ во времена самой глубокой древности индѣйскаго народа. Хотя уже въ самыхъ древнихъ частяхъ Ведъ упоминается много боговъ, но, по ясному ихъ ученію, они не суть божества самостоятельныя... На самомъ дѣлѣ, есть только одно божество, великій духъ, Маганъ Атма. Изображенія верховнаго Брамы въ различныхъ древнихъ религіозныхъ сочиненіяхъ Индѣйцевъ показываютъ высокія ихъ понятія о высочайшемъ началѣ всего. Въ законахъ Ману Брама часто называется „самъ отъ себя сущимъ", имѣющимъ „отъ себя бытіе существомъ". Всѣ боги произошли отъ него, онъ „былъ прежде всѣхъ боговъ, и выше его нѣтъ ничего". Онъ есть „высочайшій правитель, сотворившій боговъ и множество духовъ". „Брама есть всепроницающее, но само не проницаемое, самосущее существо". Брама невидимъ, непостижимъ, самъ отъ себя существуетъ, не имѣетъ ни цвѣта, ни глаза, ни слуха; онъ вѣченъ, всепроницающъ, тонокъ, непреходящъ, источникъ существъ. Великъ Брама, божественъ, его образъ недомыслимъ; онъ тоньше всего тонкаго; онъ не объемлется ни взоромъ, ни словомъ, ни другимъ какимъ чувствомъ"... „Не можно его постигнуть ни словомъ, ни сердцемъ, ни взоромъ; только тотъ его постигаетъ, кто говоритъ: *„онъ есть"*; его сущность открывается намъ, когда мы понимаемъ его, какъ сущее". Брама нераздѣленъ, неразличимъ, безъ причины и подобія; онъ недѣлимое существо простаго свойства, безъ втораго или иного. Онъ безконеченъ, безъ мысли мыслитъ, внѣ пространства (пустоты) находится въ пространствѣ, но однако выше его. Онъ чистъ, свободенъ, безконечно блаженъ, его не касаются измѣненія міра и пр.". Правда, здѣсь уже почти исчезаетъ граница между монотеизмомъ и пантеизмомъ; но, какъ свидѣтельствуетъ намъ исторія развитія человѣческаго сознанія, индійскія вѣрованія не представляютъ исключенія. Подобное случилось и въ древней Греціи, гдѣ изъ Зевса, первоначально личнаго бога, орфическіе теологи впослѣдствіи создали чисто пантеистическое начало—міровую душу:

Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διός δ'ἐκ πάντα πέλονται.

Въ виду этого представляется совершенно справедливымъ

заключеніе, сдѣланное Максомъ Мюлеромъ, что не идея единаго высочайшаго существа произошла изъ пантеистическаго міровоззрѣнія, а напротивъ существовавшая уже первоначально идея единаго высочайшаго существа впослѣдствіи была спекулятивно понята и изъяснена жрецами въ пантеистическомъ смыслѣ.

Религію *египтянъ* уже Гегель назвалъ религіею *тайны* и *загадокъ*. Намъ кажется, что египетская религія должна быть названа таковою не сама по себѣ, а по недостаточности и скудости тѣхъ источниковъ, на основаніи которыхъ приходится судить о ней. Долгое время такими источниками были только египетскіе памятники (т. е. храмы и гробницы, на которыхъ помѣщены были изображенія боговъ и краткія іероглифическія надписи), небольшіе отрывки изъ исторіи верховнаго іерапольскаго жреца Манетона (въ 3-мъ вѣкѣ до Р. Х.) и замѣчанія греческихъ писателей. Въ недавнее время открыты однакоже еще и рѣдкіе свитки папируса, время написанія которыхъ относятъ къ глубокой древности (ихъ даже считаютъ древнѣе писаній Моусея). На основаніи этихъ памятниковъ древнеегипетской письменности мы имѣемъ полное основаніе заключать, что монотеизмъ былъ первоначальною и древнѣйшею формою египетской религіи. По свидѣтельству, напр., Ямвлиха, древніе египтяне вѣровали, „что прежде всего сущаго и прежде всѣхъ началъ есть Богъ, единый, первый“,— почему они часто называли его „нерожденнымъ и безсмертнымъ“ [1]). Къ такому заключенію пришелъ даже въ своихъ „чтеніяхъ о происхожденіи и развитіи религіи“ *Ле Пажъ Ренуфъ*. Оказывается, что древнѣйшіе египтяне не только вѣровали въ бытіе высочайшаго существа, которое они называли *Нутаромъ*, но и признавали его *единственнымъ*. Ему приписывали они такія же свойства, какія Божественное Откровеніе приписываетъ истинному Богу. По ихъ вѣрованію, Нутаръ есть творецъ неба и земли, боговъ и людей, Онъ благъ и промышляетъ о всемъ мірѣ, Онъ самобытенъ и вѣченъ, Онъ внимаетъ молитвамъ человѣка, облегчаетъ его скорби, охраняетъ его жизнь, даетъ

[1]) Срв. Кудрявцева, т. II, вып. 1., стр. 29.

ему пищу, прощаетъ его грѣхи, внушаетъ ему добрыя помышленія. „Онъ первый, не имѣющій послѣ себя втораго", „единый единаго", „существующій изъ самого себя и самобывающій", „несотворенный, творящій всѣ вещи", „виновникъ бытія" и т. д. Неосновательно было бы думать, чтобы такое понятіе о Богѣ египтяне могли составить подъ впечатлѣніемъ отъ грозныхъ и разрушительныхъ силъ природы. Правда, впослѣдствіи это чистое вѣрованіе во единаго Бога постепенно стало уступать свое мѣсто грубымъ политеистическимъ представленіямъ. Свойства Божіи были переносимы на внѣшнюю природу, явленія и силы которой мало по малу дѣйствительно превратились въ отдѣльныя олицетворенныя божескія существа. Но и здѣсь еще не была утрачена совершенно первоначальная идея монотеизма. Такъ въ нижнемъ Египтѣ наивысшимъ божествомъ признавали *Птаха*, который, по словамъ жреца Манетона, первоначально въ теченіе цѣлыхъ 9000 лѣтъ управлялъ міромъ *одинъ*, его признавали Творцомъ и образователемъ вселенной, владыкою міра, „отцомъ отцовъ боговъ" и т. д. Въ верхнемъ Египтѣ это же самое божество было почитаемо подъ именемъ *Амуна* или *Амена*. Амунъ—единственный источникъ мірового бытія. Съ нимъ иногда египтяне отожествляли, впрочемъ, *Кнефа*, мірообразовательнаго духа, котораго они считали первымъ порожденіемъ верховнаго Божества. „Такое соединеніе понятій, по объясненію *В. Д. Кудрявцева* [1]), показываетъ, что верховное Существо было представляемо не только первоначальнымъ, но и духовнымъ существомъ". Впослѣдствіи монотеистическія вѣрованія уже подъ вліяніемъ философской спекуляціи были измѣнены въ понятія съ пантеистическимъ характеромъ. Нутаръ превратился въ простое названіе для обозначенія вообще предмета почитанія; Амунъ, не переставая быть наивысшимъ божествомъ, сталъ *сокровеннымъ* объединеніемъ четырехъ нераздѣльныхъ первыхъ божествъ: бога *Нефа* или первобытнаго духа, богини *Нета* или вещества, бога *Себека* или вѣчности и богини *Пашта* или безконечнаго пространства. Это пантеистическое ученіе о богахъ было

[1]) Соч., т. II, вып. 2, стр. 30.

достояніемъ мыслящихъ египтянъ; но для простого народа оно было недоступно и онъ создалъ своихъ собственныхъ боговъ въ формѣ политеистическаго антропоморфизма. Но и здѣсь идея единаго Бога не утратилась окончательно. Такъ,—*Ра* Онскій, *Пта* Мемфисскій и *Аммонъ* Ѳивскій въ самыхъ египетскихъ папирусахъ представляются не только какъ одно и то же, но и какъ *единственное* высочайшее существо, олицетворявшее иногда солнце. *Ра* часто отожествляется съ *Озирисомъ*; а въ папирусахъ (напр: Prisse) Озирисъ есть единственное наименованіе Бога. Какимъ образомъ у египтянъ первоначальный монотеизмъ впослѣдствіи превратился въ политеизмъ, прекрасно показываетъ *Ф. Кайзеръ*. „Въ каждой мѣстности, говоритъ онъ [1]), чтили единаго высочайшаго Бога, но подъ различными именами; отсюда и мѣстныя божества. Пта Мемфійскій, Озирисъ Обидосскій, Ра Онскій, Аммонъ Ѳивскій и т. д. суть только различныя имена единаго Бога, въ честь котораго по мѣстамъ иногда создавали особый своеобразный культъ. Въ этомъ-то обстоятельствѣ и заключалась возможность того, что первоначальная монотеистическая вѣра превратилась въ политеизмъ, чего и не избѣжали египтяне, какъ свидѣтельствуетъ исторія". Это мнѣніе вполнѣ раздѣляетъ и *Ле Пажъ Ренуфъ*.

Слѣды первоначальнаго монотеизма ясно замѣтны и въ религіозныхъ вѣрованіяхъ языческихъ *семитовъ* и ханаано-финикійскихъ народовъ. Мы разумѣемъ ассіріянъ, вавилонянъ, финикіянъ, филистимлянъ, аммонитянъ и моавитянъ. Ассіріяне и вавилоняне вѣровали въ существованіе верховнаго Бога *Имо*, котораго называли также и другими именами отъ того же корня: *Или*, *Бимо*, *Белъ*. Его почитали какъ „отца бога", „творца", „отца боговъ", „царя всего" и т. п. Финикіяне признавали верховнымъ божествомъ *Ваала* или Баала—„бога свѣта и солнца". Этому же Ваалу поклонялись филистимляне, аммонитяне и моавитяне (срв. Числъ 23, 1; 25, 3). Уже одно это названіе верховнаго божества у языческихъ народовъ словомъ, происходящимъ несомнѣнно отъ одного корня съ еврейскимъ *Элъ*, показываетъ, что ихъ религія, какъ и религія евреевъ, первоначально имѣла монотеистическій характеръ и

[1]) Срв. его Aegypten einst und jetzt, стр. 34.

только впослѣдствіи была извращена въ грубый политеизмъ. *Моверсъ* поэтому даже недоумѣваетъ, какимъ образомъ можетъ быть сомнѣніе относительно первоначальнаго монотеизма семитовъ, когда у всѣхъ у нихъ Богъ называется однимъ и тѣмъ же словомъ. Въ частности о религіи финикіянъ онъ говоритъ слѣдующее (Die Phönizier, 1841, I, стр. 168): „Финикійская религія столь же мало первоначально была религіею природы, какъ и еврейская. Если мы пойдемъ по слѣдамъ, которые особенно замѣтны въ развитіи идей о Ваалѣ и Элѣ, то окажется, что Богъ монотеистическаго еврейства былъ и оставался наивысшимъ Богомъ также и всѣхъ остальныхъ семитическихъ племенъ; хотя служеніе природѣ постепенно и затемнило болѣе чистую идею о Богѣ древнѣйшей религіи, но совершенно не уничтожило ее даже и въ финикійской религіи". Къ такому же заключенію пришли *Фридр. Деличъ* (въ своемъ изслѣдованіи и мѣстонахожденіи рая) и *Кауленъ* (Assyr. u. Babyl. стр. 188) въ сужденіи о первоначальномъ характерѣ религіи вавилонянъ и ассиріянъ. Самъ Ренанъ, какъ извѣстно, призналъ, что религія семитовъ вообще первоначально имѣла монотеистическую форму.

Какъ ни сложна политеистическая система религіи *грековъ* и какъ ни мало мы знаемъ объ ея первоначальномъ состояніи и характерѣ, тѣмъ не менѣе не трудно доказать, что она развилась изъ первоначальной формы монотеистической. Безспорно, что древне-греческая религія носила на себѣ *натуралистическій* характеръ; но такою она является уже въ то время, о которомъ знаетъ исторія (т. е., приблизительно не ранѣе какъ за 1300—1500 лѣтъ до Р. Х.). Натурализмъ лишь затмилъ, но не уничтожилъ совсѣмъ идеи единаго Бога. Видно, что предоставленный самому себѣ, древній грекъ не въ силахъ былъ въ чистотѣ сохранить вѣру въ единаго личнаго Бога, и Его свойства онъ перенесъ на внѣшнюю природу. По древнему воззрѣнію грековъ, отъ вѣчности существуетъ только одинъ

„Могуществомъ страшный сѣдой
Океанъ безпредѣльный,
..... отъ коего все родилося" [1])....

[1]) Ил. XIV, 245; XXI, 195.

Онъ *долго*, какъ *единственный* владыка міра, господствуетъ надъ вселенной. Впослѣдствіи фантазія грековъ, для которой трудно было удержаться въ строгихъ предѣлахъ монотеизма, ставитъ рядомъ съ нимъ богиню Ѳетиду, чтобы возможно было сдѣлать переходъ къ политеизму. Но религіозное сознаніе народа знало только единаго Бога и потому *не скоро* могли появиться предъ нимъ боги политеизма. Это отпечатлѣлось и на вѣрованіи грековъ:

Долго любезные сердцу, объятій и брачнаго ложа
Долго чуждаются боги (Океанъ и Ѳетида); вражда имъ вселилася въ души,

говоритъ Гера Ил. XIV, 206 и 207; то же самое повторяетъ она въ той же пѣсни въ ст. 306 и 307.

Тѣмъ не менѣе эпоха политеизма наступила. Отъ Океана и Ѳетиды произошли боги: Уранось и Гея (т. е., небо и земля), Хроносъ и Рея, а также и титаны: Іапетосъ, Геліосъ, Гиперіонъ и Персей. Всѣ эти боги, какъ стихіи, за исключеніемъ Хроноса и Реи, новыхъ боговъ не производятъ. Единственнымъ родоначальникомъ олимпійскихъ боговъ оказывается лишь Хроносъ. Отъ него и Реи рождается Зевсъ съ двумя своими братьями—Посейдономъ и Гадесомъ и сестрою Герою. Эти три новые боги уничтожили всѣхъ прежнихъ, низвергнувъ ихъ въ тартаръ, и господство надъ вселенной раздѣлили между собою. Посейдонъ и Гадесъ остались одинокими и безплодными, такъ что *всѣ* остальные олимпійскіе боги произошли только отъ *одного* Зевса. Аѳина, Аполлонъ, Артемида, Аресъ, Гефестъ, Афродита, Гермесъ, Геба и т. д., и т. д.,—все это—дѣти—Зевса.—Но какъ ни густо былъ населенъ богами Олимпъ, на немъ оставалось свободнымъ почетное мѣсто и для единаго истиннаго Бога. Какъ ни многочисленно было количество греческихъ боговъ, какъ ни разнообразны были ихъ свойства и области, которыми они вѣдали, ими не была удовлетворена насущная потребность человѣческаго духа, который отъ природы чувствуетъ въ себѣ влеченіе къ возсоединенію съ единымъ истиннымъ Богомъ. Не смотря на чрезмѣрное множество своихъ боговъ, грекъ искалъ еще какого-то *невѣдомаго Бога*,—и его убѣжденіе въ несомнѣнномъ бытіи этого Бога, Котораго онъ не зналъ или—вѣрнѣе—Котораго онъ забылъ, было такъ

твердо и такъ сильно, что въ честь этого неолимпійскаго Бога онъ даже создалъ особый жертвенникъ... Монотеистическая идея не была окончательно устранена и тою пылкою, богатою фантазіею грековъ, которая создала безчисленное множество олимпійскихъ боговъ. По всему видно, что свои первоначальныя монотеистическія представленія греки старались перенести на Зевса. Въ немъ они олицетворили свое представленіе о наивысшемъ ѳеическомъ божествѣ. Зевсъ есть богъ личный и всемогущій; онъ—„отецъ боговъ и людей“ [1]). По своему могуществу и силѣ, онъ превосходитъ всѣхъ боговъ и людей, держитъ ихъ въ своей власти, управляетъ какъ міромъ, такъ и Олимпомъ и даетъ окончательное рѣшеніе дѣламъ,—и горе тому, кто вздумалъ бы воспротивиться его рѣшенію. Зевсу принадлежитъ иниціатива и послѣднее слово въ мировыхъ событіяхъ. Самъ Онъ непосредственно почти не дѣйствуетъ, но въ его распоряженіи находится множесто подчиненныхъ боговъ и вѣстниковъ, которые въ точности исполняютъ всѣ его распоряженія. Успѣхъ или неудача въ человѣческикъ предпріятіяхъ всецѣло зависятъ отъ его воли. Зевса трепещутъ люди; но его боятся и безсмертные боги. Посейдонъ не хочетъ вступать въ коварный заговоръ Геры, потому только, что Зевсъ очень силенъ. Какъ владыка вселенной, Зевсъ распоряжается громомъ и молніею, дождемъ и рѣками; ему повинуются облака и бури; вѣтры дуютъ по его волѣ; онъ управляетъ метеорами и небесными свѣтилами; отъ него зависятъ восходъ и заходъ солнца; въ его рукахъ—жизнь и смерть человѣка. При такомъ монотеистическомъ представленіи о наивысшемъ божествѣ, другіе боги для религіознаго сознанія грековъ были дѣйствительно тѣмъ ненужнымъ балластомъ, отъ котораго отрекались всѣ лучшіе древне-греческіе мыслители—Сократъ, Платонъ, Аристотель, а еще раньше ихъ—элеаты, которые учили:

„*Одинъ есть Богъ* превыше боговъ и людей;
„Ни тѣломъ, ни духомъ своимъ намъ смертнымъ онъ не подобенъ;
„Онъ безъ труда мыслію духа всѣмъ управляетъ.

---

[1]) Такимъ же представляется Зевсъ и въ такъ называемыхъ орфическихъ гимнахъ, въ которыхъ ясно высказывается мысль объ единомъ верховномъ виновникѣ всего существующаго.

„Въ Богѣ (говоритъ Эмпедоклъ) ни органовъ нѣтъ, ни головы человѣка,
„Ни вѣтвевидныхъ двухъ рукъ отъ спины,
„Въ Богѣ ни ногъ, ни бедръ быстроходныхъ:
„Онъ есть умъ всесвятой и незримый; онъ мыслью одною
„Всю обтекаетъ вселенную и наполняетъ ее".

Сами древніе греки были убѣждены, что первоначально ихъ религія была болѣе чистою и духовною, чѣмъ какою она стала впослѣдствіи чрезъ привнесеніе чертъ антропоморфизма и заимствованіе религіозныхъ вѣрованій другихъ народовъ. Такъ уже Пиѳагоръ говорилъ, что въ аду Гомеръ долженъ понести самое тяжкое наказаніе за тѣ неприличныя вещи, которыя онъ *выдумалъ* о богахъ. Точно также и Платонъ предостерегаетъ своихъ соотечественниковъ отъ неразумнаго пользованія пѣснопѣніями Гомера и особенно настаиваетъ въ своей „Республикѣ" на томъ, чтобы неприличныя басни о богахъ, которыя *выдумали* Гомеръ, Гезіодъ и другіе поэты не входили въ программу обученія юношества. Наконецъ, яснѣе другихъ высказывается объ этомъ Геродотъ, говоря, что Гомеръ и Гезіодъ „*выдумали* грекамъ ученіе о богахъ, потому что они дали богамъ различныя наименованія, обозначили ихъ почести (τιμάς τε καὶ τέχνας) и начертили ихъ образы" [1]). *Ксенофанъ* былъ согласенъ съ этимъ, когда искаженіе чистаго понятія о Богѣ полагалъ въ антропоморфизмѣ. Кромѣ того, весьма вѣроятнымъ представляется свидѣтельство Геродота (кн. II, 9, 52), что господствовавшія въ его время религіозныя вѣрованія грековъ не были первоначальными и что въ значительной степени они были позаимствованы греками у египтянъ,—что дѣйствительно и подтверждается сравненіемъ вѣрованій этихъ двухъ народовъ.

Наконецъ, нельзя не видѣть слѣдовъ первоначальнаго монотеизма и въ томъ вѣрованіи грековъ, по которому всѣ боги и люди подчиняются какой то высшей всемогущей силѣ,—судьбѣ или року (Μοῖρα). Эта сила иногда отожествлялась съ личнымъ богомъ Зевсомъ, иногда же была представляема какъ сила самостоятельная, которой безусловно подчиненъ и самъ Зевсъ, и съ которой онъ согласуетъ свое поведеніе (смерть

[1]) Nitzsch's Sagenpoesie, стр. 302.

Гектора, Патрокла, Ахиллеса и въ особенности Сарпедона). Аѳина открыто сознается, что боги не могутъ спасти отъ смерти даже своихъ любимцевъ, если ихъ смерть рѣшена судьбою (Μοῖρα). Изъ новѣйшихъ миѳологовъ *Негельсбахъ* [1]) въ этомъ вѣрованіи грековъ въ судьбу, которой подчинены всѣ боги, также усматриваетъ ясные слѣды первоначальнаго монотеизма. Противъ этого возражаетъ *Пфлейдереръ* [2]), указывая на то, что вѣра въ судьбу свойственна только низшей ступени религіознаго развитія (напр. фетишизму), между тѣмъ какъ монотеизмъ греческихъ мудрецовъ развился не изъ безличной судьбы, а изъ личнаго Зевса, превосходству котораго были подчинены всѣ остальные боги. На это возраженіе Пфлейдерера мы можемъ отвѣтить съ Баумштаркомъ [3]), что на указанныхъ имъ основаніяхъ еще нельзя дѣлать заключенія, какой характеръ носитъ вѣра въ судьбу—монотеистическій или политеистическій. На этотъ вопросъ можно отвѣтить единственно только, подвергнувъ анализу самую сущность вѣры въ судьбу. „Такъ какъ подъ монотеизмомъ, говоритъ Баумштаркъ, слѣдуетъ разумѣть не что иное, какъ вѣру въ единое абсолютное или божественное, а судьба является именно какъ единая, господствующая надъ всѣмъ, абсолютная сила, то ясно, что вѣра въ судьбу, есть вѣра монотеистическая. Монотеизмъ, по его общему понятію, составляетъ не то, что единое абсолютное понимается какъ божеское лицо, хотя въ правильномъ развитіи своемъ онъ и приходитъ къ этому, а существеннымъ является то, что вообще вѣруютъ въ единое абсолютное. Раньше ли или позже появляется эта вѣра,—это не важно. И если она появляется въ грубыхъ формахъ религіи и на древнѣйшихъ ступеняхъ развитія религій культурныхъ народовъ, то это есть доказательство того, какъ неизгладимо напечатлѣна въ человѣческомъ духѣ потребность въ единомъ абсолютномъ“. Въ греческой религіи судьба является какою-то темною силою только въ древнѣйшее время, когда и боги еще не имѣли характера строго иѳическихъ лицъ, впослѣдствіи же,

[1]) Homerische Theologie, 2 Aufl., стр. 127 и слѣд.
[2]) Die Geschichte der Religion, 1869, стр. 133—134.
[3]) Christl. Apolog. I, стр. 395—396.

съ развитіемъ антропоморфизма, и вѣра въ судьбу, получила болѣе опредѣленный иѳическій характеръ: судьба стала отожествляться съ „божествомъ“ вообще, она понимается часто даже какъ ὁ θεός или же какъ непреклонная воля высшаго бога—Зевса. На этой-то именно почвѣ и развилось монотеистическое ученіе древне-греческихъ философовъ съ критическимъ отношеніемъ къ народному политеизму.

Религія римлянъ, какъ извѣстно, слилась съ религіею грековъ. Но этруски еще сохраняли вѣру въ единаго высочайшаго Бога, котораго они называли *Тиною. Древніе германцы* называли единаго наивысшаго Бога *Альфадуромъ*, т. е., Allvater, отецъ всѣхъ и представляли его существомъ вѣчнымъ, всемогущимъ, творцемъ всего міра и загробнымъ мздовоздаятелемъ. *Славяне* сохранили слѣды первоначальнаго монотеизма въ своемъ представленіи о Перунѣ, какъ главномъ богѣ, который подобенъ греческому громовержцу—Зевсу и предъ которымъ почти стушевываются всѣ другія подчиненныя ему божества.

О славянахъ венедахъ нѣмецкій хроникеръ 12-го столѣтія *Гельмольдъ* говоритъ слѣдующее: „При множествѣ своихъ боговъ, къ которымъ принадлежатъ у венедовъ духи лѣса, источниковъ, духи радости и горя, они признаютъ единаго Бога на небѣ, Который царствуетъ надъ всѣми ими, и вѣруютъ, что Онъ, могущественнѣйшій, сокровененъ въ небѣ. Боги же произошли отъ Него и каждый изъ нихъ тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ ближе стоитъ къ этому Богу боговъ“ [1]).

Послѣ сказаннаго ясно, почему большинство изслѣдователей естественныхъ религій какъ у культурныхъ, такъ и у некультурныхъ народовъ, пришло къ тому заключенію, что первоначальною формою религіи человѣческаго рода былъ монотеизмъ, а не политеизмъ, какъ утверждаютъ защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи.Такъ *Люкенъ* [2]), обозрѣвъ всѣ религіи языческія, говоритъ: „Итакъ мы видѣли, какъ слѣды монотеистической вѣры находятся у *всѣхъ языческихъ народовъ*, даже какъ они при совершенной невозможности быть продуктомъ спекулятивнаго изслѣдованія, са-

[1]) Срв. Хрисанѳ. Религіи древняго міра. т. 1, Спб. 1873 г. стр. 53.
[2]) Стр. 26.

мымъ явнымъ и неопровержимымъ образомъ обнаруживаются больше всего именно у дикихъ и необразованныхъ народовъ, далекихъ отъ всякой спекуляціи. Если бы мы даже не знали о первооткровеніи по христіанскому ученію, то это обстоятельство само собою должно было бы привести насъ ко взгляду, что монотеистическая вѣра была первоначальнымъ и всеобщимъ достояніемъ человѣчества, каковое достояніе у дикихъ народовъ сохранилось въ мертвыхъ, внѣ всякой связи съ жизнію и культомъ стоящихъ отрывкахъ, а у язычниковъ образованныхъ еще болѣе затемнено и искажено обильнымъ наростомъ миѳическихъ и спекулятивныхъ идей".

Взглядъ, что монотеизъ есть первоначальное достояніе рода человѣческаго и что онъ предшествовалъ политеизму, высказывается и многими выдающимися миѳологами новаго времени [1]). Такъ, напр., *Крейцеръ* говоритъ [2]): „Результатъ (моихъ изслѣдованій) прежде всего тотъ, что старая система Гергарда Воссіуса, считающаго все баснословное ученіе язычниковъ за искаженіе даннаго народу Божію откровенія, въ своихъ основаніяхъ гораздо вѣрнѣе и въ выводахъ плодотворнѣе, чѣмъ мнѣніе тѣхъ, которые, напр., у Гомера искали первоначальную религію грековъ. Я твердо держусь моего главнаго убѣжденія во всей его широтѣ, именно, что въ основѣ первоначальной религіи лежало чистое богопознаніе и богопочитаніе, къ которому всѣ послѣдующія религіи относятся, какъ преломленные блѣдные лучи къ полному блестящему солнечному лучу". *Авг. В. Шлегель* говоритъ [3]): „чѣмъ болѣе я изучаю древнюю міровую исторію, тѣмъ болѣе убѣждаюсь, что культурные народы вышли отъ болѣе чистаго почитанія высочайшаго существа, что магическая сила природы надъ воображеніемъ тогдашняго рода человѣческаго только впослѣдствіи вы-

---

[1]) Срв. у Люкена стр. 27—28.

[2]) Vorrede zum 4 Bde der Symb. 1. Ausq. XI. Срв. *Lüken*, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 1869., стр. 27; Н. П. Рождественскаго Христ. Апологетика, т. 1., изд. 2-е, 1893, стр. 260; Хрисанфа Религіи древняго міра. т. 1 1873. Стр. 49.

[3]) Vorrede zur Uebers. v. Prichard ägypt. Mythol. s. XVI. срв. *Lüken*, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 1869, стр. 28; Рождественскаго Христ. Апологетика. 1, стр. 260.

звала многобожіе и, наконецъ, въ народной вѣрѣ совершенно затмила духовныя религіозныя понятія, между тѣмъ какъ мудрецы только одни сохраняли въ святилищѣ первоначальную тайну". *Моверсъ* [1]) замѣчаетъ о религіи финикіянъ и халдеевъ, „что Богъ монотеистическаго еврейства былъ и оставался наивысшимъ Богомъ и всѣхъ остальныхъ семитическихъ племенъ, что хотя служеніе природѣ постепенно затемняло болѣе чистую идею о Богѣ древней ступени религіозной жизни, но никогда совершенно не изгладило ее даже и въ финикійской религіи". У *Гримма* [2]) мы читаемъ: „Монотеистическая форма (вѣры) является первоначальною, изъ нѣдръ которой дѣтская древность легко уклонилась въ многобожіе". *Оттфридъ Мюллеръ*" [3]) также признаетъ монотеизмъ первоначальною формою религіи. Такого же мнѣнія придерживается и *Велькеръ* [4]). Извѣстный изслѣдователь санскритскаго языка и вѣрованій древнихъ индійцевъ *М. Мюллеръ* [5]) говоритъ о религіи послѣднихъ: „Монотеизмъ предшествовалъ политеизму и чрезъ политеистическій туманъ въ Ведахъ просвѣчиваетъ воспоминаніе о единомъ безконечномъ Богѣ". *Боленъ* и *Мори* также признаютъ монотеизмъ древнѣйшею и первоначальною формою религіи.—Это мнѣніе раздѣляли и древніе писатели. Такъ, Ямвлихъ, Проклъ, Симплицій, Юліанъ Богоотступникъ, желая показать, что въ христіанскомъ ученіи объ единомъ Богѣ нѣтъ ничего новаго, утверждали, что мысль объ единомъ Богѣ, Творцѣ и Промыслителѣ міра была не чужда и всѣмъ языческимъ народамъ и что многіе подчиненные боги суть уже творенія единаго высочайшаго Бога. Лактанцій свидѣтельствуетъ, что нѣкоторые язычники объявляли себя монотеистами. О мо-

---

[1]) Phönizier. Bd. I. стр. 168.

[2]) Deutsche Mythol. 3 Anfl. Vorrede, s. LXIV; срв. *Lüken*, Traditiones, стр. 28; Рождественскаго Христ. Апологетика. 1, стр. 261. Хрисанѳа Религіи древняго міра, т. 1. 1873. стр. 50.

[3]) Orchomenos und die Minyer, s. 457; срв. *Lüken*, Traditiones des Menschengeschlechts, стр. 28; Рождественскаго Христ. Апологетика, 1, стр. 261. Хрисанѳа, Религіи древняго міра, т. 1, СПБ. 1873. Стр. 50.

[4]) Griech. Götterlehre, 1 Bd. стр. 225; срв. Хрисанѳа Религіи древняго міра, т. 1., стр. 50.

[5]) Gesch. der. Sanskritlitter. augef. Ansl. 1861 № 2. стр. 32.

нотеизмѣ язычниковъ, предупредившихъ этимъ будто бы христіанство, говорятъ также Макробій, Діонъ Хризостомъ и др. Сравнительное изученіе языковъ въ свою очередь привело многихъ ученыхъ къ заключенію, что первоначальною формою религіи всего человѣческаго рода былъ именно монотеизмъ или вѣра въ единаго Бога, какъ Творца и Промыслителя міра. Такъ у *Эбрарда* [1]) мы читаемъ о вѣрованіи древнихъ индійцевъ слѣдующее. „Слово *dèva* употреблялось во всѣхъ яфетическихъ языкахъ; оно происходитъ отъ корня *div*, свѣтить, блистать. Въ греческомъ языкѣ это слово входило въ составъ словъ: Δη—μήτηρ, Ποσει—δαων, Ποτί—δᾶς, Δευς (Ζεύς), Δίος, въ латинскомъ оно употребляется какъ Deus и Dius, Ius (Iovis), въ персидскомъ какъ Daeva, въ германскомъ какъ Tius, Ziu, у кельтовъ—какъ Dia (сродное съ dia день, какъ въ латинскомъ языкѣ deus съ dies, dius) у китайцевъ какъ Thian (въ древнемъ китайскомъ—богъ неба, въ позднѣйшее время онъ назывался—Thian ti „Господь неба"), у японцевъ—такъ Ten, въ языкѣ древнихъ племенъ центральной Америки,—*Майевъ* (Maja), какъ *Teotl* (гдѣ tl—простое окончаніе; срв I. G. Müller Urreligionen Amerika's s. 472), или *Jeo* (пирамида Теотигуакана Teotihuacan) т. е., „жилище боговъ", тамъ же s. 458),—въ древне-перуанской (еще прежде *Инковъ*) сагѣ какъ именительный падежъ tici, въ словахъ—Illatici, Contici, Tici Viracotscha и въ Titi—саса—„озеро боговъ" (тамъ же, s. 314). Это всеобщее употребленіе одного и того же слова, для обозначенія бога, служитъ уже доказательствомъ того, что *Яфетиты*, въ первобытныя времена, до раздѣленія ихъ на частныя племена (но послѣ отдѣленія отъ *Семитовъ* и другихъ родоначальныхъ племенъ), поклонялись этому единому Богу, потому что для частныхъ боговъ ихъ позднѣйшихъ политеистическихъ религій у нихъ нѣтъ общаго имени".

Только одна исторія могла бы дать намъ окончательный и безапелляціонный отвѣтъ на вопросъ о первоначальной формѣ религіи въ человѣческомъ родѣ. Но отъ исторіи мы не можемъ получить точнаго отвѣта на этотъ вопросъ, потому что

[1]) Apologetik. II, § 193. Срв. Рождественскаго Хр. Апологетика, 1, стр. 263.

религія несравненно древнѣе исторіи; исторія повсюду встрѣчала религію уже существующею. Тѣмъ не менѣе чѣмъ древнѣе историческіе памятники, тѣмъ они важнѣе для насъ. Они показываютъ намъ по крайней мѣрѣ то, какую форму имѣла религія въ доступной имъ древности. Веды, священныя книги китайцевъ и персидская Зендавеста, какъ мы видѣли, ясно свидѣтельствуютъ каждому безпристрастному изслѣдователю ихъ, что рядомъ съ грубымъ политеизмомъ у древнихъ народовъ Азіи еще существовали слѣды и болѣе чистыхъ монотеистическихъ вѣрованій, какъ скудные остатки первоначальной религіи, постепенно однако-же исчезавшіе вмѣстѣ съ развитіемъ политеистическихъ представленій. Но указанные историческіе памятники ничего не говорятъ прямо о характерѣ первоначальной религіи. Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ намъ только Библія. Правда, раціоналисты—богословы и враждебные христіанству мыслители не признаютъ за Библіею божественнаго происхожденія и не желаютъ по надлежащему цѣнить ея свидѣтельство. Но и они не отрицаютъ того, что нѣтъ древнѣе историческаго литературнаго памятника, какъ Библія, или по крайней мѣрѣ, та часть ея, которая называется Пятокнижіемъ Моисея.

Что же говоритъ намъ Библія о характерѣ первоначальной религіи и объ ея дальнѣйшей судьбѣ?

По ученію ветхозавѣтнаго откровенія, первоначальною формою религіи былъ чистый монотеизмъ хотя и не въ видѣ того монотеизма, который можетъ быть результатомъ спекулятивнаго мышленія, какъ у древне-греческихъ философовъ—Сократа, Платона, Аристотеля, Сенеки, Плутарха и др., но въ формѣ живого конкретнаго представленія, которое могло явиться лишь результатомъ непосредственнаго воздѣйствія на человѣка со стороны самаго Божества. Человѣкъ созерцалъ Бога непосредственно, познавалъ Его не спекулятивно, а изъ соприкосновенія съ Нимъ, изъ бесѣды Его. Грѣхопаденіе прародителей повлекло за собою, между прочимъ, помраченіе разума и огрубѣніе сердца. У людей осталась вѣра въ бытіе *единаго* Бога; но утратилась ея чистота и ясность; утрачено вѣрное представленіе о свойствахъ всевѣдущаго и всеблагаго Бога. Уже

Адамъ думалъ, что можно укрыться отъ Него подъ деревомъ; виновницею своего грѣха онъ объявляетъ жену, *которую далъ ему Богъ*. Ко времени всемірнаго потопа „земля растлилась предъ лицемъ Божіимъ, и наполнилась земля злодѣяніями“; „всякая плоть извратила путь свой на землѣ“. И увидѣлъ Господь Богъ, что велико развращеніе человѣковъ на землѣ, и что всѣ мысли и помышленія сердца ихъ были зло во всякое время“. Судя по такому упадку нравственности, можно предполагать, что въ это время господствовалъ такъ называемый практическій атеизмъ, безбожіе, что люди просто забыли Бога и потому жили нечестиво, противно воли Божіей. Тѣмъ не менѣе Библія не говоритъ еще о томъ, чтобы въ это время уже было многобожіе или служеніе идоламъ. Объ идолопоклонствѣ въ Библіи упоминается въ первый разъ только послѣ потопа, или вѣрнѣе—послѣ разсѣянія народовъ. Но первоначально идолопоклонство не вытѣснило собою вѣры въ единаго Бога, а лишь смѣшалось съ нею и затемняло ее. Такъ, Лаванъ, почитая единаго истиннаго Бога, уже держалъ въ домѣ своемъ и идоловъ (Быт. 31, 19, 30, 32, 34, 35). Чистый монотеизмъ хранится только въ потомствѣ отца вѣрующихъ. Впрочемъ, нельзя утверждать, чтобы вѣра въ бытіе единаго Бога исчезла совершенно и у народовъ, лишенныхъ непосредственнаго Божественнаго Откровенія. Салимскій царь Мелхиседекъ не только вѣровалъ во единаго Бога, но былъ священникомъ „Бога всевышняго, Владыки неба и земли“, именемъ котораго онъ благословилъ и Авраама (Быт. 14, 18—20). Герарскій царь Авимелехъ также почитаетъ Іегову и называетъ Его „Владыкою“ (Быт. 20, 4), хотя даже Авраамъ предполагалъ, что въ его царствѣ „нѣтъ страха Божія“ (ст. 11). Іовъ жилъ въ странѣ Уцъ и всетаки вѣровалъ во единаго истиннаго Бога; во времена Моисея монотеизмъ не чуждъ былъ жителямъ земли Мадіамской (Исх. гл. 18) и даже Моавитянамъ (Чис. 22). По ученію Божественнаго Откровенія, монотеизмъ въ человѣческомъ родѣ утрачивается главнымъ образомъ съ тѣхъ поръ, какъ Израиль становится избраннымъ народомъ Божіимъ. Евреи ведутъ жизнь замкнутую и вступаютъ во враждебныя отношенія къ другимъ народамъ, какъ язычникамъ и идолопоклонникамъ. Во всей

чистотѣ вѣра во единаго истиннаго Бога сохраняется только среди ветхозавѣтнаго іудейства, но и то благодаря особенному и непосредственному воздѣйствію со стороны Іеговы.

И такъ, по ученію ветхозавѣтной Библіи, первоначальною формою религіи въ человѣческомъ родѣ былъ чистый монотеизмъ или вѣра во единаго Бога, къ которой первоначально люди пришли не спекулятивнымъ путемъ, а вслѣдствіе непосредственнаго воздѣйствія со стороны самаго Божества. Только вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, отпаденія отъ непосредственнаго союза съ живымъ Богомъ, вслѣдствіе потемненія разсудка и помраченія сердца, люди мало—по—малу стали утрачивать чистоту своей первоначальной вѣры, измѣняя первоначальный монотеизмъ въ грубое многобожіе. Врожденная человѣку идея Божества побуждала его снова найти забытаго Бога, но помраченный разумъ вмѣсто Творца могъ указать ему только на твореніе. Такъ объясняютъ происхожденіе языческаго политеизма и богодухновенные писатели Новаго Завѣта. Ап. Павелъ говоритъ (Рим. I, 21 и слѣд.) о язычникахъ: „Они, познавши Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили, но осуетились въ умствованіяхъ своихъ, и омрачилось несмысленное ихъ сердце; называя себя мудрыми, обезумѣли, и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ и четвероногимъ, и пресмыкающимся; они замѣнили истину Божію ложью, и поклонялись и служили твари вмѣсто Творца“. Уклоненіе язычниковъ отъ чистаго монотеизма къ грубому политеизму Св. Писаніе Новаго Завѣта объясняетъ тѣмъ, что Богъ „въ прошедшихъ родахъ попустилъ всѣмъ народамъ ходить своими путями, хотя и неперестававъ свидѣтельствовать о Себѣ благодѣяніями, подавая намъ съ неба дожди и времена плодоносныя и исполняя пищею и веселіемъ сердца наши“. Что же касается монотеизма ветхозавѣтнаго еврейства, то онъ, по ученію Слова Божія, не есть результатъ естественнаго развитія человѣческаго религіознаго сознанія, а дѣло непосредственнаго Божественнаго Откровенія. Предоставленные самимъ себѣ, и ветхозавѣтные евреи подобно всѣмъ другимъ народамъ, легко оставляли свои монотеистическія вѣрованія и обращались къ идолопоклонству и многобожію.

Такимъ образомъ, Божественное Откровеніе вполнѣ удовлетворительно разрѣшаетъ вопросъ не только о первоначальной формѣ религіи, но и о томъ, отчего у языческихъ народовъ вмѣстѣ съ политеизмомъ мы находимъ еще слѣды монотеизма. какъ остатки первоначальной вѣры человѣчества въ бытіе единаго, живого, истиннаго Бога.

Къ сожалѣнію, не всѣ мыслители относятся съ одинаковымъ довѣріемъ къ этому свидѣтельству Божественнаго Откровенія. Есть ученые именно защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, которые хотятъ увѣрить насъ въ томъ, что даже у самыхъ ветхотавѣтныхъ евреевъ чистый монотеизмъ не есть будто бы первоначальная форма ихъ религіозной вѣры, что будто-бы и евреи подчинялись въ развитіи своего религіознаго сознанія общему закону постепенности, что и у нихъ первоначально религія имѣла натуралистическій характеръ и состояла въ почитаніи многихъ боговъ.

Это странное мнѣніе о мнимомъ натурализмѣ и многобожіи у древнихъ евреевъ раздѣляетъ даже *Пфлейдереръ* [1]). Онъ обращаетъ свое вниманіе прежде всего на то обстоятельство, что хананейскій царь и священникъ Мелхиседекъ благословляетъ Авраама „во имя Бога всевышняго“ и что за это благословеніе Авраамъ далъ Мелхиседеку десятую часть изъ всего своего имущества. Очевидно, говоритъ Пфлейдереръ, Авраамъ могъ это сдѣлать только тогда, когда и онъ признавалъ своимъ Богомъ того же самаго Бога, священникомъ котораго былъ Мелхиседекъ; а отсюда слѣдуетъ, что богопознаніе израильскаго патріарха не было особеннымъ, изолированнымъ, но что оно имѣло своихъ исповѣдниковъ и между туземными хананеями, и если религіозную ступень хананеевъ въ то время мы не должны представлять себѣ слишкомъ низкою (чувственный культъ позднѣйшаго времени былъ поэтому вырожденіемъ), то съ другой стороны и религіозную ступень авраамовскихъ отцевъ Израиля мы не должны представлять себѣ слишкомъ высокою. „Богъ всевышній“ какъ для Мелхиседека, такъ и для Авраама есть общее выраженіе ихъ бого-

[1]) Срв. его Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 2—ter Band, Leipz. 1869. Стр. 269 и слѣд.

познанія. Конечно, говоритъ Пфлейдереръ, въ этомъ заключается рѣшительная тенденція къ монотеизму, но это не есть дѣйствительный чистый монотеизмъ въ нашемъ смыслѣ. Этотъ „всевышній Богъ“ такъ же мало долженъ былъ исключать низшихъ боговъ, какъ у римлянъ Юпитеръ—optimus maximus. Онъ могъ быть только предметомъ высшаго почитанія для этого опредѣленнаго семитическаго племени, но рядомъ съ нимъ всетаки могли существовать и быть почитаемыми національные боги другихъ племенъ и народовъ. А что это будто бы и дѣйствительно такъ было, Пфлейдереръ думаетъ доказать слѣдующими цитатами. Быт. 31, 53 указывается различіе между Богомъ Авраама и Богомъ Нахора и оба вмѣстѣ призываются какъ свидѣтели союза между Лаваномъ и Іаковомъ. Что Богъ Нахора былъ иной, чѣмъ Богъ его брата Авраама, объ этомъ ясно будто бы говоритъ Іисусъ Навинъ 24, 2 и 14: „отвергните боговъ, которымъ служили отцы ваши за рѣкою и въ Египтѣ, а служите Господу“. Суд. 11, 24. Богу защитнику Израиля, Іеговѣ, противопоставляется богъ—защитникъ аммонитянъ, Хамосъ. Въ Исх. 15 въ побѣдной пѣсни по выходѣ изъ Египта Моисей спрашиваетъ: „Кто, какъ Ты, Господи, между богами? Кто, какъ Ты величественъ святостію, досточтимъ хвалами, творецъ чудесъ?“ и въ томъ же смыслѣ исповѣдуетъ тесть Моисея (Исх. 18, 11): „нынѣ узналъ я, что Господь великъ паче всѣхъ боговъ“. Понимать такое сравненіе только какъ риторическое выраженіе для несравнимости Бога Израилева, говоритъ Пфлейдереръ, было бы экзегетическимъ произволомъ; напротивъ это выраженіе ясно (будто бы) предполагаетъ возможность сравненія, а слѣдовательно и совмѣстное бытіе съ другими богами. Кромѣ этихъ *непрямыхъ* слѣдовъ, продолжаетъ Пфлейдереръ, мы имѣемъ также и прямыя воспоминанія о древнемъ политеизмѣ; прежде всего—въ формѣ множественнаго числа имени Божія—*Элогимъ*. Что это имя Божіе всегда (за исключеніемъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ рѣчь идетъ о языческихъ идолахъ) имѣетъ при себѣ предикатъ въ единственномъ числѣ, это будто бы доказываетъ только то, что для позднѣйшихъ историковъ первоначальное значеніе множественности было давнымъ давно утрачено. Множественное

число Элогимъ Пфлейдереръ не хочетъ понимать и какъ pluralis majestaticus, потому что въ этомъ смыслѣ оно было понимаемо лишь въ новѣйшее время. Слѣдуя Эвальду, Пфлейдереръ называетъ намъ даже и тѣхъ многихъ боговъ, которыхъ будто бы первоначально почитали евреи. Такъ, первымъ богомъ былъ будто бы никто иной, какъ сынъ Каина *Енохъ* (Быт. 4, 17); это латинскій Янусъ—богъ солнца. Енохъ, по свидѣтельству Библіи (Быт. 5, 23), прожилъ 365 лѣтъ, ибо и солнечный годъ состоитъ изъ 365 дней; подобно солнцу, Енохъ былъ взятъ Богомъ на небо. *Махіаелъ* (Малелеилъ), что значитъ *блещущій*, первоначально былъ только эпипе́томъ бога солнца—Еноха, а потомъ изъ простого эпитета превратился въ самостоятельнаго героя, подобно тому какъ и греческій Персей или Беллерофонтъ (сынъ царя Главка въ Коринѳѣ, внукъ Сизифа, или сынъ Посидона) Ирадъ или *Іередъ*—это богъ низменностей и воды. Маѳусаилъ, т. е., мужъ оружія, вѣроятно, былъ собственно эпитетомъ *Ламеха*, который представляетъ крайнюю противоположность доброму духу—Еноху. По мнѣнію Пфлейдерера, не будетъ „слишкомъ смѣлымъ“ предположеніе въ Энохѣ и Ламахѣ видѣть ту истинно семитическую двоицу благодѣтельнаго и вреднаго небеснаго бога, котораго мы усматриваемъ въ Ваалѣ и Молохѣ. Но у евреевъ не было будто бы недостатка и въ женской сторонѣ этой двоицы, потому что въ обѣихъ женахъ Ламеха—Адѣ и Циллѣ легко узнать тожество съ Ашерою и Астартою, Дидоною и Анною (Карѳагенъ), а, быть можетъ, даже и съ арабскими богинями—Аллатою и Уццою. Сестра Тувалкаина Ноема это—греческая Афродита. Херувыми и серафимы это духи вѣтра и огня, во всякомъ случаѣ существа служебныя. Демонъ Асаселъ, сыны Божіи и великаны (Быт. 6, 1—4) это—также божескія существа. Такимъ образомъ, заключаетъ Пфлейдереръ, послѣ всего сказаннаго съ достаточною ясностію оказывается, что въ доисторическую эпоху евреи раздѣляли религіозныя воззрѣнія другихъ семитовъ, именно имѣли политеистическую религію природы, какъ это ясно подтверждается будто-бы также и замѣчаніемъ Іисуса Навина 24, 14.

Какимъ же образомъ,—спроситъ удивленный читатель,—въ

настоящее время въ ветхозавѣтной Библіи мы встрѣчаемъ чистое монотеистическое ученіе и какимъ образомъ первоначальные мнимые еврейскіе боги—Енохъ, Ирадъ, Малелеилъ, Маѳусаилъ и т. п. въ настоящее время въ Библіи представляются обыкновенными людьми и упоминаются только какъ родоначальники еврейскаго народа? Пфлейдереръ умѣетъ отвѣтить и на этотъ вопросъ. Когда евреи достигли монотеистическаго понятія о Божествѣ, тогда ихъ древніе боги превратились въ простыхъ патріарховъ. А политеизмъ превратился въ монотеизмъ такимъ образомъ. Семитамъ въ отличіе отъ индивидуализирующихъ арійцевъ, говоритъ Пфлейдереръ [1]), свойственна склонность не придавать значенія особенностямъ религіозной фантазіи, а религіозное чувство относить къ единому общему или высочайшему. На такую монотеистическую тенденцію мы должны смотрѣть какъ на естественное дарованіе этой расы. Но развитіе этой способности, результатъ этой тенденціи у различныхъ семитическихъ племенъ былъ различнаго рода. Тѣ изъ нихъ, которые въ плодоносныхъ равнинахъ Тигра и Евфрата или у морскихъ береговъ Сиріи и Малой Азіи рано достигли осѣдлой жизни и культуры, земледѣлія, промышленности и торговли, богатства и роскоши, не умѣли найти единство божественнаго выше разнообразія жизни природы, они отожествили его съ самою измѣняющеюся жизнію природы и чрезъ разнообразное соединеніе различныхъ образовъ боговъ достигли до обоготворенія единой жизни природы, движущейся въ разнообразіи рожденія и смерти, чѣмъ, конечно, также былъ достигнутъ нѣкоторый монотеизмъ, но только не супранатуральный и духовный, а натуралистическій и чувственный. Иначе было дѣло у младшихъ племенъ, которыя уже позже оставили въ Арменіи общее отечество семитовъ, странствовали на югѣ и юго-западѣ и въ теченіе многихъ вѣковъ проводили древнюю пастушескую жизнь. У этихъ пастушескихъ племенъ монотеистическая тенденція привела къ тому, что Бога небесъ, Господа высотъ, Которому они молились на горахъ отечества и звѣзды Котораго служили имъ

[1]) Стр. 273 и слѣд.

путеводителями во время ночныхъ странствованій по широкимъ равнинамъ и пустынямъ, этого небеснаго Бога, какъ „всевышняго“ и „сильнаго“, они возвысили надъ другими божескими существами до такой степени, что послѣднія для религіозной фантазіи и почитанія все болѣе и болѣе отступали назадъ. Поэтому у семитовъ монотеизмъ если не дѣйствительно опредѣленно развился, то хотя былъ подготовленъ и ему было положено начало подобнымъ образомъ, какъ и у лучшихъ умовъ Греціи, гдѣ также богъ неба Зевсъ чрезъ возвышеніе надъ другими богами сталъ носителемъ монотеистической идеи Бога; но у грековъ это произошло гораздо труднѣе и могло быть достигнуто только отдѣльными мужами высшаго духовнаго образованія, потому что многіе отдѣльные боги уже весьма рано приняли твердыя индивидуальныя очертанія въ фантазіи народа и потому не такъ-то легко могли быть изъ нея вытиснуты. Напротивъ, тѣ пастушескія племена, которыхъ сага признаетъ потомками Арфаксада, сына Симова, и которыя выдѣлились въ двѣ главныя вѣтви—арабовъ и евреевъ, уже по причинѣ однообразія своей жизни и по причинѣ своей независимости отъ опредѣленныхъ географическихъ условій менѣе легко могли достигнуть развитія и утвержденія миѳологической вѣры въ боговъ, въ противоположность чему тѣмъ легче они могли сосредоточить свое благочестіе на простомъ почитаніи высочайшаго Бога неба, какъ вышеземного и слѣдовательно уже наполовину супранатуральнаго существа. Эту связь болѣе чистой вѣры въ Бога съ пастушескою жизнію хорошо знало уже и еврейское преданіе и это сознаніе изложено въ сказаніи о двухъ древнѣйшихъ братьяхъ Каинѣ и Авелѣ: пастухъ Авель угоденъ Богу, между тѣмъ какъ земледѣлецъ и строитель городовъ Каинъ безбоженъ. — Признавъ многобожіе первоначальною формою религіи ветхозавѣтнаго іудейства, Пфлейдереръ, хотя и не охотно, допускаетъ, что у евреевъ были идолы и что, слѣдовательно, евреи были нѣкогда идолопоклонниками. „Что касается далѣе почитанія этого „всевышняго Бога“ патріархальнаго времени, говоритъ онъ [1]), то въ

[1]) II, стр. 275.

Авраамовомъ семействѣ оно было, повидимому, чисто безобразнымъ, между тѣмъ какъ болѣе юныя еврейскія племена, перешедшія только при Іаковѣ изъ Месопотаміи въ Ханаанъ, носили съ собою *терафимъ* т. е. *домашнихъ идоловъ*, которые получили такія прочныя права гражданства, что не были искоренены даже Моисеевымъ законодательствомъ и существовали еще во времена Давида. Инымъ видомъ предметовъ или посредствъ чувственнаго культа, общихъ у евреевъ съ хананенянами и арабами, были „*священные* камни"; такъ, камень въ Веѳилѣ, который будто бы былъ поставленъ и освященъ Іаковомъ, какъ памятникъ Божественнаго Откровенія, пользовался высокимъ уваженіемъ даже въ позднѣйшія времена. Но считались ли у древнихъ евреевъ эти „священные камни" только культовыми символами и памятниками прошедшаго проявленія близости Божества или же, по мнѣнію евреевъ, въ нихъ обитало Божество или божествення сила, какъ въ священныхъ камняхъ финикіянъ и Каабѣ арабовъ, это рѣшить трудно уже потому, что впослѣдствіи у евреевъ почитаніе этихъ камней тѣмъ болѣ утрачивалось, чѣмъ болѣе распространялась моисеевская вѣра въ Бога".

Пфлейдереръ, какъ можетъ видѣть читатель, постарался собрать вмѣстѣ всѣ тѣ причудливыя предположенія праздной, но пылкой фантазіи защитниковъ того мнѣнія, что и у евреевъ религіозное сознаніе развивалось постепенно отъ политеизма и натурализма до чистаго и духовнаго монотеизма. Онъ не упомянулъ только о тѣхъ мнимыхъ признакахъ натурализма первобытной религіи евреевъ, которые нашли въ Библіи *Ренанъ*, *Фонъ-деръ-Альмъ* и др. Должно быть, и самъ *Пфлейдереръ* призналъ не стоющими вниманія разсужденія своихъ единомышленниковъ объ этомъ предметѣ. Что евреи первоначально, подобно всѣмъ другимъ язычникамъ, боготворили будто бы разрушительныя и благодѣтельныя силы природы,—это видно,—говорятъ,—изъ всѣхъ тѣхъ мѣстъ Библіи, гдѣ Богъ представляется открывающимся въ огнѣ, дымѣ, мракѣ, бурѣ, грозѣ или тихомъ вѣткѣ, равно какъ изъ установленія праздника кущей, весьма будто бы похожаго на древне-греческія діонисіевскія оргіи. При этомъ, какъ на историческое основаніе, опирались

на свидѣтельство римскаго историка Тацита [1]), по которому будто бы между римлянами было высказываемо мнѣніе, что еврейскій Іегова есть греческій Діонисъ. Это мнѣніе находилъ справедливымъ извѣстный раціоналистъ *Фонъ-деръ-Альмъ*, доказывавшій, что самое слово „Діонисъ" значитъ—„Богъ Синая —Нисы и для этого предполагавшій даже, будто бы греки перепутали буквы въ этомъ словѣ и читали Ниса вмѣсто Сина. Такъ сильно хотѣлось Фонъ-деръ-Альму въ Діонисѣ „увидѣть синайскаго Бога!...

Всѣ эти болѣе, чѣмъ странныя предположенія о мнимомъ первоначальномъ многобожіи у евреевъ, о первоначальномъ грубомъ натурализмѣ ветхозавѣтной религіи и о несамостоятельности еврейскаго монотеизма,—уже давнымъ—давно были подвергнуты основательной и ученой критикѣ, объективно и всесторонне разсмотрѣны, признаны пустымъ произведеніемъ праздной фантазіи и для нашего времени могутъ представлять лишь одинъ историческій интересъ, какъ неудавшіяся попытки незрѣлаго ума найти оправданіе для легкомысленнаго невѣрія въ истину Божественнаго Откровенія. Не называя серьезныхъ трудовъ иностранныхъ богослововъ, мы считаемъ достаточнымъ указать на сочиненіе нашего соотечественнаго богослова еп. Хрисанѳа, въ которомъ съ полною основательностію опровергнуты всѣ приведенныя выше фантастическія предположенія.

Въ этомъ отношеніи нашъ трудъ значительно облегченъ; намъ остается только познакомить читателя съ тѣми результатами, которые достигнуты богословскою критикою.

Что Енохъ, Малелеилъ, Іередъ, Маѳусаилъ и т. д. были будто бы нѣкогда признаваемы за боговъ въ смыслѣ олицетворенія внѣшней природы, а потомъ превратились въ праотцовъ еврейскаго народа, это предположеніе совершенно фантастично, не имѣетъ для себя нигдѣ никакого основанія и высказывается совершенно голословно. Его опровергать—все равно, что бороться съ призраками больного воображенія. Оно высказано просто „на вѣтеръ". Его находитъ смѣшнымъ даже *Ренанъ*, признающій еврейскій монотеизмъ—рассовою особенностію ветхозавѣтныхъ іудеевъ.

[1]) Hist. V, 5.

Инымъ характеромъ отличается сужденіе *Пфлейдерера* и его единомышленниковъ о томъ, что у нѣкоторыхъ библейскихъ лицъ вмѣстѣ съ вѣрою въ единаго Бога уже примѣшивались религіозныя суевѣрія, превратившіяся впослѣдствіи въ грубый культъ идолопоклонства (Лаванъ и его идолы). Это замѣчаніе вѣрно. Мы сами указали на приведенные у Пфлейдерера факты, какъ на доказательство того, что первоначальный чистый монотеизмъ послѣ разсѣянія народовъ постепенно утрачивался въ сознаніи людей вслѣдствіе перенесенія идеи Божества на многія явленія окружающаго міра. Указаніе Пфлейдерера на вѣру Мелхиседека во единаго Бога, Котораго исповѣдывалъ и Авраамъ,—также совершенно вѣрно; но оно ясно свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что вѣра въ единаго Бога въ то время еще сохранялась и внѣ семейства еврейскихъ патріарховъ. Идея монотеизма, какъ мы показали выше, не утратилась окончательно даже и въ позднѣйшее время въ самыхъ чудовищныхъ религіяхъ. Но это обстоятельство ясно говоритъ только противъ натуралистической религіи и подтверждаетъ мысль о первоначальности чистаго, духовнаго монотеизма.

Правда, у евреевъ было много именъ для обозначенія Божества—Іегова, Эль, Элоагъ, Элогимъ, Адонаи, Шаддаи и т. п. Но что же отсюда слѣдуетъ? Ихъ много и у христіанъ: Богъ, Господь, Творецъ, Владыка, Вседержитель, Промыслитель и т. п. Но кто же станетъ на этомъ основаніи утверждать, что христіанство есть религія политеистическая или что первоначально оно было таковою, что каждоеизъ этихъ именъ нѣкогда обозначало отдѣльнаго бога и лишь впослѣдствіи, съ сокращеніемъ боговъ или съ поглощеніемъ ихъ однимъ высшимъ божествомъ, они отнесены къ обозначенію этого одного Бога? Скудость нашего разумѣнія заставляетъ насъ прилагать многіе предикаты даже къ обыкновеннымъ предметамъ видимаго міра, а тѣмъ болѣе это является вполнѣ естественнымъ по отношенію къ Богу, какъ существу безпредѣльному, всесовершенному и высочайшему, свойства и дѣйствія Котораго „неизглаголанны“, т. е., не могутъ быть опредѣлены только однимъ какимъ либо наименованіемъ.

Больше затрудненій христіанскій апологетъ встрѣчаетъ въ указаніи раціоналистовъ на слово *Элогимъ*, которое хотя и обозначаетъ единаго Бога, но употребляется въ формѣ множественнаго числа. Но и оно не можетъ представить прочнаго основанія для натуралистической гипотезы. Починъ къ тому, чтобы въ словѣ *Элогимъ* видѣть указаніе на количественную множественность Божества, былъ данъ еще въ XII вѣкѣ раввиномъ *Іегудою Галевомъ*; затѣмъ французскій врачъ *Аструкъ* (въ 1753 году) и цѣлый рядъ раціоналистовъ во главѣ съ *Эйхгорномъ* выработали много гипотезъ довольно разнорѣчивыхъ въ частностяхъ, но вполнѣ согласныхъ въ томъ, что ветхозавѣтные евреи первоначально были *элогистами* или многобожниками и только впослѣдствіи *іеговисты* или единобожники (Моисей и пророки), навязывая народу монотеистическое ученіе, въ своемъ духѣ редактировали древне-еврейскія книги и рядомъ съ словомъ Элогимъ или вмѣсто него понаставляли свое монотеистическое „*Іегова*“, или, какъ думаютъ другіе, составили библейскій кодексъ изъ различныхъ памятниковъ политеистической и монотеистической (позднѣйшей) эпохи. Критика уже произнесла свое рѣшительное сужденіе объ этихъ гипотезахъ и потому мы не будемъ долго останавливать на нихъ своего вниманія. Дѣло въ томъ, что эти гипотезы не только фантастичны, произвольны, безъ всякихъ фактическихъ основаній и противорѣчивы, но въ нихъ нѣтъ совершенно никакой надобности, потому что само по себѣ слово *Элогимъ* (Elohim) не даетъ никакого повода думать о первоначальномъ политеистическомъ характерѣ религіознаго сознанія древнихъ евреевъ. Множественная форма его окончанія есть не что иное какъ идіотизмъ языка. Разговаривая съ своимъ знакомымъ, мы, ради уваженія къ нему и вѣжливости, говоримъ ему „*Вы*“, хотя онъ одинъ и это мѣстоименіе мы относимъ только къ нему одному. Въ такомъ же смыслѣ французы употребляютъ свое „Vous“, нѣмцы—Sie и т. д. Что же касается древнихъ евреевъ, то „уже издавна было извѣстно, говоритъ преосв. Хрисанѳъ [1]), что употребленіе множественнаго числа въ еврейскомъ языкѣ имѣетъ значеніе своеобразное и болѣе ши-

[1]) Религіи древ. міра, т. III, Спб. 1878, стр. 13.

рокое, чѣмъ въ другихъ языкахъ, особенно новѣйшихъ. Сами еврейскіе раввины издали видѣли во множественномъ окончаніи имени Элогимъ не выраженіе понятія о дѣйствительномъ, количественномъ множествѣ, а свойство *почтительной рѣчи* о высочайшемъ Существѣ или указаніе на изобиліе духовныхъ силъ и полноту совершенствъ въ Богѣ: Богъ одинъ, но силъ у него неисчислимое множество“ [1]). Такъ именно объясняли значеніе слова Элогимъ еврейскіе ученые раввины: *Абенъ-Езра*, *Кимхи*, *Бехаи* и др. (см. у Генстенберга). Послѣдній, объясняя первыя слова первой главы книги Бытія, говоритъ: „*Элогимъ* значитъ то же, что владыка всѣхъ силъ. Такое имя въ особенности приличествуетъ Божеству, у Котораго неисчислимы многоразличные способы господства, Которое только одно сообщаетъ свою власть всѣмъ владычествующимъ и Которое хотя само по себѣ одно, но силы имѣетъ многочисленныя“. Этотъ идіотизмъ древне-еврейскаго языка *Пфлейдерромъ* игнорируется совершенно безъ всякаго основанія; вопреки доводамъ, обстоятельно приведеннымъ у *Генгстенберга*, *Пфлейдереръ* только голословно утверждаетъ, что въ такомъ смыслѣ слово *Элогимъ* стали будто бы употреблять лишь ученые новѣйшаго времени. Но не таковы результаты, къ которымъ пришли заслуживающіе полнаго довѣрія филологи. Сужденіе послѣднихъ преосв. *Хрисанѳа* передаетъ такимъ образомъ [2]). „Множественное число значило или могло значить и величіе и полноту жизни. Въ этомъ смыслѣ и такое величественное явленіе природы, какъ небо, или такое широкое по объему понятіе, какъ вода, называются словами съ окончаніями множественнаго числа (воды, небеса). Но вмѣстѣ съ тѣмъ множественное окончаніе могло значить и болѣе общее или отвлеченное понятіе силы и власти. Разнообразныя сужденія новѣйшихъ филологовъ всѣ сводятся къ этому общему взгляду, съ тѣмъ только различіемъ, что одни даютъ болѣе значенія нравственному элементу въ понятіи о силѣ, означаемой множественнымъ числомъ, другіе—отвлеченному. По *Деличу*, понятіе множественности въ еврейскомъ языкѣ переходитъ въ

[1]) См. у Гентенберга Untersuch. üb. die Authent. d. Pentat. B. I. 253. 254.
[2]) Стр. 1г —15.

понятіе интенсивности, т. е., увеличиваетъ или усиливаетъ значеніе слова и содержащихся въ немъ представленій. Но поэтому же оно можетъ принимать и характеръ отвлеченнаго понятія, которое заключаетъ въ себѣ множество представленій. Въ смыслѣ понятія отвлеченнаго, оно можетъ содержать въ себѣ и представленіе съ общимъ неопредѣленнымъ значеніемъ, т. е., указывать на общую силу божества, не имѣя въ виду его свойствъ опредѣленныхъ, частныхъ. На этомъ основаніи *Steudel* видитъ въ имени *Элогимъ* нѣчто неопредѣленное и поэтому способное къ развитію въ то или другое частное и опредѣленное понятіе .*Генстенбергъ* поэтому же допускаетъ что имя *Элогимъ* можетъ означать какъ возвышеніе, такъ и умаленіе понятія о божествѣ. Въ такомъ значеніи это слово тождественно съ словами: Deitas, Θειότης, Gottheit и съ нашимъ русскимъ—Божество. Оно становится неопредѣленнымъ терминомъ, который указываетъ на силу, признаваемую за божество безъ различія свойствъ божества истиннаго или ложнаго. Такимъ образомъ съ точки зрѣнія филологической или лингвистической еще нѣтъ основанія видѣть въ имени *Элогимъ* непримѣнно слѣды прежнихъ политеистическихъ вѣрованій. Идеи множества съ смыслѣ количественномъ здѣсь еще нѣтъ или по крайней мѣрѣ она можетъ не быть, и невозможно допустить ее здѣсь несомнѣнно и безусловно. Это совершенно своеобразная лингвистическая форма; по аналогіи съ имѣнемъ *Элогимъ* и имя финикійскаго бога, стоящаго во главѣ политеизма, но отдѣльнаго отъ всѣхъ другихъ боговъ, употребляется во множественномъ числѣ; говорится: „Baalim", хотя Ваалъ былъ одинъ и выдѣлялся изъ среды всѣхъ другихъ боговъ".

Что въ имени *Элогимъ* нельзя видѣть слѣдовъ древняго политеизма еврейскаго народа,—это прекрасно доказываетъ и самый текстъ ветхозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія. Нельзя не обратить вниманія на то, что слово *Элогимъ* очень часто ставится безразлично вмѣсто слова *Іегова*, или рядомъ съ нимъ (Господь, Богъ) и при томъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ особенно выставляется идея истиннаго монотеизма; а что слово *Іегова* не допускаетъ даже мысли о политеистическихъ представленіяхъ, въ этомъ согласны и самые ревностные защитники натура-

листической гипотезы о происхожденіи религіи. Такъ мы читаемъ въ книгѣ Исходъ III, 14. 15: „Богъ (*Элогимъ*) сказалъ Моисею; Я есмь Сущій *(Іегова)*, и сказалъ: такъ скажи сынамъ Израилевымъ: Сущій (*Іегова)* послалъ меня къ вамъ. И сказалъ еще Богъ (*Элогимъ*) Моисею: такъ скажи сынамъ Израилевымъ: Господь (*Іегова*) Богъ (*Элогимъ*) отцовъ вашихъ, Богъ (*Элогимъ*) Авраама, Богъ (*Элогимъ*) Исаака и Богъ (*Элогимъ*) Іакова послалъ меня къ вамъ". Изъ этого мѣста ясно видно, что слова *Іегова* и *Элогимъ* употребляются безразлично, какъ однозначущія, какъ имена одного и того же единаго Высочайшаго Существа. Но то же мы увидимъ изъ многихъ другихъ мѣстъ ветхозавѣтныхъ книгъ. Напр. Второз. IV, 35: „Тебѣ дано видѣть это, чтобы ты зналъ, что только Господь (*Іегова*) Богъ (*Элогимъ*) твой есть Богъ (*Элогимъ*), и нѣтъ еще кромѣ Его". Второз 10, 17: „Господь (*Іегова*), Богъ (*Элогимъ*) вашъ, есть Богъ (*Элогимъ*) боговъ и Владыка владыкъ, Богъ (*Элогимъ*) великій, сильный и страшный" и мн. др. Срв XXXII, 39; Исх. XIX, 16; 3 Цар. VIII, 60. Изъ этихъ мѣстъ видно, что слово „*Элогимъ*" не только ставится въ Библіи часто рядомъ съ словомъ „*Іегова*" и вмѣсто него, но—что особенно обращаетъ на себя вниманіе—оно употребляется именно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ съ особенною настойчивостію высказываются чистыя монотеистическія вѣрованія древнихъ евреевъ. Ясно, что въ этомъ имени защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи напрасно ищутъ для себя опоры.

Они увѣряютъ, что Моисей первый сталъ употреблять слово „Іегова" какъ имя Божіе, что до него евреи не знали этого имени, а называли Бога по преимуществу словомъ „Элогимъ",—что именемъ Іеговы называли Бога только въ семействѣ Моисея. Въ подтвержденіе этого мнѣнія защитники натуралистической теоріи указываютъ съ одной стороны на имя матери Моисея—Іохаведы, а съ другой на слова Божіи (Исх. VI, 2, 3); „И говорилъ Богъ (Элогимъ) Моисею и сказалъ ему: Я Господь (Іегова). Являлся Я Аврааму, Исааку и Іакову съ именемъ Богъ всемогущій (Эль Шаддаи); а съ именемъ Моимъ: Господь (Іегова) не открылся имъ". Но если уже въ семействѣ Моисея по преимуществу было употребляемо имя Божіе Іегова, то ясно, что

не Моисей *первый* измыслилъ его; а Библія свидѣтельствуетъ, что оно было извѣстно уже и патріархамъ. Тамъ мы читаемъ въ книгѣ Бытія (IV, 26): „У Сиѳа (сына Адамова) родился сынъ, и онъ нарекъ ему имя: Еносъ; тогда начали призывать имя Господа“ (Іеговы). Но Еносъ родился у Сиѳа еще при жизни Адама. Слѣдовательно, *имя* Іеговы было извѣстно и Адаму. Іаковъ также знаетъ имя *Іеговы,* какъ имя Бога своего. „И положилъ Іаковъ обѣтъ, сказавъ: Если Господь (Іегова) Богъ будетъ со мною и сохранитъ меня въ пути семъ, въ который я иду, и дастъ мнѣ хлѣбъ ѣсть, и одежду одѣться, и я въ мирѣ возвращусь въ домъ отца моего, и будетъ Господь (Іегова) моимъ Богомъ,—то этотъ камень, который я поставилъ памятникомъ, будетъ у меня домомъ Божіимъ“ (XXVIII, 20—22). Послѣ этого ясно, что ученые экзегеты имѣли полное право понимать вышеприведенныя слова Божіи (Исх. VI, 3. 2) не въ томъ смыслѣ, что Богъ въ первый разъ открылъ Моисею Свое *имя*—Іегова, а въ томъ, что ему первому Онъ возвѣстилъ о тѣхъ свойствахъ Своихъ, которыя обнимаются этимъ именемъ Божіимъ и которыя еще не были возвѣщены людямъ до того времени. Ученые экзегеты совершенно вѣрно замѣтили, что имя Божіе—Элогимъ—употребляется въ Библіи главнымъ образомъ тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о Богѣ, какъ Творцѣ и Владыкѣ міра; но гдѣ предлагается ученіе о Богѣ Самомъ въ себѣ, какъ существѣ вѣчномъ, неизмѣняемомъ, всесовершенномъ, премудромъ и благомъ, тамъ Онъ именуется по-преимуществу Іеговою.

Есть мыслители, которые въ словѣ Элогимъ не находятъ основанія заключать о первоначальномъ политеизмѣ древнееврейскаго народа; но за то они не хотятъ допустить и того, что вѣра евреевъ въ бытіе единаго Бога была безусловнымъ монотеизмомъ, а признаютъ его только условнымъ и относительнымъ. Они увѣряютъ, что евреи почитали Іегову только единымъ, своимъ, національнымъ Богомъ, не отрицая этимъ реальнаго существованія другихъ боговъ у сосѣднихъ языческихъ народовъ. Такимъ образомъ, по мнѣнію раціоналистовъ этого рода, евреи по своему религіозному сознанію, не были монотеистами въ безусловномъ смыслѣ. Въ доказательство своего мнѣнія эти мыслители ссылаются на то, что Іегова очень час-

то называется Богомъ Авраама, Исаака и Іакова, Богомъ боговъ, Господомъ господей, Богомъ Израилевымъ, Богомъ отцовъ и т. п. Кромѣ того они приводятъ и нѣкоторыя мѣста изъ книгъ св. Писанія. Мнѣніе это не заслуживаетъ того, чтобы на немъ останавливать особенное вниманіе. Его неосновательность раскрыта уже всѣми апологетами божественнаго откровенія какъ иностранными, такъ и русскими. Еще въ 1857 году по этому поводу писалъ *В. Д. Кудрявцевъ* [1]): „Если Іегова изображается преимущественно Богомъ Авраама, Исаака и Іакова, родоначальниковъ Израильскаго народа, или называется въ особенности Богомъ Израилевымъ (Исх. 5, 1), если въ священномъ писаніи часто указывается на особенныя отношенія Іеговы къ народу Израильскому и народа Божія къ Іеговѣ; то это не потому, чтобы священные писатели ограничивали владычество Его однимъ народомъ Израильскимъ, давая другимъ народамъ другихъ особенныхъ владыкъ, но вслѣдствіе особеннаго домостроительства Божія, по которому Богъ избралъ и отдѣлилъ народъ Еврейскій изъ среды всѣхъ народовъ и соединилъ его съ Собою союзомъ особеннаго завѣта Чрезъ сіе, властвуя и промышляя надъ всѣми языками, Онъ, по особенному попеченію и благодѣяніямъ, явленнымъ народу Израильскому, содѣлался для него преимущественно его Владыкою, Спасителемъ и Благодѣтелемъ. Поелику Израиль изъ всѣхъ языковъ земли, по благоволенію къ нему Божію, *бысть часть Господня и людіе его* (Второз. 32, 8, 9), то и Израиль съ своей стороны могъ назвать Іегову своею частію, Богомъ въ особенности *своимъ*, по своей близости къ Нему и силѣ завѣта. Но признавая Іегову своимъ Богомъ, народъ Израильскій никогда не думалъ исключать изъ Его господства другіе народы и признавать ихъ *частію* и достояніемъ какихъ либо другихъ божествъ". Этого замѣчанія вполнѣ достаточно для всякаго безпристрастнаго изслѣдователя, чтобы признать несостоятельнымъ приведенное раціоналистическое мнѣніе.

Далѣе,—защитники, [2]) натуралистической гипотезы о проис-

[1]) Приб. къ Твор. Св. Отц. ч. XVI; стр. 328—416; Срв. Сочиненія вып. I. т. II стр. 16.

[2]) Даумеръ.

хожденія религіи на мнимомъ основаніи библейскихъ повѣствованій стараются доказать, что древне-еврейская религія первоначально, подобно всѣмъ вообще естественнымъ религіямъ, носила грубый натуралистическій характеръ и только мало-по-малу и, главнымъ образомъ, во времена пророковъ, освободилась отъ натурализма и приняла чисто духовный характеръ, что въ этомъ отношеніи будто бы нельзя полагать существеннаго различія между финикійскою религіею съ ея почитаніемъ Ваала и Молоха и религіею древнихъ евреевъ, которые подъ именемъ своего Іеговы будто бы боготворили различныя силы природы разрушительныя или благотворныя. Въ доказательство такого мнѣнія враждебные Божественному Откровенію мыслители указываютъ съ одной стороны на то, что въ изображеніи библейскихъ писателей Богъ является иногда говорящимъ и дѣйствующимъ во огнѣ, дымѣ и мракѣ, громѣ и молніи, а съ другой—на праздникъ кущей, который, по ихъ мнѣнію, ничѣмъ существенно не отличался отъ греческихъ оргій въ честь Діонисія или Вакха.

Правда, Богъ являлся Аврааму во мракѣ, дымѣ и пламени огня (Быт. 15, 12, 17); Моисею онъ говорилъ „въ пламени огня изъ среды терноваго куста“, который горѣлъ огнемъ и не сгоралъ (Исх. 3, 2); на Синаѣ Богъ далъ законъ народу еврейскому въ густомъ облакѣ и огнѣ, при громѣ, молніи и весьма сильномъ трубномъ звукѣ (Исх. 19, 9, 16, 18; Второз. 5, 5. 24, 26.); Моисей называетъ Бога прямо „огнемъ поядающимъ“ (Второз. 4, 24); а въ книгѣ числъ (16, 35) разсказывается даже о томъ, что „вышелъ огонь отъ Господа и пожралъ тѣхъ двѣсти пятьдесятъ мужей, которые принесли куреніе“ (Срв. Лев. 10, 2). Правда и то, что въ книгахъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта Богъ представляется часто человѣкообразно имѣющимъ очи, уши, уста, руки и ноги. Но несправеливо то, будто бы такое образное (по словоупотребленію раціоналистовъ, натуралистическое) представленіе о Богѣ было свойственно еврейскому религіозному сознанію лишь въ первобытное и слишкомъ отдаленное время. На самомъ дѣлѣ оно встрѣчается у Давида и пророковъ, т. е., въ позднѣйшую эпоху жизни еврейскаго народа. Тамъ мы читаемъ пс. 103, 2. 3: „Господи Боже

Мой!.. ты одѣваешься свѣтомъ, какъ ризою, простираешь небеса какъ шатеръ; устрояешь надъ водами горніе чертоги твои, дѣлаешь облака твоею колесницею, шествуешь на крыльяхъ вѣтра! Пс. 96, 1-6: „Господь царствуетъ: да радуется земля; да веселятся многочисленные острова. Облако и мракъ окрестъ Его; предъ Нимъ идетъ огонь; молніи Его освѣщаютъ вселенную; горы, какъ воскъ, таютъ отъ лица Господа“ и т. д. Пс. 28: Гласъ Господень надъ водами; Богъ славы возгремѣлъ, Господь надъ водами многими. Гласъ Господа сокрушаетъ кедры и заставляетъ ихъ скакать подобно тельцу; гласъ Господа высѣкаетъ пламень огня“... У пророковъ мы также часто встрѣчаемъ религіозныя представленія въ образной формѣ. Такъ позднѣйшій изъ пророковъ, Даніилъ, пишетъ (7, 9. 10): „видѣлъ я, наконецъ, что поставлены были престолы, и возсѣлъ Ветхій днями; одѣяніе на Немъ было бѣло, какъ снѣгъ, и волосы главы Его—какъ чистая волна; престолъ Его—какъ пламя огня, колеса его—пылающій огонь. Огненная рѣка выходила и проходила предъ Нимъ“. Подобнымъ образомъ описываетъ свое видѣніе пророкъ Исаія (VI, 1—10): „Видѣлъ я, говоритъ онъ, Господа, сидящаго на престолѣ высокомъ и превознесенномъ, и края ризъ Его наполняли весь храмъ. Вокругъ Него стояли серафимы; у каждаго изъ нихъ по шести крылъ... Тогда прилетѣлъ ко мнѣ одинъ изъ серафимовъ и въ рукѣ у него горящій уголь, который онъ взялъ клещами съ жертвенника, и коснулся устъ моихъ“. Такое же образное представленіе о Богѣ и Его славѣ можно встрѣчать у Іезекіиля (гл. 1. 9. 10), Іереміи (I, гл. 1). и др. Итакъ, защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи утверждаютъ совершенно несправедливо, что ветхозавѣтная религія только постепенно освободилась, благодаря главнымъ образомъ пророкамъ, отъ своего первоначальнаго мнимаго натурализма въ смыслѣ боготворенія силъ и явленій природы. Никакого основанія для натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи не представляетъ и древне-еврейскій праздникъ *кущей*. Относительно установленія и совершенія его вотъ что повѣствуетъ намъ книга Левитъ (23, 33—43): „И сказалъ Господь Моисею, говоря: скажи сынамъ Израиле-

вымъ: съ пятнадцатаго дня того же седьмаго мѣсяца праздникъ кущей, семь дней Господу. Въ первый день священное собраніе, никакой работы не работайте. Въ теченіе семи дней приносите жертву Господу; въ осьмой день священное собраніе да будетъ у васъ, и приносите жертву Господу: это отданіе праздника, никакой работы не работайте... Въ пятнадцатый день седьмаго мѣсяца, когда вы собираете произведенія земли, празднуйте праздникъ Господень семь дней: въ первый день покой и въ осьмый день покой. Въ первый день возьмите себѣ вѣтви красивыхъ деревъ широколиственныхъ и вербъ рѣчныхъ, и веселитесь предъ Господомъ Богомъ вашимъ, семь дней. И празднуйте этотъ праздникъ Господень семь дней въ году: это постановленіе вѣчное въ роды ваши. Въ седьмый мѣсяцъ празднуйте его. Въ кущахъ живите семь дней; всякій туземецъ израильтянинъ долженъ жить въ кущахъ, чтобы знали роды ваши, что въ кущахъ поселилъ Я сыновъ Израилевыхъ, когда вывелъ ихъ изъ земли Египетской". Мы знаемъ, что евреи совершали этотъ праздникъ даже и во времена земной жизни Спасителя (срв. Іоан. 7, 2). Подъ открытымъ небомъ они устраивали палатки или кущи, которыя были украшаемы вѣтвями маслины садовой и вѣтвями маслины дикой, вѣтвями миртовыми и вѣтвями пальмовыми, и вѣтвями другихъ широколиственныхъ деревъ" (Неем. 8, 14—18). Въ этихъ кущахъ евреи проживали обыкновенно семь дней, празднуя, въ собственномъ смыслѣ, только первый и восьмой дни. Но ни откуда не видно, чтобы этотъ праздникъ носилъ грубо-чувственный вакхическій характеръ на подобіе греческихъ оргій въ честь Діонисія, и никакого права онъ не даетъ на заключеніе, что въ Іеговѣ древніе евреи боготворили разрушительныя или благодѣтельныя явленія внѣшней природы. По требованію своей религіи, въ одинъ изъ праздниковъ и христіане украшаютъ свои храмы и жилища подобно тому, какъ евреи украшаютъ свои кущи. Но что же отсюда слѣдуетъ? Неужели защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи станутъ на этомъ основаніи утверждать, что въ лицѣ Духа Святого, въ честь Котораго совершается этотъ праздникъ, христіане первоначально боготворили какія либо силы природы.

Антропоморфизмъ, какъ и образность религіозныхъ представленій вообще, также ничего не говоритъ въ пользу разсматриваемой гипотезы. Мы уже имѣли однажды поводъ [1]) говорить о томъ, что человѣкъ не имѣетъ въ своемъ распоряженіи даже *языка*, на которомъ бы онъ могъ съ точностію выражать истинное понятіе не только о существѣ, но и о свойствахъ Божіихъ и что по этой причинѣ онъ по необходимости очеловѣчиваетъ Бога (антропоморфизируетъ Его), неизбѣжно перенося на Него, по аналогіи, то, что можетъ принадлежать только конечнымъ вещамъ. Мы не имѣемъ въ своемъ распоряженіи достаточно точныхъ словъ для обозначенія даже своихъ собственныхъ душевныхъ способностей и состояній и для этого часто заимствуемъ черты изъ окружающаго насъ міра. Говоримъ, напр.: *острая* память, *твердый* характеръ, *пламенное* воображеніе, *каменное* сердце, *желѣзная* воля, *крутой* нравъ, *холодный* разсудокъ и т. д. Тѣмъ болѣе человѣкъ не въ состояніи избѣжать образности рѣчи въ своемъ сужденіи о Богѣ и Его свойствахъ. Прекрасное разсужденіе объ этомъ предметѣ мы встрѣчаемъ у преосвященнаго Хрисанфа [2]). „Идея отрѣшенности Бога отъ міра, проникающая собою все библейское ученіе,—говоритъ онъ,—не могла, конечно, особенно въ началѣ, выразиться въ формахъ, ей вполнѣ соотвѣтственныхъ. Строго говоря, для выраженія этой идеи нѣтъ и словъ на языкѣ человѣческомъ. Непостижимаго во внутреннемъ существѣ своемъ Бога мы можемъ постигать только чрезъ природу и познаніе себя самихъ. Образность вообще и человѣкообразность въ частности до извѣстной степени неизбѣжны и законны въ самыхъ чистыхъ и отвлеченныхъ нашихъ понятіяхъ о Богѣ. Иначе—представленіе Бога возможно только подъ формою отрицанія всего того, что есть въ мірѣ и человѣческой жизни, или оно будетъ мертвымъ отвлеченіемъ, совершенно безсодержательнымъ. Сама философія, даже такая, какъ германскій идеализмъ, иногда прибѣгала къ образамъ, которые быть можетъ, болѣе выясняли мысль о безусловномъ началѣ міровой жизни, чѣмъ ея логическія формулы и діалек-

[1]) Вѣра и Разумъ 1897. Отд. церк. стр. 415.

[2]) Религіи древняго міра, т. III. Спб. 1878. Стр. 41.

тическія комбинаціи. Только по аналогіи съ человѣческимъ духомъ мы и можемъ мыслить о свойствахъ Духа безконечнаго. Богъ теоморфировалъ человѣка, т. е., сотворилъ его по Своему образу, говорилъ Якоби; поэтому и человѣкъ антропоморфируетъ Бога, т. е., представляетъ Его человѣкообразно. Но то, что, говоря вообще, всегда было и остается донынѣ неизбѣжнымъ для всѣхъ людей въ ихъ представленіи о Божествѣ, требовалось еще характеромъ той древней эпохи, отъ которой дошли до насъ письменные памятники вѣрованій еврейскаго народа. Жители востока и юга, у которыхъ болѣе развита сила воображенія, чѣмъ сила разсудка, донынѣ говорятъ болѣе образами, чѣмъ языкомъ отвлеченнымъ; имъ и теперь мало знакомы наши логическія формы и чисто разудочныя комбинаціи. Еще частнѣе и всего болѣе необходимость образовъ обусловливалась дѣтскимъ состояніемъ еврейскаго народа, который былъ хранителемъ чистаго ученія о Богѣ. Праотцы евреевъ жили патріархальнымъ, родовымъ бытомъ, а затѣмъ ихъ потомство возросло въ народъ въ состояніи рабства; и этому-то народу грубому, истомленному въ Египтѣ и физически и нравственно, даются законы Моисеевы непосредственно по выходѣ его изъ этого долгаго и тяжкаго рабства. То было бы психологически неестественно, еслибъ народъ этотъ вдругъ сталъ на точку зрѣнія совершенно отрѣшенную. Напротивъ нѣтъ ничего естественнѣе, какъ встрѣтить въ священной письменности этого народа образную форму рѣчи о Богѣ".

Изъ внѣшней природы Библія заимствуетъ, такъ сказать, лишь ту обстановку, среди которой Богъ являлся Своимъ избранникамъ или говорилъ еврейскому народу; но при этомъ полагается ясное различіе между Богомъ и этою внѣшнею обстановкою. Такъ и въ библейскомъ повѣствованіи о явленіи Бога Моисею въ неопалимой купинѣ мы читаемъ: „И явился ему Ангелъ Господень въ пламени огня изъ среды терноваго куста" (Исх. 3, 2). Кто же можетъ сказать, что здѣсь Ангелъ Господень, т. е., Іегова, отожествляется съ терновымъ кустомъ или пламенемъ огня? То же самое нужно замѣтить и о явленіи Іеговы на Синаѣ еврейскому народу. „И сказалъ Господь Моисею:

вотъ *Я* прійду къ тебѣ въ *густомъ облакѣ*, дабы слышалъ народъ, какъ Я буду говорить съ тобою, и повѣрилъ тебѣ навсегда" (Исх. 19, 9). Образныя или человѣкообразныя представленія въ библейскихъ книгахъ мы встрѣчаемъ лишь по отношенію къ свойствамъ Божіимъ, но не къ существу Божію. Защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи съ особенною настойчивостью указываютъ обыкновенно на выраженіе Моисея (Второз. 4, 24): „Господь, Богъ твой, есть *огнь поядающій*, Богъ ревнитель". Но уже одна прибавка словъ: „Богъ ревнитель" доказываетъ, что и слова: „огнь поядающій" относятся не къ существу, а только къ особенному и притомъ чисто иѳическому свойству Божію—быть чистымъ и истреблять все нечистое и мрачное.

Мысль раціоналистовъ, что въ лицѣ своего Іеговы древніе, ветхозавѣтные евреи боготворили разрушительныя или благотворныя силы и явленія природы, намъ представится даже странною, когда мы ближе разсмотримъ то понятіе о Богѣ, которое содержится во всѣхъ книгахъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта. По библейскому ветхозавѣтному ученію, какъ и по ученію христіанскому или новозавѣтному, Богъ есть существо премірное, безпредѣльное, всесовершенное, личное и безусловно иѳическое. Въ окружающей человѣка природѣ нѣтъ ничего такого, что̀ могло бы дать матеріалъ для составленія столь высокаго понятія о Богѣ,—почему оно и можетъ быть признано только богооткровеннымъ въ собственномъ смыслѣ.

По ученію ветхозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія, Богъ открылъ себя древне-еврейскому народу съ самаго начала по существу Своему не только *единымъ*, но и *единственнымъ*:" Слушай, Израиль, Господь, Богъ нашъ, Господь *единъ* есть" (Второз. 6, 4). „Я—Господь, Богъ твой, да не будетъ у тебя другихъ боговъ предъ лицемъ Моимъ" (Исх. 20. 2. 3). „Тебѣ дано видѣть это, чтобы ты зналъ, что только Господь есть Богъ, и нѣтъ еще, кромѣ Его" (Второз. 4, 35). „Господь есть Богъ на небѣ вверху и на землѣ внизу, и нѣтъ еще кромѣ Его" (Второз. 4, 39). Видите нынѣ, что это—Я, Я—и нѣтъ Бога, кромѣ Меня" (Второз. 32, 39). „Ты, Боже, *единъ* Ты" Пс. 85, 10). „Я—первый и Я—послѣдній, и кромѣ Меня нѣтъ Бога...

Есть ли Богъ кромѣ Меня"? (Пс. 44, 6. 8). „Я—Богъ, и нѣтъ иного Бога и нѣтъ подобнаго Мнѣ" (Ис. 46, 9). Я Господь, и нѣтъ иного; нѣтъ Бога, кромѣ Меня (Ис. 45, 5) „Господь единъ и имя Его едино" (Зах. 14, 9). Всѣ такъ называемые языческіе боги—*elilim*—ничто, *segerer*—ложь, пустяки, выдумка, *tohri*—пустота, *metim*:—мертвые; они пустые и безжисненные идолы: „Есть у нихъ уста, но не говорятъ; есть у нихъ глаза, но не видятъ; есть у нихъ уши, но не слышатъ; есть у нихъ ноздри, но не обоняютъ; есть у нихъ руки, но не осязаютъ; есть у нихъ ноги, но не ходятъ; и они не издаютъ голоса гортанью своею" (Пс. 113, 13—15).

Частнѣе,—по ученію, содержащемуся въ книгахъ Св. Писанія ветхаго завѣта, Богъ есть существо а) *самобытное, безконечное, вѣчное* и *независимое*. „Я есмь Сущій—Іегова" (Исх. 3, 14). „Живу Я во вѣкъ" (Второз. 32, 40). „Я—тотъ же, Я первый и Я послѣдній" (Ис. 48, 12). „Ты тотъ же, и лѣта Твои не кончатся" (Пс. 101, 28). „Прежде нежели родились горы, и Ты образовалъ землю и вселенную, и отъ вѣка и до вѣка Ты—Богъ" (Пс. 89, 3).

б) *неизмѣнное*. „Богъ—не человѣкъ, чтобъ Ему лгать, и не сынъ человѣческій, чтобъ Ему измѣняться; Онъ ли скажетъ и не сдѣлаетъ? будетъ говорить и не исполнитъ? Я—Господь, Я не измѣняюсь" (Малах. 3, 9).

в) *безграничное и вездѣсущее*. „Развѣ Я Богъ только вблизи... а не Богъ и вдали? Не наполняю ли Я небо и землю?" (Іерем. 23, 23). „Небо—престолъ Мой, а земля подножіе ногъ Моихъ; гдѣ-же построите вы домъ для Меня и гдѣ мѣсто покоя Моего?" (Ис. 66, 1). „Господь Богъ твой на небѣ вверху и на землѣ внизу" (Второз. 4, 39). „Онъ превыше небесъ... глубже преисподней... длиннѣе земли мѣра Его и шире моря" (Іов. 11, 2. 9). „Богу ли жить на землѣ? Небо и небо небесъ не вмѣщаютъ Тебя, тѣмъ менѣе сей храмъ, который я построилъ?" (3 Цар. 8, 27). „Куда пойду отъ духа Твоего и отъ лица Твоего куда убѣгу? Взойду ли на небо, Ты—тамъ; сойду ли въ преисподнюю,—и тамъ Ты; возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, и тамъ рука Твоя поведетъ меня и удержитъ меня десница Твоя. Скажу ли: можетъ быть тьма

сокроетъ меня и свѣтъ вокругъ меня содѣлается ночью; но и тьма не затмитъ отъ Тебя“ (Пс. 138, 7—12).

г) *самосознающее, всевѣдущее, премудрое*: „Онъ прозираетъ до концовъ земли и видитъ подъ всѣмъ небомъ“ (Іов. 28. 24). „Вотъ съ нами нѣтъ никого, смотри, Богъ свидѣтель между мною и тобою“ (Быт. 31, 44). „Господь испытуетъ всѣ сердца и знаетъ всѣ движенія мыслей“ (1 Парал. 28, 9). „Разумъ его неизмѣримъ“ (Пс. 146, 5). „Господь есть Богъ вѣдѣнія, и дѣла у него взвѣшены“ (1 Цар. 2, 3). „Я, Господь, проникаю сердца и испытываю внутренности, чтобы воздать каждому по пути его и по плодамъ дѣлъ его“ (Іерем. 17, 10). „Онъ открываетъ глубокое и сокровенное, знаетъ, что̀ во мракѣ и свѣтѣ обитаетъ съ Нимъ“ (Дан. 2, 22). „Преисподняя обнажена предъ Нимъ“ (Іов 26, 6). „Очи Его надъ путями человѣка, и Онъ видитъ всѣ шаги его; нѣтъ тьмы, ни сѣни смертной, гдѣ могли бы укрыться дѣлающіе беззаконіе“ (Іов. 34, 21. 22). „Господи, предъ Тобою всѣ желанія мои, и воздыханіе мое не сокрыто отъ Тебя“ (Пс. 37, 10).

д) *святое, благое, свободное* и *всемогущее*. Будьте святы, ибо Я святъ“ (Лев. 11, 44). „Святъ Я, Господь, Богъ вашъ“ (19, 12). „Ты Богъ, не любящій беззаконія“ (Пс. 5, 5). „Ты все можешь, и намѣреніе Твое не можетъ быть остановлено“ (Іов. 42, 2). „Богъ нашъ на небесахъ: творитъ все, что̀ хочетъ“ (Пс. 113, 11). „Господь творитъ все, что̀ хочетъ на небесахъ и на землѣ, на моряхъ и во всѣхъ безднахъ“ (Пс. 134, 6). „По волѣ Своей Онъ дѣйствуетъ какъ въ небесномъ воинствѣ, такъ и у живущихъ на землѣ; и нѣтъ никого, кто бы могъ противиться рукѣ Его и сказать Ему: что̀ Ты сдѣлалъ? (Дан. 4, 32). „Живу Я, говоритъ Господь: не хочу смерти грѣшника, но чтобы грѣшникъ отвратился отъ пути своего, и живъ былъ“ (Іезек. 33, 11). „Онъ сказалъ,—и сдѣлалось; Онъ повелѣлъ,—и явилось“ (Пс. 32, 9). „Благословенъ Господь Богъ Израилевъ, единъ творящій чудеса“ (Пс. 71, 18).

е) *вседовольное, всеблаженное, любящее* и *милосердое, праведное* и *нелицепріятное*: „Богъ Господь ко всѣмъ, и щедроты Его на всѣхъ дѣлахъ Его. Щедръ и милостивъ Господь, долготерпѣливъ и многомилостивъ“ (пс. 144, 8. 9). „Если Ты

грѣшишь, что́ дѣлаешь ты Ему? и если преступленія твои умножатся, что́ причиняешь ты Ему? Если ты праведенъ, что́ даешь Ему? Или что получаетъ Онъ отъ руки твоей „(Іов. 35, 6, 7)“. „Онъ не смотритъ и на лица князей, и не предпочитаетъ богатаго бѣдному, потому что всѣ они дѣло рукъ Его „(Іов. 34, 19)“. Господь любитъ правду и не оставляетъ святыхъ своихъ“ (Пс. 36, 28). „Забудетъ ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалѣть сына чрева своего? но еслибы и она забыла, то Я не забуду тебя“ (Ис. 49, 15). „Не Онъ ли—отецъ твой, который усвоилъ тебя, создалъ тебя и устроилъ тебя“? (Второз. 32, 6).

Изъ приведенныхъ изреченій, заключающихся въ различныхъ книгахъ Св. Писанія ветхаго завѣта, ясно видно, что древніе, ветхозавѣтные евреи, руководимые непосредственно Божественнымъ Промысломъ, имѣли возвышенное, чистое и ясное понятіе о единомъ Богѣ, какъ существѣ личномъ, духовномъ, иѳическомъ. Что для составленія такого понятія окружающая человѣка природа не въ состояніи доставить ему надлежащаго матеріала, объ этомъ ясно свидѣтельствуютъ всѣ такъ называемыя „естественныя“ религіи и всѣ древнія, языческія философскія міровоззрѣнія, ибо ни въ одной изъ этихъ религій и ни у одного изъ знаменитыхъ древнихъ философскихъ мыслителей мы не найдемъ такого чистаго и высокаго ученія о Богѣ, какое содержитъ ветхозавѣтное Божественное Откровеніе. Даже Сократъ, Платонъ и Аристотель не могли освободиться отъ дуалистическаго представленія и возвыситься до того безусловнаго монотеизма, какимъ отличается ветхозавѣтное ученіе объ Іеговѣ, какъ единомъ, личномъ, премудромъ, благомъ и всемогущемъ Богѣ. У названныхъ философовъ древней Греціи Богъ мыслится, какъ извѣстно, отъ вѣчности существующимъ совмѣстно съ матеріею или веществомъ и представляется только образователемъ или архитекторомъ міра, но не творцомъ его. У евреевъ матерія представляется существующею только во времени; она есть твореніе,—и отъ вѣчности существуетъ только одинъ Богъ. Ясно, что натуралистическая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ можетъ найти для себя въ религіозныхъ вѣрова-

ніяхъ древнихъ евреевъ не подтвержденіе, а безусловное опроверженіе.

По ученію представителей такъ называемой натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, первые боги, измышленные необузданною фантазіею дикаря, какъ „порожденіе *страха*“ предъ грозными и разрушительными явленіями природы, были представляемы необходимо только какъ существа *злыя*. Но тѣ же самыя защитники натуралистической гипотезы утверждаютъ, что ученіе о діаволѣ, какъ *зломъ* демоническомъ существѣ, у евреевъ явилось только въ позднѣйшее время, именно во время вавилонскаго плѣна, и было позаимствовано уже изъ персидской религіи. Но не опровергаютъ ли здѣсь наши раціоналисты сами себя и не сами ли они подписываютъ здѣсь смертный приговоръ своей излюбленной натуралистической гипотезѣ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ? Правда, они утверждаютъ несправедливо, что Библія будто бы ничего не знаетъ о *злѣ* демоническомъ существѣ и что евреи внесли ученіе о немъ въ свою догматику только вслѣдствіе знакомства съ религіею Зороастра; но несомнѣнно вѣрно, что въ книгахъ Св. Писанія нѣтъ рѣшительно никакихъ слѣдовъ первоначальнаго вѣрованія евреевъ въ бытіе *злого бога*; діаволъ—не богъ; онъ служебное и подчиненное твореніе. А если такъ, то ясно, что въ отношеніи къ ветхозавѣтной религіи еврейскаго народа натуралистическая гипотеза совершенно не имѣетъ никакого значенія.

Кажется лишь страннымъ, когда защитники этой гипотезы, желая показать зависимость почитанія Іеговы отъ поклоненія Молоху и генетическое сродство религій еврейской и сирофиникійской, утверждаютъ, будто бы и у евреевъ были человѣческія жертвы, причемъ они обыкновенно ссылаются на повелѣніе Божіе Аврааму принести въ жертву Исаака и на обѣтъ Іефѳая. Но оба эти случая не представляютъ достаточныхъ основаній для тѣхъ выводовъ, которые дѣлаются изъ нихъ нашими раціоналистами, такъ какъ, по свидѣтельству Библіи, ни сынъ Авраама—Исаакъ, ни дочь Іефѳая не были въ дѣйствительности принесены въ жертву. Богъ далъ повелѣ-

ніе Аврааму о жертвоприношеніи Исаака, только испытывая вѣру его. Іефѳай, собираясь на войну съ аммонитянами, самъ далъ обѣтъ Господу: „Если ты предашь аммонитянъ въ руки мои, то, по возвращеніи моемъ съ миромъ отъ аммонитянъ, что̀ выйдетъ изъ воротъ дома моего на встрѣчу мнѣ, будетъ Господу, и вознесу сіе на всесожженіе“. И случилось, что когда Іефѳай подходилъ къ своему дому, единственная дочь его выходитъ на встрѣчу ему съ тимпанами и ликами. Но вознесъ ли онъ ее на всесожженіе?—Нѣтъ! Она только не должна была выходить замужъ. Вотъ какъ говоритъ объ этомъ Библія: „Онъ (Іефѳай) совершилъ надъ нею обѣтъ свой, который далъ, и она не познала мужа“. Ясно, что этотъ случай скорѣе говоритъ прямо противъ предположенія о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ у евреевъ, чѣмъ въ пользу его. Несомнѣнно, что Іефѳай давалъ обѣтъ принести жертву всесожженія, и если бы ему вышло на встрѣчу какое либо изъ самыхъ дорогихъ и любимыхъ его животныхъ, то онъ, конечно, принесъ бы его въ жертву всесожженія; но такъ какъ на встрѣчу вышла его дочь, то онъ лишь посвящаетъ ее Богу, безъ сомнѣнія, потому, что у евреевъ никогда не было въ обычаѣ приносить въ жертву людей; ихъ они лишь посвящали Богу.

Монотеизмъ еврейской религіи даже и самъ по себѣ служитъ очевиднымъ опроверженіемъ натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ,—и по всѣ-пытки раціоналистовъ объяснить его естественными причинами оказываются поэтому безусловно несостоятельными. Всѣ народы, въ дальнѣйшей своей жизни послѣ смѣшенія языковъ лишенные непосредственнаго божественнаго откровенія, какъ свидѣтельствуетъ исторія, перенесли свое первоначальное вѣрованіе во единаго Бога на окружающую природу и ея явленія и, боготворя ихъ и производящія ихъ силы, они шли отъ монотеизма къ политеизму, такъ что и самое развитіе ихъ религіознаго самосознанія выразилось, собственно говоря, только въ развитіи и умноженіи ихъ политеистическихъ представленій. Самъ Гомеръ безсиленъ былъ только назвать и перечислить всѣхъ боговъ, которымъ поклонялись древніе греки. То же нужно сказать и о римлянахъ. Еврейскій народъ напротивъ,

не смотря на свою склонность къ чувственности и идолопоклонству, не смотря на пережитыя невзгоды и сильное вліяніе на него языческихъ вѣрованій въ различныхъ боговъ—отъ египетскаго тельца Сераписа до финикійскаго Молоха, руководимый божественными посланниками, сохранилъ вѣру въ бытіе единаго истиннаго Бога до конца своей исторіи,—и въ этомъ отношеніи онъ, очевидно, подчинялся какимъ то инымъ законамъ, чѣмъ всѣ остальные народы древняго міра, которыхъ знаетъ только исторія.

По примѣру *Фейербаха* (Das Wesen des Christenthums, ст. 161, 162) и *Ренана* (въ его Hist. d. lang. semitiq), но вопреки положеніямъ разсматриваемой гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, раціоналисты новѣйшаго времени, *не отвергая безусловно монотеистическаго характера религіозныхъ вѣрованій древне-еврейскаго* народа, старались объяснить ихъ съ одной стороны тѣми внѣшними условіями, при которыхъ долженъ былъ жить и духовно развиваться еврейскій народъ, а съ другой стороны—самими естественными или природными свойствами этого народа. Считаемъ нужнымъ отмѣтить, что такъ именно думаютъ защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, не замѣчая того самопротиворѣчія, въ которое они впадаютъ въ этомъ случаѣ.

Основнымъ началомъ для объясненія характера религіозныхъ вѣрованій у различныхъ народовъ *Ренанъ*, какъ извѣстно, призналъ то положеніе матеріалистической философіи, что человѣкъ вообще есть не что иное, какъ продуктъ внѣшнихъ условій его жизни. Такъ онъ объяснялъ характеръ ученія Іисуса Христа; такъ же онъ объясняетъ и характеръ религіозныхъ вѣрованій (т. е., монотеизмъ) ветхозавѣтнаго еврейскаго народа. Ясно, что его объясненіе стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ приведеннымъ положеніемъ матеріализма. Что же касается этого положенія матеріалистической философіи, то оно находится въ неразрывной внутренней связи съ отрицаніемъ самостоятельнаго и активнаго духовнаго начала въ развитіи жизни и міровоззрѣнія человѣка. Но какъ скоро признано, что человѣкъ обладаетъ собственными внутренними

силами или способностями къ своему духовному развитію, тогда указанное положеніе матеріалистическихъ мыслителей должно быть названо одностороннимъ, а слѣдовательно—и ложнымъ. Къ такому заключенію дѣйствительно и приводятъ изслѣдователя какъ собственныя наблюденія и опытъ, такъ и свидѣтельство исторіи. Какъ мы сказали уже и выше, нельзя отвергать значенія того вліянія, которое имѣетъ на человѣка внѣшняя природа, но съ другой стороны и духовнаго развитія человѣка нельзя объяснять только вліяніемъ одной внѣшней природы. Монотонная и однообразная жизнь природы въ въ Египтѣ, безпредѣльная песчаная аравійская пустыня, замкнутость и неподвижность жизни въ Палестинѣ, вотъ что, по мнѣнію Ренана и его послѣдователей и популяризаторовъ, породило и вскормило ветхозавѣтный еврейскій монотеизмъ!— Но почему же,—спросимъ мы въ свою очередь,—эта самая природа не произвела на другихъ народовъ такого благотворнаго и необъяснимаго вліянія, какое она произвела будто-бы на евреевъ? Отчего сами египтяне, среди которыхъ ветхозавѣтные евреи проживали только временно, подъ вліяніемъ своей „монотонной и однообразной“ природы и мѣстности, не оставили своего грубаго идолопоклонства и многобожія, а были вѣрными имъ въ теченіе всей своей исторической жизни? Амаликитяне, идумеи и другіе кочевые народы жили все время въ своей „безпредѣльной песчаной аравійской пустынѣ“,—и однако-же отъ этого они не стали вѣровать въ бытіе только единаго Бога, а продолжали быть грубыми идолопоклонниками и политеистическими язычниками. Въ самой „замкнутой и однооброзной“ Палестинѣ еще раньше евреевъ обитали многія языческія племена: моавитяне, аммонитяне, аммореи, хеттеи, хананеи, ферезеи, евеи, іевусеи и др.; почему же они не были монотеистами? Съ точки зрѣнія Ренана и его послѣдователей эти вопросы неразрѣшимы; ибо ясно, что характеръ религіи не можетъ быть объясняемъ вліяніемъ лишь одной внѣшней природы, среди которой живетъ человѣкъ.

Кромѣ того, не слѣдуетъ забывать, что и евреи, сами по себѣ, какъ свидѣтельствуетъ ихъ исторія, весьма склонны были всегда оставить вѣру во единаго Бога и перейти къ полите-

изму съ его грубымъ идолопоклонствомъ. Уже въ аравійской пустыни, во время своего 40-лѣтняго странствованія, испытывая постоянно необычайныя благодѣянія Іеговы, они однакоже настойчиво потребовали отъ Аарона: „сдѣлай намъ бога, который бы шелъ передъ нами“! и, увидѣвъ золотого тельца, вылитаго изъ ихъ же собственныхъ серегъ, они уже забыли своего единаго Іегову и, поклоняясь телцу, восклицали: „вотъ, богъ твой, Израиль, который вывелъ тебя изъ земли Египетской“! Въ Ситтимѣ еврейскій народъ снова забываетъ своего Іегову, „прилѣпляется къ Ваалу—Фегору и поклоняется богамъ моавитянъ“ (Числ. гл. 25). Послѣ смерти Моусея евреи очень часто отпадаютъ отъ почитанія Іеговы и переходятъ къ идолопоклонству. Разсказами о такихъ прискорбныхъ явленіяхъ въ жизни еврейскаго народа наполнена вся книга Судей. Когда умеръ Іисусъ, сынъ Навина, говоритъ священный историкъ еврейскаго народа (Суд. 2, 11—13), „сыны Израилевы стали дѣлать злое предъ очами Господа, и стали служить Вааламъ; оставили Господа, Бога отцовъ своихъ, Который вывелъ ихъ изъ земли Египетской, и обратились къ другимъ богамъ, богамъ народовъ, окружавшихъ ихъ, и стали поклоняться имъ, и раздражили Господа; оставили Господа, и стали служить Ваалу и Астартамъ“ (Срв. Суд. 2, 17. 19; 3, 6. 7; 4, 1; 6, 1. 10. 25. 30. 31. 32; 8, 33; 10, 6, 10. 13. 14; 13, 1; 17, 3. 4; 18, 24. 30. 31; 21, 25). Во времена царей еврейскій народъ еще болѣе обнаруживалъ свою склонность къ идолопоклонству; а при Іеровоамѣ цѣлыхъ десять колѣнъ еврейскаго народа оставили почитаніе Іеговы и стали самыми грубыми идолопоклонниками. Какъ возможны были бы всѣ эти прискорбныя явленія, еслибы, дѣйствительно, „природа, среди которой жили древніе евреи“, какъ думаетъ Ренанъ, „воспитывала и развивала въ нихъ монотеистическія представленія“?— И такъ, вмѣстѣ съ фантастическимъ предположеніемъ Ренана о вліяніи природы на характеръ религіозныхъ вѣрованій ветхозавѣтнаго еврейства падаетъ и послѣдняя опора, на которую въ особенности полагаются новѣйшіе защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

Мы не касаемся здѣсь мнѣнія нѣкоторыхъ раціоналистовъ нашего времени о „внутреннемъ предрасположеніи еврейскаго народа къ монотеизму“ или о „племенныхъ особенностяхъ строя его душевныхъ силъ“ съ одной стороны потому, что это мнѣніе не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ натуралистической гипотезѣ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, а съ другой стороны и потому, что и изъ сказаннаго выше ясно для каждаго непредубѣжденнаго читателя, что древніе евреи, какъ и всѣ другіе народы, если бы были предоставлены только самимъ себѣ и были лишены божественнаго руководительства, также оставили бы навсегда свои первоначальныя монотеистическія вѣрованія и поклонялись бы идоламъ, какъ и всѣ другіе родственные имъ семиты, ибо по своему „внутреннему расположенію“ и по „племеннымъ особенностямъ строя своихъ душевныхъ силъ“ въ развитіи религіознаго самосознанія они не представляли никакого исключенія, если не стояли ниже другихъ народовъ древняго міра.

Но если натуралистическая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ не можетъ найти для себя никакой опоры въ исторіи еврейскаго народа, то еще менѣе претензій можетъ она высказывать по отношеніи къ христіанству. Впрочемъ, были такіе эксцентричные писатели, которые хотѣли навязать натуралистическій характеръ даже и религіи христіанской, которая находится въ неразрывной органической связи съ богооткровенною религіею ветхозавѣтныхъ евреевъ. Съ этою цѣлію, вопреки ясному свидѣтельству исторіи и несомнѣннымъ историческимъ памятникамъ, они усиливаются доказать, что христіанство находится въ генетической связи не съ ветхозавѣтнымъ іудействомъ, а съ различными *натуралистическими* религіями. Такъ, напр., *Эмиль Бюрнуфъ* въ своемъ сочиненіи „La science des religions. Paris. 1876“ хочетъ отожествить Іисуса Христа съ древнѣйшимъ индійскимъ божествомъ *Агни*—олицетвореніемъ всепожирающаго *огня*; другіе раціоналисты думаютъ установить тожество между христіанскимъ Христомъ и браманскимъ *Кришну*. *Фрошаммеръ* и *Пфлейдереръ* поставляютъ христіанскую религію въ генетическую зависимость отъ персидской религіи Зороастра. Аме-

риканскій ученый *Дрэперъ* въ своихъ сочиненіяхъ „Исторія духовнаго развитія Европы“ и „О столкновеніи между наукою и религіею“ предполагаетъ, что христіанство обязано своимъ происхожденіемъ египетской миѳологіи, откуда въ частности оно позаимствовало будто бы свое ученіе о пресв. Троицѣ, а изъ культа Изиды съ маленькимъ Горусомъ—почитаніе Божіей Матери и т. д. Конечно, всѣ эти предположенія не только не основательны, но и смѣшны уже по одному тому, что христіанская религія есть явленіе историческое и объ ея происхожденіи мы имѣемъ самыя точныя и несомнѣнныя свѣдѣнія; тѣмъ не менѣе по своей эксцентричности и оригинальности они заслуживаютъ особеннаго разсмотрѣнія, которое и будетъ предложено нашимъ читателямъ въ свое время. И это мы сдѣлаемъ уже потому, что указанныя предположенія, не смотря на свою фантастичность и научную неосновательность, находятъ себѣ защитниковъ даже и среди русскихъ писателей, изъ которыхъ, напр., одинъ не такъ давно совершенно серьезно доказывалъ, что Іисусъ Христосъ есть олицетвореніе солнца, почему и въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ Онъ именуется „Солнцемъ правды“ и Самъ называлъ Себя „свѣтомъ міру“. Здѣсь же мы не будемъ останавливать вниманія читателей на этихъ странныхъ предположеніяхъ, такъ какъ они не представляютъ никакого интереса въ отношеніи натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ даже и то, чего не дозволяетъ допустить ни исторія, ни здравый разумъ,—что христіанская религія развилась изъ браманства, буддизма, парсизма или изъ египетской и греческой миѳологіи; какую пользу отсюда могли бы извлечь защитники натуралистической гипотезы послѣ того, какъ уже ясно и основательно доказано, что религія вообще не можетъ быть понимаема въ смыслѣ „исчадія страха“ предъ грозными и разрушительными силами и явленіями внѣшней природы и что слѣдовательно съ натуралистической точки зрѣнія необъяснимо происхожденіе и тѣхъ религій, отъ которыхъ будто бы находится въ генетической зависимости христіанство?

III. Въ натуралистической гипотезѣ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ есть, наконецъ, еще одинъ и

при томъ—существенно важный пунктъ, который не можетъ быть обойденъ молчаніемъ при критическомъ разсмотрѣніи этой гипотезы. Какъ мы сказали выше, по мнѣнію защитниковъ натуралистической гипотезы, человѣкъ обратился къ окружающей его природѣ и сталъ боготворить ее и ея явленія или силы вслѣдствіе прирожденнаго ему стремленія къ познанію или—что то же—къ отыскиванію причинъ тѣхъ явленій въ жизни внѣшней природы, которыя производятъ на него болѣе или менѣе сильное впечатлѣніе. Здѣсь, очевидно, коренной источникъ религіозныхъ стремленій отожествляется съ источникомъ человѣческаго знанія, религіозная способность человѣка съ способностію познавательною. Этотъ пунктъ, повторяемъ,—очень важный. Нѣкоторые мыслители, какъ, напр., гегельянцы и позитивисты полагаютъ его въ основаніе своихъ воззрѣній вообще на самую сущность религіи; а потому онъ требуетъ особаго разсмотрѣнія. Мы съ нимъ неизбѣжно встрѣтимся еще при изложеніи философскихъ ученій о сущности религіи, предложенныхъ *Гегелемъ* и *Огюстомъ Контомъ*. А здѣсь замѣтимъ лишь кратко, что изъ стремленія человѣка отыскивать причины тѣхъ или другихъ явленій въ жизни внѣшней природы нельзя разрѣшить вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Совершенно справедливо, что, подчиняясь логическому закону „достаточнаго основанія“, присущему человѣческому духу, каждый человѣкъ, остановивъ свое вниманіе на томъ или другомъ явленіи, вынужденъ отыскивать его причину и такимъ образомъ, восходя отъ одной причины къ другой, послѣдовательно долженъ прійти къ мысли о существованіи первопричины всего сущаго. На этомъ, между прочимъ, основывается возможность такъ называемаго *естественнаго богопознанія*; въ частности такимъ путемъ ведетъ человѣка къ признанію бытія Божія космологическое доказательство. Это—путь, которымъ шли великіе языческіе мыслители: Сократъ, Платонъ, Аристотель, Секстъ Эмпирикъ, Цицеронъ, Сенека, Плутархъ Херонейскій и др., отвергшіе народный политеизмъ и достигшіе возможнаго для человѣка, безъ особеннаго сверхъестественнаго откровенія, понятія о единомъ Богѣ и Его свойствахъ. Но можемъ ли мы утверждать, что указанные мысли-

тели путемъ логическихъ выводовъ и наблюденія создали самую идею Божества? Нѣтъ; они только очистили эту идею отъ несвойственныхъ ей наслоеній грубаго политеизма народной религіи. Логическій законъ достаточнаго основанія или—какъ выражались еще средне-вѣковые схоластики—естественный путь богопознанія—*via causalitatis*—ведетъ человѣка къ признанію вообще первопричины всего существующаго. Но уже *Кантъ* замѣтилъ, что такой раціональный путь познанія (космологическое доказательство) не принуждаетъ непремѣнно заключать, что эта первопричина всего существующаго есть именно Богъ, какъ существо личное, премудрое, всеблагое, всевѣдующее. Всѣ пантеисты и всѣ матеріалисты также шли въ своихъ изслѣдованіяхъ этимъ *путемъ причинности* и признали несомнѣннымъ бытіе первопричины; но такою первопричиною они назвали матерію или какое либо безличное, пантеистическое начало,—и отрицали бытіе личнаго живаго Бога... Ясно, что въ самомъ присущемъ человѣку стремленіи къ познанію первопричины всего существующаго еще нельзя видѣть источникъ вѣры въ бытіе Божіе, а слѣдовательно нельзя имъ объяснять и происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ.

Другой путь *естественнаго богопознанія* идетъ отъ разсмотрѣнія свойствъ творенія или—вѣрнѣе—отъ цѣлесообразнаго устройства міра къ признанію бытія Творца. На этотъ путь часто указываютъ и Божественное Откровеніе, и христіанскіе писатели, и благоразумные философскіе мыслители. Такъ у Лактанція мы читаемъ [1]). „Мы видимъ, что нѣтъ ничего въ мірѣ, что́ не было бы произведеніемъ верховнаго разума. А какъ этотъ разумъ превыше ума человѣческаго; то чему мы можемъ его приписать съ большимъ благоразуміемъ, какъ не Божественному Провидѣнію?.. Неужели мы скажемъ, что естественный образъ человѣка есть произведеніе искусства, и что самъ человѣкъ есть не что иное, какъ дѣйствіе случая и какъ случайное скопленіе какихъ-то мелкихъ частей? Какое сравненіе можетъ быть между произведеніемъ скульптора представляющимъ человѣка, и между настоящимъ человѣкомъ? Способность художника не простирается до того,

[1]) De ira Dei, 10.

чтобъ онъ могъ дать чувство своему творенію. Онъ не можетъ придать ему ни зрѣнія, ни слуха, ни обонянія, ни чудеснаго дѣйствія органовъ, являющихся наружу или скрытныхъ и внутреннихъ. Спрашиваю: какой художникъ могъ составить сердце человѣка, сообщить ему даръ слова и внушить ему мудрость? Въ комъ есть какой либо смыслъ, тотъ повѣритъ ли, чтобы скопленіе атомовъ могло произвести то, чего не можетъ произвесть человѣкъ со всею своею мудростію? Вотъ въ какія мечты впали философы, отказываясь предоставить Богу славу творенія міра и управленія его... Смотря на чудныя произведенія природы, кто можетъ представить себѣ, чтобы они сотворены были безъ причины, безъ мудрости и безъ Провидѣнія и чтобъ они были не что иное, какъ скопище непримѣтныхъ и недѣлимыхъ частицъ?.. Если природа сотворила міръ; то надобно, чтобы для сотворенія его она употребила совѣтъ и разумъ; ибо для сдѣланія чего-либо надобно имѣть вѣдѣніе о томъ и волю къ тому. Если природа не имѣетъ ни вида, ни чувства; то какъ могла она сотворить существа со столь чуднымъ видомъ и со столь живымъ чувствомъ? Кто въ состояніи сказать утвердительно, чтобы природа безъ познанія, безъ искусства, безъ умѣнія, по одному только случаю могла произвести или тѣла животныхъ, которыхъ составъ столь утонченъ и удивителенъ, или небо, котораго расположеніе столь мудро соразмѣрено съ нуждами человѣка? Хризиппъ говоритъ: если что либо существуетъ такое, чего человѣкъ не можетъ сдѣлать со всѣмъ своимъ разумомъ; то надобно, чтобъ эта вещь была больше, сильнѣе и разумнѣе, нежели человѣкъ. Человѣкъ не могъ сотворить ни неба, ни звѣздъ. Слѣдовательно, Тотъ, кто сотворилъ ихъ, долженъ превосходить человѣка въ умѣньи, въ изобрѣтеніи, въ благоразуміи и въ могуществѣ. Такимъ существомъ можетъ быть только Богъ и никто другой". Конечно, съ *Лактанціемъ* нельзя не согласиться: всякій благоразумный человѣкъ долженъ признать Бога первопричиною всего существующаго, потому что, какъ замѣтилъ уже *Тренделенбургъ*, „Безконечное является намъ въ конечномъ, какъ въ зеркалѣ", потому что премудрость Божія ясно отражается въ цѣлесообразно устроенномъ мірѣ, но такое признаніе опять

таки вызывается не путемъ раціональнаго умозаключенія, а лишь тѣмъ, что познающему уму человѣка предносится уже напередъ присущая ему идея Божества. Человѣкъ, у котораго эта идея затемнена, *не захочетъ* видѣть къ мірѣ и его цѣлесообразнаго устройства.

III.

Теорія Фетишизма.

Теорія фетишизма (Fetischismustheorie) о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ не есть собственно теорія самостоятельная. Скорѣе всего на нее можно смотрѣть только какъ на особый видъ или дополненіе теоріи натуралистической вообще.

Особенность натуралистической гипотезы о религіи и ея происхожденіи, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, что защитники ея полагаютъ сущность религіи въ *страхѣ* человѣка предъ грозными и разрушительными явленіями природы и въ *опасеніи* его за свое физическое благосостояніе,—что будто бы и заставляетъ человѣка съ одной стороны боготворить *силы* природы, а съ другой—умолять и задабривать ихъ различными подарками въ надеждѣ на ихъ снисходительность и милость. Многіе мыслители, какъ напр., *Г. Спенсеръ*, *Ф. Шульце*, *Пешель*, *Гельвальдъ*, *Тейлоръ*, *Каспари*, *Лефевръ* и др., не могли удовлетвориться такимъ объясненіемъ сущности и происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ. И они были правы. Натуралистическая гипотеза оказалась несостоятельною не только предъ исторіею религій и наукою сравнительнаго изученія религій, но и предъ фактами дѣйствительности нашего времени. По этой гипотезѣ, первоначальною формою религіи должно быть религіозное почитаніе силъ и явленій природы; а между тѣмъ оказывается [1]), что „еще и въ настоящее время не всѣ встрѣчающіяся на землѣ низшія народности почитаютъ звѣзды, а многія бразильскія племена и племена Альфуру, обитающія на западномъ берегу Новой Голландіи,

[1]) Срв. Otto Caspari, Die Urgeschichte der Menschheit, Erster Band, Leipzig, 1873. Стр. 266.

подобно животнымъ, относятся совершенно равнодушно въ религіозномъ отношеніи къ грому и молніи".

„Замѣчательно, что самыми непримиримыми противниками натуралистической гипотезы о религіи, ея сущности и происхожденіи явились новѣйшіе мыслители, извѣстные подъ именемъ *эволюціонистовъ*. Объясняя всѣ явленія жизни человѣческой *эволюціею* или путемъ постепеннаго развитія, они только при помощи этого принципа надѣются разрѣшить также и вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Съ этой точки зрѣнія защитники натуралистической гипотезы эволюціонистамъ кажутся слишкомъ непослѣдовательными и чрезмѣрными фантазерами. „Страннымъ кажется, но ничуть не будетъ преувеличеннымъ, говоритъ Каспари, если мы замѣтимъ, что въ этомъ отношеніи первобытнаго человѣка нерѣдко все еще представляютъ себѣ какъ бы благодушно прогуливающимся въ раю Адамомъ. Охваченный задумчивымъ, благочестивымъ настроеніемъ и одушевленный благодарностію ко всемогущему Существу, этотъ первобытный человѣкъ устремляетъ-де свой взоръ въ широкое небо, чтобы не только радостно и трогательно разсматривать здѣсь отдаленные свѣтильники звѣздъ, луну и блестящее солнце, но преимущественно для того, чтобы молнія, громъ, гроза и бури возбуждали въ немъ предчувствіе божественныхъ силъ, и такимъ образомъ создавали въ немъ чувствованія, соотвѣтствующія возвышенному всемогуществу". Такимъ сентиментальнымъ существомъ первобытный человѣкъ, по мнѣнію эволюціонистовъ, быть не могъ, а потому и не могъ сразу достигнуть той высокой ступени религіознаго сознанія, на которую его возводятъ защитники натуралистической гипотезы.

Первобытный человѣкъ, по ученію эволюціонистовъ, ничѣмъ существенно не отличался отъ животныхъ,—ни своими психическими силами, ни своими органами внѣшнихъ чувствъ. Кругъ его наблюденія былъ столь же узокъ, какъ и у животныхъ; а потому и существенное для религіознаго сознанія чувство зависимости у него могло развиваться лишь въ такой же постепенности, какъ и у животныхъ, наиболѣе близко къ нему стоящихъ, напр., обезьянъ. При болѣе точномъ наблю-

деніи, говорятъ эволюціонисты [1]), мы легко достигнемъ результата, что высшія животныя относятся вполнѣ апатично и равнодушно къ блеску звѣздъ, къ грому, молніи, грозѣ и бурямъ, равно какъ и къ другимъ кажущимся возвышенными явленіямъ и объектамъ внѣшней природы. Высшія животныя нашихъ зоологическихъ садовъ, которыхъ мы имѣемъ возможность наблюдать съ полнымъ вниманіемъ, совершенно безучастны къ особеннымъ явленіямъ природы. Дождь и гроза, бури и солнечный свѣтъ не привлекаютъ къ себѣ ихъ вниманія; они какъ будто бы даже и не замѣчаютъ, что происходитъ надъ ихъ головами. Напротивъ ихъ одновременныя дѣйствія и движенія ясно свидѣтельствуютъ, что своими внутренними чувствами и вниманіемъ они наблюдаютъ только чрезвычайно узко ограниченный кругъ зрѣнія. Ежедневно повторяющіяся явленія, какъ бы они ни были величественны и поразительны, ихъ не интересуютъ совсѣмъ; они бываютъ неравнодушными только къ тому, что находится въ тѣснѣйшемъ отношеніи къ ихъ самосохраненію. Ко всякому новому предмету, какъ бы онъ ни былъ поразителенъ, но если только онъ безвреденъ, они становятся равнодушными чрезвычайно скоро. Такъ же долженъ былъ относиться будто бы ко внѣшней природѣ и человѣкъ. Онъ не могъ быть равнодушнымъ къ тому, что угрожало ему вредомъ и лишеніемъ безопасности; явленія же внѣшней природы, по мнѣнію эволюціонистовъ, не могли имѣть такого значенія для человѣка, какъ и для животныхъ. „Но какъ сравнительно мало, говоритъ Каспари, были вредными для древнѣйшаго первобытнаго человѣка, который вѣдь, какъ мы знаемъ, еще не былъ земледѣльцемъ, солнце, луна, звѣзды, гроза и дождь и какъ всѣ эти объекты по той же причинѣ должны были слишкомъ далеко стоять отъ него и его дѣйствительныхъ интересовъ! Всѣ эти предметы и явленія во внѣшней природѣ даже и не касаются прямо человѣка,—самая молнія умерщвляетъ лишь столь рѣдко, что мы не должны удивляться тому, какимъ образомъ даже обезьяны, которыя, живя на верхушкахъ деревьевъ, наиболѣе подвержены ея ударамъ, совершенно не замѣчаютъ этого столь сильнаго врага“.

[1]) Срв. Caspari, I, стр. 271 и слѣд.

Признавъ такимъ образомъ неудовлетворительною натуралистическую гипотезу о происхожденіи религіи, эволюціонисты предложили свою и притомъ—даже въ двухъ видахъ, изъ которыхъ первый принято называть *теоріею фетишизма*, а второй—*теоріею анимизма*.

Слово „*фетишъ*“ происходитъ отъ португальскаго слова „feitiço“, потому что португальцы этимъ словомъ называли *идоловъ*, которымъ поклоняются языческіе дикари; а португальское слово „feitiço“, по изъясненію филологовъ, происходитъ будто бы отъ латинскаго слова factitius, первоначально обозначавшаго (будто бы) искусственное изображеніе, а потомъ вообще чудодѣйственное волшебное средство, амулетъ, идола. Вѣрно ли это словопроизводство или нѣтъ, для насъ въ данномъ случаѣ не важно; но словомъ *фетишизмъ* принято вообще обозначать ту степень религіознаго сознанія, на которой находятся дикари, почитающіе живыми божествами различные неодушевленные предметы, какъ, напр., кость, раковину, палку, львиный хвостъ, волосъ, чурбанъ, камень, деревья, горы, рѣки, моря и т. д. А такъ какъ эволюціонисты между прочимъ признавали, что фетишизмъ есть низшая ступень въ развитіи религіознаго сознанія человѣчества, то поэтому первый видъ эволюціонной гипотезы, предложенной для разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, и называется *теоріею фетишизма*.

Путь постепеннаго развитія религіознаго самосознанія человѣчества, по мнѣнію эволюціонистовъ, былъ слѣдующій.

Такъ какъ антропологическими изслѣдованіями будто бы установлено, что мы не должны думать о первоначальномъ совершенномъ состояніи человѣка, а напротивъ должны примириться съ мыслію о весьма примитивномъ, грубомъ, даже животномъ началѣ жизни человѣчества, то какъ въ культурѣ вообще, такъ и въ религіи въ частности мы должны видѣть повсюду только постепенное развитіе отъ низшаго къ высшему, отъ несовершеннаго къ болѣе совершенному и возвышенному. Эти антропологическія изслѣдованія заставили даже Шлейермахера начальное состояніе религіи назвать „слѣпымъ и грубымъ фетишизмомъ“. Религіозное почитаніе, слѣдуя слѣпому инстинкту

самосохраненія, первобытный человѣкъ долженъ былъ оказывать, говорятъ эволюціонисты, тому объекту, который, повидимому, вторгается такъ или иначе—разрушающимъ или споспѣшествующимъ образомъ—въ борьбу его съ природою и людьми за свое существованіе. Камень, о который споткнулся его врагъ, желавшій нанести ему смертельный ударъ, дерево, которое расколола молнія, не причинивъ вреда человѣку, растеніе, сокъ котораго даровалъ ему облегченіе во время болѣзни, животное, доставляющее ему пищу или служащее ему товарищемъ, все это могло стать предметомъ религіознаго почитанія для первобытнаго человѣка, насколько неожиданную помощь, оказанную ему, онъ не могъ объяснить себѣ иначе, какъ тѣмъ, что мыслилъ ее дарованною вышечеловѣческими инстинктами и силами. Все, что внезапно, загадочно, могущественно вторгается въ его жизнь—помогая или разрушая—становится для него богомъ. И все, что происходитъ изъ этого мѣста, камня, дерева, животнаго, или находится съ нимъ въ какой либо связи, становится для него тайною, таинственнымъ носителемъ и медіумомъ чудеснаго знанія, чудесныхъ силъ [1]). Главною особенностію фетишизма эволюціонисты признаютъ еще индивидуальность: здѣсь каждое отдѣльное лицо имѣетъ своего особеннаго бога и притомъ для опредѣленныхъ только цѣлей и на опредѣленное лишь время. Взоръ человѣка въ это время еще не поднимается къ небу; только ближайшее и осязаемое доступно человѣку; камень, какъ фетишъ, еще не символъ божества, а само божество: онъ самъ обладаетъ чрезвычайными и сверхъестественнымъ силами. Такого рода религіозное почитаніе еще и въ настоящее время существуетъ у африканскихъ и австралійскихъ Негровъ.

Тотемизмъ сѣверо-американскихъ индійцевъ, по ученію эволюціонистовъ, составляетъ вторую ступень въ постепенномъ и естественномъ развитіи религіознаго самосознанія человѣчества. На этой ступени почитаются уже животныя и растенія, какъ покровители людей. У австралійцевъ такія животныя называются *kobong* или *kopong*, у жителей Полинезіи—*тики*.

---

[1]) Срв. IV. Bender, Das Wesen der Religion Bonn, 1888. Стр. 169 и *сл.*

Если начальникъ племени или глава какого либо частнаго семейства, послѣ извѣстнаго аскетическаго подвига прикажетъ считать *кононгомъ* или *тотемомъ* какое либо животное или извѣстнаго рода растеніе, то каждый, принадлежащій къ этому племени или семейству, обязанъ щадить т. е., не умерщвлять такого животнаго и не ломать такого растенія. Здѣсь въ животномъ или растеніи часто мыслится уже пребывающимъ духъ-покровитель, въ большинствѣ случаевъ—кто либо изъ умершихъ людей.

Дальнѣйшимъ шагомъ въ постепенномъ развитіи религіознаго сознанія эволюціонисты считаютъ *идолятрію* или почитаніе высшаго существа въ какихъ либо видимыхъ предметахъ.

Выше идолятріи стоитъ *шаманство*—ступень религіознаго сознанія, которой свойственна вѣра въ чародѣйство при содѣйствіи злыхъ духовъ.

Политеизмъ арійскихъ племенъ состоитъ въ вѣрованіи, что за естественными явленіями и силами природы скрываются божескія или сверхъестественныя существа. Здѣсь предметомъ религіознаго почитанія служатъ самые разнообразные предметы внѣшняго міра: человѣкъ, солнце, луна, звѣзды, различные виды животныхъ, растенія, рѣки, разбитые камни, оторванныя скалы, стоящіе одиноко выступы въ горахъ и т. д.

Выше политеизма эволюціонисты ставятъ *дуализмъ*, въ которомъ всѣ многоразличные боги политеизма сводятся только къ двумъ принципамъ—доброму и злому—или къ двумъ высшимъ существамъ.

Изъ дуализма уже будто бы развился постепенно *монотеизмъ*.

Вотъ тотъ путь, которымъ, по мнѣнію эволюціонистовъ, совершалось развитіе религіознаго сознанія или религіозныхъ вѣрованій человѣчества. Исключенія не дѣлается даже и для христіанской религіи.

Хотя *Юмъ* болѣе всего склонялся къ натуралистической гипотезѣ о сущности религіи и ея происхожденіи въ родѣ человѣческомъ, но защитники эволюціонизма находятъ [1]) у него первыя начала и для своей *теоріи фетишизма*. Для нихъ

---

[1]) Срв. Schultze, Fetischismus, 1871 стр. 13 и слѣд.; Otto Caspari Die Urgeschichte der Menschheit. 1873. B. I. стр. 302 и слѣд.

важно, что *Юмъ* отвергъ всякія трансцендентальныя основы для объясненія того, какъ произошла религія, и вмѣсто нихъ старался психологически вывести изъ эмпирическаго существа человѣка тѣ факторы, которые образуютъ религію. „У первобытныхъ людей, думалъ онъ, можно предполагать только самыя обыкновеннѣйшія ощущенія человѣческой жизни,— стремленіе къ счастію, страхъ предъ несчастіемъ, ужасъ предъ смертію, жажду мщенія, желаніе ѣсть и другія потребности: только эти мотивы и вліяли на нихъ“. Къ этимъ мотивамъ страха и надежды, какъ „богообразующіе“ факторы Юмъ присоединяетъ еще съ одной стороны незнаніе природы и ея явленій, а съ другой—силу человѣческаго воображенія, фантазію. „Мы постоянно колеблемся, говоритъ Юмъ, между жизнію и смертію, между болѣзнію и здоровьемъ, между изобиліемъ и недостаткомъ. Сокровенныя причины изливаютъ на человѣческій родъ эти блага и эти бѣдствія; часто онѣ дѣйствуютъ тогда, когда меньше всего предполагаемъ мы, и образъ дѣйствія ихъ есть тайна. Эти неизвѣстныя причины суть постоянные объекты нашего страха и нашей надежды, и въ то время, какъ ожиданіе неизвѣстнаго будущаго мучитъ насъ и нарушаетъ наше спокойствіе, воображеніе работаетъ съ своей стороны, чтобы человѣкъ составилъ себѣ представленіе о тѣхъ силахъ, отъ которыхъ мы въ такой степени зависимъ. Невѣжественная толпа понимаетъ причины не философски, но лишь неопредѣленно и сбивчиво; а сила воображенія ея, всегда занятая тѣмъ же предметомъ, старается составить о немъ болѣе опредѣленное представленіе. Чѣмъ болѣе умъ направленъ на причины, тѣмъ болѣе онъ усматриваетъ, какъ непонятны ихъ дѣйствія, и тѣмъ менѣе его удовлетворяютъ такія изслѣдованія: онъ вынужденъ былъ бы бросить столь трудное предпріятіе, если бы присущее человѣческой природѣ влеченіе не тянуло его къ системѣ, отъ которой онъ ждетъ объясненія. Люди вообще склонны всѣ существа представлять себѣ человѣкоподобно, всѣ предметы облекать свойствами, которыя принадлежатъ имъ самимъ и которыя они замѣчаютъ въ самихъ себѣ. Мы видимъ на лунѣ человѣческое лицо, въ облакахъ,—войска,—и всѣ

имѣемъ склонность приписывать добрую или злую волю безъ различія всѣмъ вещамъ, которыя нравятся намъ или намъ противны". Отсюда происходитъ частое олицетвореніе и прикрасы, которыми воображеніе обогащаетъ поэзію: „деревья, горы и рѣки олицетворяются, неодушевленная природа получаетъ жизнь и чувство". „Можно ли послѣ этого удивляться тому,—спрашиваетъ Юмъ,—что при совершенномъ незнаніи истинныхъ причинъ, родъ человѣческій, дрожа при мыслѣ о будущемъ, подчинился непосредственному господству какихъ-то невидимыхъ силъ, предположивъ въ нихъ интеллигенцію и чувство?" Само собою понятно, что такой взглядъ на религію намъ еще не даетъ права признать Юма защитникомъ теоріи фетишизма; но тѣмъ не менѣе эволюціонисты справедливо усматриваютъ у него тѣ начала, на которыхъ только и можетъ быть построена эта теорія.

Далѣе къ числу своихъ предшественниковъ защитники теоріи фетишизма относятъ ученика Юма—*Б. Констана*. Констанъ утверждалъ, что человѣку присуще „религіозное чувство"; но, подобно Шлейермахеру, подъ этимъ чувствомъ онъ разумѣлъ лишь „ощущаемую человѣкомъ потребность поставлять себя въ связь съ окружающею его природою и неизвѣстными силами, которыя, какъ ему кажется, оживляютъ эту природу". „На основаніи этого чувства, говоритъ Констанъ, дикарь почитаетъ различные предметы потому, что онъ *долженъ* что-либо почитать", а „поелику человѣкъ постоянно направляетъ свои религіозныя представленія на неизвѣстное, дикарю же все неизвѣстно, то религіозное чувство и обращается ко всему, что оно встрѣчаетъ, а особенно въ виду того, что каждый предметъ ему кажется живымъ. Такимъ образомъ окруженный могущественными и сильными предметами, имѣющими постоянное вліяніе на его судьбу, онъ между этими предметами оказываетъ свое почитаніе тому, который наиболѣе сильно дѣйствуетъ на его воображеніе. Рѣшающее значеніе здѣсь имѣетъ, конечно, случай".

Мейнерсъ въ своей „Allgemeine kritische Geschichte der Religionen" (Hannover, 1806) собралъ очень много цѣннаго матеріала для исторіи религіи дикихъ народовъ; но выводъ,

къ которому онъ пришелъ въ своемъ сочиненіи благопріятствуетъ въ особенности теоріи фетишизма. „Нельзя отрицать, говоритъ онъ, что фетишизмъ есть не только древнѣйшая, но и всеобщая форма богопочитанія". Весьма энергично онъ старается доказать, что недостатокъ правильнаго познанія природы былъ единственною причиною многобожія, т. е., что „для необразованнаго человѣка все Богъ, или становится Богомъ, и что еще теперь, какъ и вначалѣ, всѣ обыкновенныя и необыкновенныя событія онъ считаетъ предзнаменованіями или дѣйствіями гнѣва и милости высшихъ силъ природы".

Впрочемъ, истиннымъ виновникомъ теоріи фетишизма слѣдовало бы признать *Гот. Фил. Хр. Кайзера* [1]), этого крайняго дарвиниста—раньше самаго Дарвина и эволюціониста, предупредившаго Спенсера. „Первообразъ (Urschema) такъ называемаго Адама,—говоритъ онъ,—былъ еще безъ выраженія духа. Прозябая вначалѣ, подобно растеніямъ, непроизвольно —пассивно, затѣмъ, подобно животнымъ, необузданно и полудико, руководясь лишь инстинктомъ (чтобы не погибнуть), человѣкъ называетъ животное своею матерью. Еще *Форстеръ* нашелъ какихъ-то жителей острова Малликоли въ высшей степени похожими на обезьянъ". Высказавъ эти общія предположенія, *Кайзеръ* излагаетъ далѣе свой взглядъ на фетишизмъ слѣдующимъ образомъ. „Что развивающемуся человѣку, когда онъ становится *дитятей* и когда *чрезъ нужду* происходитъ у него сильное возбужденіе, является въ первыхъ мечтахъ фантазіи, то онъ считаетъ дѣйствительностію. Ибо дѣятельность фантазіи имѣетъ такую всепобѣждающую силу, что сновидѣніе дикарь не считаетъ небодрственнымъ состояніемъ. Если онъ и былъ глупъ и недѣятеленъ, то теперь уже его представленіе о какомъ либо предметѣ становится для него созерцаемымъ *представленіемъ*, т. е., ему *предъ* чувствами является также и божественное. Конечно, первѣйшая

[1]) Относящееся сюда сочиненіе Кайзера имѣетъ такое названіе: Die biblische Theologie oder Iudaismus und Christianismus nach der grammatisch—historischen Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung in die kritischvergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die universale Religion. Erlangen. 1813. У Шульце, стр. 17.

форма религіи намъ должна казаться поэтому недостойною и низкою. Первое, что̀ попадается ему на глаза,—любой кусокъ дерева, камень, животное, звѣзда, на которую человѣкъ натолкнулся, которую онъ считаетъ для себя опорою, становится для него новымъ богомъ. Не чудо, что безъ упражненія душевныхъ силъ, безъ знанія и опыта, безъ особенныхъ изобрѣтеній и унаслѣдованной культуры, безъ развитія нравственнаго побужденія, напряженіе чувствъ, сила воображенія, а со временемъ и принужденіе начинающаго разума—искать для дѣйствія какой либо причины, при чемъ ближайшая причина принимается за послѣднюю и наивысшую,—далѣе непосредственное чувство удивленія, скорби, страха, грубо-чувственное побужденіе къ самосохраненію и своекорыстіе, благодарность и склонность замѣняютъ грубому дитяти природы разумъ, и религіозно-робкое чувство предъ дѣйствующими благодѣтельными и враждебными, все равно, одушевленными ли или неодушевленными силами (ибо тѣ и другія кажутся ему имѣющими волю и силу что либо причинить ему) во всемъ хаосѣ существъ предшествуетъ всякому разсудочному понятію, всякой абстрактной идеѣ разума. Великой идеи единства міровыхъ явленій первобытный человѣкъ не могъ понять среди того, что его окружало. А сюда принадлежатъ прежде всего окружающія его простыя и отдѣльныя, чрезъ его внѣшнее воззрѣніе опредѣляемыя, видимыя или, по крайней мѣрѣ, слышимыя и чувствуемыя, легко воспринимаемыя бездушныя вещи, дѣйствія, свойства и событія на землѣ, на которыя направляется его вниманіе, какъ у малолѣтнихъ дѣтей, и которыя особенно чрезъ блескъ, скорость, величину, силу звука, давленія и т. д. возбужаютъ его дремлющее вниманіе и потому признаются имъ одушевленными, которыя на низшей ступени культуры не могутъ даже называться собственно богами и не предполагаютъ особеннаго почитанія, но суть только суевѣріе, фетишизмъ, хотя онѣ и считаются особенными волшебными силами... Природа дѣла, исторія и землеописаніе свидѣтельствуютъ, что фетишизмъ, почитаніе чувственныхъ предметовъ и дѣйствій природы, есть самая первѣйшая религія народовъ. Лѣстница человѣческаго образованія начинается на землѣ и теряется своею вершиною въ небѣ, въ безконечномъ".

Къ числу своихъ предшественниковъ современные намъ защитники теоріи фетишизма—Шульце и Каспари—относятъ также и *Фил. Христ. Рейнгарда* [1]). Дѣйствительно, у Рейнгарда высказывается мысль, благопріятствующая этой теоріи. „Исторія человѣчества, говоритъ онъ, представляетъ поразительныя различія и поразительныя сходства въ образѣ поведенія и мышленія народовъ. Основаніе первыхъ заключается во внѣшнемъ положеніи, основаніе послѣднихъ—въ естественныхъ способностяхъ человѣка. Однимъ изъ тѣхъ пунктовъ, въ которыхъ народы согласны повсюду между собою, является существованіе религіозныхъ идей. Поэтому основаніе ихъ происхожденія должно заключаться въ самомъ человѣкѣ. Поелику онѣ встрѣчаются на каждой ступени человѣческой культуры, онѣ должны имѣть связь со всѣми человѣческими стремленіями и душевными способностями. Но поэтому именно ихъ характеръ и не можетъ быть инымъ, какъ только преходящимъ и различнымъ въ различныя времена и у различныхъ народовъ. Если мы хотимъ отыскать происхожденіе религіозныхъ идей въ исторіи, то нужно возвратиться ко временамъ самой крайней грубости древнихъ народовъ. Что ихъ религія была монотеизмомъ, этого нельзя доказать. На самой низшей ступени культуры мы находимъ *фетишизмъ*. Здѣсь человѣкъ чувствуетъ себя въ безпомощной зависимости отъ природы. Можно ожидать, что въ этотъ мрачный періодъ душевныя силы обнаруживаютъ свою дѣятельность только въ крайне незначительной степени. Какъ чувственно—разумное существо, человѣкъ созерцаетъ предметы, производящіе впечатлѣніе на его чувства, какъ существующіе одинъ возлѣ другого и одинъ послѣ другого: тѣмъ не менѣе его вниманіе точно такъ же, какъ у дѣтей, направляется преимущественно на видимые или внѣшне-созерцаемые предметы и на тѣ изъ слышимыхъ, которые вмѣстѣ съ тѣмъ возбуждаютъ сильное чувство. Наивысшею степенью его разсудочной дѣятельности является, быть можетъ, та, что онъ становится внимательнымъ къ причинамъ тѣхъ явленій,

[1]) Сочиненіе Рейнгарда, въ которомъ рѣчь идетъ о происхожденіи религіи, было издано въ Іюнѣ въ 1794 году подъ такимъ заглавіемъ: „Abriss einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen“.

которыя возбуждаютъ его способность чувствованія. Эта способность чувствованія становится тогда наиболѣе дѣйствующею. Такимъ образомъ въ то время, какъ образованные люди стараются ослабить ея силу и подчинить ее высшему началу, у необразованныхъ она является господствующею и наиболѣе дѣйствующею. Чувство неотдѣлимо отъ стремленія. Въ чувственно-модифицируемой природѣ человѣка есть побужденіе, стремящееся къ сохраненію тѣла, съ удовлетвореніемъ его соединяется удовольствіе, съ препятствіемъ ему—неудовольствіе. Поэтому чувственное побужденіе и раздѣляется на два вида: симпатіи и антипатіи: степень силы, въ которой оно выражается, опредѣляется степенью удовольствія или неудовольствія. Если дѣйствіе, которое возбуждаетъ неудовольствіе или скорби, предвидится, то чрезъ предупрежденіе (Anticipation) чувства происходитъ страхъ и мы стремимся избѣжать этого дѣйствія и затруднить его. Чувство—собственною силою затруднить его—называется мужествомъ. Если страхъ чрезмѣренъ и дѣйствующая сила далеко превосходитъ нашу и для насъ непобѣдима, то слабый теряетъ всякое чувство собственной силы, льститъ, проситъ, хвалитъ, даетъ, что можетъ дать. Если дѣйствіе происходитъ быстро и неожиданно, то оно потрясаетъ органы противоположнымъ ихъ всегдашнему направленію образомъ: отсюда—мгновенная остановка всѣхъ представленій и быстро измѣненное теченіе соковъ тѣла. Быстро и сильно аффицирующее дѣйствіе, не угрожающее однако же опасностію, возбуждаетъ удивленіе. Это—тѣ чувства, которыя имѣютъ основаніе своего происхожденія въ самой тѣлесной организаціи, и которыя тѣмъ безграничнѣе господствуютъ надъ человѣкомъ въ его грубѣйшемъ состояніи, чѣмъ менѣе онъ съ одной стороны знакомъ со способомъ дѣйствія природы и чѣмъ менѣе онъ съ другой стороны въ состояніи противопоставить ея дѣйствіямъ доводы ума или основоположенія разума. Впрочемъ, эти чувства имѣютъ свой особый смыслъ въ отношеніи къ предмету, который ихъ возбудилъ. Тотъ предметъ который возбудилъ ужасъ и удивленіе, разсматривается и обозначается какъ нѣчто чрезвычайное; тотъ, который возбудилъ страхъ и скорби, неизвѣстенъ; но оба наводятъ страхъ какъ вещи могу-

щественныя. Тотъ предметъ, который возбуждалъ удовольствіе, чрезъ перенесеніе дѣйствія на его причину, становится предметомъ благоволенія и благодарности, или какъ средство возобновить удовольствіе или удержать воспоминаніе о немъ, —предметомъ влеченія, которое будучи усилено привычкою, становится привязанностію. Но человѣкъ, совершенно не упражнявшій своей разсудочной силы, естественно останавливается на ближайшемъ; онъ ничего не знаетъ о сцѣпленіи причинъ и дѣйствій, ничего не знаетъ о механическихъ силахъ и организированной матеріи. Онъ поэтому не дѣлаетъ никакого различія,—одушевленъ ли предметъ или неодушевленъ, имѣетъ ли онъ волю или только силу дѣлать ему доброе или злое; онъ не старается также и о томъ, чтобы каждый разъ познать истиннаго виновника дѣйствія. Такимъ образомъ легко можетъ случиться, что вмѣсто истинной причины онъ признаетъ тотъ предметъ, который въ моментъ послѣдовавшаго дѣйствія прямо бросился ему въ глаза, или тотъ, который онъ уже напередъ призналъ виновникомъ своего удовольствія или неудовольствія. Равнымъ образомъ столь же мало слѣдуетъ удивляться, когда человѣкъ, мышленіе котораго не простирается далѣе его кругозора и который по своей неподвижности и бездѣятельности остается только при томъ, что дано ему отвнѣ и созерцается въ пространствѣ,—не склоненъ отыскивать невидимыя причины воспринятыхъ дѣйствій, или неспособенъ понять невидимую причину иначе, какъ въ извѣстномъ пространствѣ и мыслить ее въ видимой вещи. Въ силу законовъ своего разсудка онъ мыслитъ какую либо причину дѣйствія, которое онъ ощутилъ, помѣщаетъ ее въ видимый предметъ, и ожидаетъ отъ него дальнѣйшихъ подобныхъ дѣйствій. Слѣдовательно, онъ приписываетъ этому предмету то, что мы не можемъ назвать иначе, какъ выраженіями: сила, душа, жизнь, и такимъ образомъ дикарю,—говоря нашимъ языкомъ,—вся природа является одушевленною, все полно чародѣйства, и всѣ явленія въ тѣлесномъ мірѣ не что иное, какъ игра сокровенныхъ волшебныхъ силъ. Такимъ образомъ, все безъ различія, что можетъ производить благо или горе, не только животное, которое грозитъ растерзать человѣка, но также и дерево, которое его успокаи-

ваетъ, рѣка, доставляющая ему воду и рыбу,—равно какъ и всякій предметъ, съ которымъ соединено воспоминаніе пріятнаго или возмутительнаго событія, или образъ котораго представляется въ сновидѣніи, или который чрезъ простое сосуществованіе съ какимъ либо случаемъ получилъ видъ его причины,—все подобное принимается съ любовію или со страхомъ и отличается отъ другихъ чрезъ выраженіе расположенія и отвращенія. Вотъ какимъ путемъ естественные объекты становятся для людей фетишами".

Наконецъ, общія начала, на которыхъ построена теорія фетишизма, можно находить также у *Фейербаха*, *А. Бастіана* и *Дарвина*. Тѣмъ не менѣе самымъ выдающимся защитникомъ эволюціонной теоріи фетишизма въ наше время долженъ быть названъ, безъ сомнѣнія, Ф. *Шульце* [1]).

Ф. Шульце расширилъ понятіе фетишизма до такой степени, что сталъ разумѣть подъ нимъ почитаніе не только камней, чурбановъ, палокъ, рыбьихъ костей, львиныхъ хвостовъ, деревьевъ, горъ, морей и рѣкъ, но также и солнца, луны, звѣздъ, неба, земли, животныхъ и вообще всего, что только, по мнѣнію дикарей, не произведено руками человѣка [2]). По убѣжденію Шульце, вѣра въ боговъ обязана своимъ происхожденіемъ естественному стремленію человѣка отыскивать для каждаго явленія какую либо причину. Разрушительныя или благотворныя явленія, производимыя силами природы, какъ напр., гроза, бури, дожди и т. п. не могли быть предметомъ наблюденія первобытнаго человѣка, пока онъ не началъ заниматься земледѣліемъ, небо для него какъ бы не существовало; едва-ли онъ даже замѣчалъ его; кругъ его наблюденія былъ весьма узокъ, да и самъ онъ, ничѣмъ существенно не отличаясь отъ животнаго, по своему умственному невѣжеству и тупости, былъ неспособенъ производить наблюденія дальше того, что съ нимъ непосредственно соприкасалось. Такимъ жалкимъ существомъ, по словамъ Шульце

---

[1]) Срв. его Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte. Leipzig. 1871.

[2]) Подъ фетишизмомъ, говоритъ Шульце, разумѣется религіозное почитаніе чувственныхъ предметовъ вообще (стр. 29).

является, напр., *пещерей* въ Огненной Землѣ еще и въ настоящее время. Его никогда не касалась цивилизація, абстрактное представленіе не проникало въ его ухо, онъ ничего не знаетъ объ остальномъ мірѣ; старый свѣтъ онъ знаетъ столь же мало, какъ европейцы до Колумба—новый. Онъ знаетъ только обнаженную пустыню своего жалкаго отечества, гдѣ нѣтъ ни одного дома, нѣтъ богатаго города. Онъ никогда не ходилъ въ школу, онъ всегда хотѣлъ только ѣсть, рождать и покоиться. Есть-ли у него чувственныя представленія и сколько ихъ? Только тѣ, которыя показывали ему пару миль Огненной Земли: пустыня безъ растеній, голыя скалы и подобные ему дикари. Мыслительная дѣятельность бушменнеровъ ограничивается самыми дѣтскими понятіями и переходитъ въ тупоуміе. Сравнительно болѣе образованные абипоны имѣютъ только числа до трехъ; пять они обозначаютъ пальцами руки; гвинейцы считаютъ до пяти, нѣкоторые бразильцы до четырехъ. Запасъ словъ у дикарей крайне скуденъ. Бушмены Южной Африки еще и теперь не называются именами. За то вся природа имъ кажется живою и одушевленною, такою, каковы сами дикари, т. е., мыслящею, хотящею, произвольно дѣйствующею. Былъ случай, что занесенный волнами Атлантическаго окена португальскій корабль дикари посчитали за слетѣвшую съ облаковъ птицу. Чувство страха и опасенія за свое благосостояніе, по инстинкту самосохраненія, не могли у первобытнаго человѣка простираться дальше камней и пней. Поэтому самый грубый фетишизмъ былъ только естественною ступенью, съ которой началось развитіе его религіознаго сознанія. Боготвореніе бездушныхъ предметовъ, по мнѣнію Шульце, у первобытныхъ людей происходило случайно и просто. Морскія волны напр., выбрасывали на берегъ большой камень. Самое появленіе камня на берегу, гдѣ его прежде не было, производило изумленіе среди первобытныхъ дикарей, но если кто нибудь изъ нихъ, ударивъ его, откололъ отъ него кусочекъ и потомъ умеръ отъ какой либо болѣзни, то смерть его дикари могли объяснить только причиненнымъ камню оскорбленіемъ, а камень послѣ этого считали уже фетишемъ или вещью, которой были присущи сверхъестественныя, ма-

гическія силы. Одинъ почтенный негръ рѣшился вмѣстѣ съ своимъ семействомъ уйти въ датскій фортъ, чтобы спастись отъ преслѣдовавшихъ его враговъ. Когда утромъ онъ вышелъ изъ дому, говоритъ Шульце, онъ такъ сильно наступилъ на какой-то камень, что почувствовалъ жгучую боль. Этотъ случай заставилъ его признать камень фетишемъ. Онъ мгновенно поднялъ его и никогда съ нимъ не разставался, даже когда онъ достигъ своей цѣли и счастливо избѣжалъ опасностей, которыя ему угрожали. Одинъ кафръ (говоритъ Шульце со словъ Альберта) отбилъ кусокъ якоря стоявшаго на берегу корабля и вскорѣ послѣ этого умеръ. Съ тѣхъ поръ кафры приписали якорю божескую силу и стали оказывать ему божескія почести, чтобы избѣжать его гнѣва. Якорь для дикарей, совершенно незнакомыхъ съ его назначеніемъ, является столь поразительною, странною вещью, что всѣ они сбѣгаются смотрѣть на него и приходятъ отъ него въ изумленіе. Вообще же все, что поражало, удивляло или устрашало и приводило первобытнаго человѣка въ возбужденіе, говоритъ Шульце, становилось для него своего рода божествомъ. И чѣмъ больше онъ знакомился съ окружавшими его предметами, тѣмъ больше увеличивалось число его боговъ, такъ какъ каждый новый предметъ, интересовавшій первобытнаго человѣка и вызывавшій у него удивленіе, былъ для него богомъ. Такимъ образомъ, по мнѣнію Шульце, нужно признать *четыре* фактора, подъ вліяніемъ которыхъ развивается фетишизмъ: во-первыхъ, представленіе о весьма рѣдкомъ объектѣ, какъ особенномъ, чрезвычайномъ, достойномъ удивленія; во-вторыхъ, антропопатическое пониманіе этого объекта какъ живо чувствующаго и хотящаго; въ третьихъ, установленіе причинной связи между этимъ объектомъ и другими представленіями, въ непосредственной причинной связи съ нимъ не находящимися; въ четвертыхъ, признаніе объекта могущественнымъ, къ которому поэтому нужно относиться съ почтеніемъ, чтобы онъ былъ настроенъ и дѣйствовалъ не враждебно, а дружественно. Кратко сказать: по мнѣнію Шульце, удивленіе съ одной стороны, умственное невѣжество и неразвитость съ другой, были первыми и естественными причинами въ процессѣ постепен-

наго развитія религіознаго сознанія человѣчества. Къ такому заключенію Шульце пришелъ на основаніи свидѣтельства этнографовъ и путешественниковъ, что, по своему умственному невѣжеству, дикарь совершенно не имѣетъ никакого представленія о предметѣ, который онъ боготворитъ, и даже не знаетъ, что онъ способенъ сдѣлать и чего онъ не можетъ сдѣлать, а затѣмъ, что дикарь будто бы не знаетъ дѣйствительнаго отношенія между причиною и слѣдствіемъ, но, побуждаемый своею духовною природою къ отысканію такого отношенія, онъ нерѣдко приписываетъ тѣ или другія дѣйствія, какъ причинамъ, такимъ предметамъ, которые на самомъ дѣлѣ наблюдаемыхъ дѣйствій произвести не могли. Кромѣ того, по словамъ Шульце, нельзя не имѣть въ виду, что первобытный дикарь, подобно малолѣтнимъ дѣтямъ, могъ судить о вещахъ только по аналогіи съ собою и потому легко смотрѣлъ на каждую вещь какъ на существо живое и человѣкоподобное, обладавшее волею и способное дѣйствовать по собственной иниціативѣ. Особенной сущности каждой отдѣльной вещи, говоритъ Шульце, первобытный человѣкъ еще не позналъ, потому что еще не подвергалъ ее изслѣдованію. Специфическихъ внутреннихъ свойствъ и существенныхъ особенностей различныхъ объектовъ природы онъ еще не знаетъ; онъ знаетъ только различіе ихъ внѣшняго явленія по формѣ, цвѣту, запаху, вкусу. Во-вторыхъ,—что касается его собственнаго человѣческаго существа, то онъ еще не дѣлалъ предметнымъ также и его; онъ никогда еще не размышлялъ о себѣ самомъ ни въ психологическомъ, ни въ физіологическомъ отношеніи. Слѣдовательно, что составляетъ различіе между его собственнымъ существомъ и существомъ другой природы,—этого онъ еще не узналъ. Представить вещи, каковы онѣ по своей внутренней природѣ, онъ не могъ. Онъ могъ дѣлать представленія о вещи только такія, какія соотвѣтствовали его собственнымъ воззрѣніямъ и пониманію, т. е., онъ переносилъ на вещь свое собственное воззрѣніе. Впрочемъ, развиваясь умственно и знакомясь постепенно съ окружающимъ міромъ, первобытный дикарь мало-по-малу привыкалъ къ обоготвореннымъ вещамъ; они теряли вслѣдствіе этого способность изумлять его и пе-

реставали быть для него божествами. Такимъ образомъ кругъ божествъ его, съ развитіемъ его ума и пріобрѣтеніемъ познаній, постепенно съуживался, хотя въ новой области, съ которой онъ соприкасался, появлялись новые, неизвѣстные ему до тѣхъ поръ, предметы, которые онъ также, не умѣя объяснить себѣ, обращалъ въ божества, если только они возбуждали въ немъ удивленіе, интересъ, любопытство, страхъ или надежду. Такимъ образомъ отъ боготворенія простыхъ камней и чурбановъ, первобытный человѣкъ переходилъ постепенно къ боготворенію скалъ, горъ, морей и рѣкъ, вѣтра, огня и растеній, а затѣмъ животныхъ и человѣка; далѣе онъ поднималъ свой взоръ вверхъ, къ тому, что выше земли, къ небу, —и начиналъ боготворить солнце, луну и звѣзды, пока не стало предметомъ его боготворенія и все небо, взятое вмѣстѣ. Наконецъ, увлекаемый закономъ причинности, онъ не могъ остановиться въ предѣлахъ видимаго міра, переступилъ ихъ и, при помощи своей богатой фантазіи, сталъ боготворить предметы невидимые, но имъ же самимъ измышленные; а отъ спиритуализма ему оставалось сдѣлать только одинъ шагъ къ монотеизму: изъ политеизма естественно, хотя и постепенно развилась вѣра въ бытіе единаго Бога, какъ наивысшаго существа, виновника всего видимаго міра. Но и монотеизмомъ не полагается предѣлъ развитію религіознаго сознанія человѣчества: монотеизмъ долженъ перейти въ деизмъ и пантеизмъ, гдѣ и должно прекратиться развитіе религіознаго сознанія чрезъ его окончательное уничтоженіе.

Другимъ выдающимся защитникомъ теоріи фетишизма въ наше время является *Оскаръ Пешель* (Volkerkunde, Leipzig, 1874). Въ своихъ основныхъ взглядахъ на религію, ея сущность и происхожденіе онъ вполнѣ согласенъ съ Шульце. На всѣхъ ступеняхъ цивилизаціи и у всѣхъ человѣческихъ племенъ, говоритъ онъ, религіозныя ощущенія постоянно возбуждаются однимъ и тѣмъ же внутреннимъ влеченіемъ, именно потребностію—для каждаго явленія и событія—находить причину или виновника. Къ этому присоединяется у дикарей неспособность—мыслить предметы чувственныхъ воспріятій иначе, какъ одушевленными. Даже камнямъ и скаламъ они

приписываютъ дѣйствія воли и человѣческую воспріимчивость. Даяки, говоритъ *Пешель*, приписываютъ душевное существо —semungat или semungi—не только животнымъ, но даже растеніямъ. Если приболѣетъ растеніе, то они видятъ въ этомъ временное отсутствіе его невидимаго *я*, и если гніетъ рисъ, то значитъ ушла его душа. Когда миссіонеръ *Филиппсъ* жаловался одному молодому обитателю Огненной Земли въ душный день на жару, юноша воскликнулъ со страхомъ: „не говори, что солнце жжетъ, оно тотъ-часъ скроется и подуетъ холодный вѣтеръ"! Но если вещи внѣшняго міра представляются одушевленными, дѣйствующими по своей волѣ и страстными, то онѣ могутъ считаться также и виновниками бѣдствій, истинная причина которыхъ непостижима для мыслительной способности. Что совершается при такихъ настроеніяхъ среди неразвитыхъ человѣческихъ племенъ въ темнотѣ душъ, уясняется часто цитуемымъ сообщеніемъ африканскаго путешественника *Лихтенштейна*. При этомъ Пешель приводитъ извѣстный уже намъ случай, какъ африканскіе кафры стали воздавать религіозное почитаніе якорю. Затѣмъ онъ присоединяетъ и другіе разсказы путешественниковъ такого же рода. Такъ, австралійцы въ Новомъ Южномъ Валесѣ считаютъ преступленіемъ свистать вблизи скалъ, ибо когда-то нѣкоторые изъ ихъ соплеменниковъ свистали у подошвы одной скалы и были умерщвлены скатившимся внизъ большимъ каменнымъ обломкомъ. Далѣе сюда относится то, что папуасскіе горные народы или Вука въ Новой Гвинеѣ произносятъ свои клятвы у высокой горы, которая, въ случаѣ нарушенія клятвы, можетъ ихъ засыпать. Однажды на бирманскій берегъ вытаскивали военный ботъ, причемъ было задавлено болѣе ста человѣкъ; дикари и теперь считаютъ это мѣсто заколдованнымъ, демоническимъ.—Въ 1698 году умеръ царь Кумасси, а вскорѣ послѣ этого сошелъ въ могилу его жестокій врагъ, голландскій управляющій форта Эльмина; въ смерти послѣдняго негры увидѣли дѣло своего бывшаго князя. Жители Камчатки почитаютъ трясогузокъ, виновницами весны, потому что съ ихъ прибытіемъ устанавливается лучшее время года. Такимъ образомъ виновники страшныхъ или же-

лательныхъ событій становились предметомъ религіознаго почитанія. Мексиканскій царь Тецкукосъ Нетцахуалькойотцикъ почиталъ неизвѣстнаго Бога подъ именемъ *Причины причинъ*. Такъ влеченіе къ невидимому виновнику приводитъ къ тому, что бездушнымъ предметамъ, почитаемымъ одушевленными, приписывается божественное управленіе судьбами людей. Такъ, говоритъ Пешель, объясняется естественно происхожденіе фетишизма. Что привлекаетъ къ себѣ наблюдательный взоръ дикаря можетъ стать для него мѣстопребываніемъ Божества. Часть растеній, змѣиная кожа, перья, клевы, раковины, каменныя стрѣлы, живыя творенія, всѣ виды животныхъ, кратко—все, что можетъ приковывать къ себѣ вниманіе краснокожихъ индійцевъ, послѣдніе признаютъ и почитаютъ затѣмъ какъ своего духа покровителя. Выборъ почитаемыхъ вещей однако же не безразличенъ, потому что онъ, идя отъ низкаго къ возвышенному, можетъ объяснить фетишизмъ какъ ступень къ вѣрѣ въ наивысшее и нравственно совершенное существо. Грубымъ остается человѣкъ только до тѣхъ поръ, пока его благоговѣніе направляется къ *носимымъ* вещамъ, потому что эти вещи вмѣстѣ съ ихъ мнимою божественною силою могутъ переходить во владѣніе хозяина. Тогда владѣлецъ пользуется услугами такихъ духовъ—покровителей. Когда какое либо предпріятіе его удается, то уваженіе къ фетишу усиливается, а въ случаѣ неудачъ фетишъ обращается въ свое прежнее состояніе.

Къ бездушнымъ вещамъ, вызывавшимъ къ себѣ человѣческое благоговѣніе,—говоритъ *Пешель*,—повсюду принадлежали камни. Нико не изумится, что поклоненіе было совершаемо метеоритамъ, которые, ниспадая раскаленными, вбивались въ землю. Камень, упавшій при Хикомоцтотлѣ или *семи пещерахъ*, важномъ мѣстѣ въ миѳической топографіи древнихъ мексиканцевъ, былъ почитаемъ послѣдними какъ сынъ божеской четы Ометеуктли и Омецигуатла. Черный камень, величайшая святыня магометанъ въ Меккѣ, вначалѣ будто бы ярко блестѣлъ, но скоро принялъ черный цвѣтъ по грѣховности рода человѣческаго. Онъ несомнѣнно есть остатокъ фетишизма доисламитскихъ арабовъ, какъ и камень, ко-

торый теперь заложенъ въ стѣну іерусалимской мечети Омара и т. д. Болѣе понятно для насъ это заблужденіе, —говоритъ Пешель,—когда благоговѣніе простирается на вершины горъ. При этомъ онъ указываетъ на гору Олимпъ, какъ на мѣстожительство эпическихъ боговъ, и на Синай, какъ на гору законодательства, при чемъ относительно послѣдней замѣчаетъ, что на возвышеніи Сербаль есть кругъ изъ камней, на который бедуины ступаютъ не иначе, какъ снявъ обувь. То же случилось, говоритъ онъ, съ сосѣднею горою Джебель Мунадшатъ, которую арабы называютъ *горою разговора* (именно Моисея съ Іеговою) и въ каменномъ кругѣ которой они полагаютъ свои дары воскуренія. Затѣмъ Пешель указываетъ еще на шаманскій камень монгольскихъ бурятъ, скалу на полуостровѣ Ольхонѣ въ Байкальскомъ озерѣ, и на гору Тирма или Тирмакъ, у которой жители канарскихъ острововъ давали свои торжественныя клятвы и съ которой, воодушевленные, они добровольно, какъ жертва, низвергались внизъ.

Выше боготворенія камней Пешель ставитъ поклоненіе деревьямъ и рощамъ, послѣ чего человѣчество будто бы перешло уже къ религіозному почитанію животныхъ, воды, солнца и вообще силъ природы.

Вѣру въ продолженіе существованія послѣ смерти Пешель признаетъ существеннымъ моментомъ въ религіозномъ сознаніи человѣчества. Эта вѣра, говоритъ онъ, почти безъ исключенія встрѣчается у первобытныхъ обитателей Америки, затѣмъ также у полинезійцевъ, папуановъ и австралійцевъ, у большинства азіатовъ, у древнихъ жителей Европы, у всѣхъ хамитовъ сѣверной Африки отъ Нила до Канарскихъ острововъ. Гдѣ нѣтъ непосредственныхъ свидѣтельствъ, о вѣрѣ въ безсмертіе можно заключать изъ способа погребенія мертвыхъ. Если бы мы не имѣли положительныхъ свѣдѣній относительно представленій египтянъ о будущей жизни, мы ясно усмотрѣли бы ихъ ожиданія и изъ того обстоятельства, что они снабжали свои муміи пшеницею, чтобы накормить ихъ этими зернами по воскресеніи. Надежда на загробное существованіе у древнихъ вавилонянъ для насъ подтверждается тѣмъ, что въ ихъ могилахъ постоянно находятся финиковыя косточки, и то же

самое нужно сказать о жителяхъ карабійскаго залива, которые даютъ въ руки своимъ мертвецамъ маисовыя зерна. Человѣческая жертва у могилъ главарей или царей, какъ предписываетъ это Ада или „великій обычай“, свидѣтельствуетъ намъ о вѣрѣ въ безсмертіе въ Дагомѣ, а удавленіе женъ при смерти князя подтверждаетъ намъ то же самое и относительно жителей Фиджевыхъ острововъ. Если бы мы ничего положительнаго не знали о взглядахъ духовно столь высоко одаренныхъ, и въ то же время столь низко цѣнимыхъ готтентотовъ, то достаточно было бы уже и того, что предъ погребеніемъ они даютъ умершимъ то же положеніе, которое они нѣкогда, какъ зародыши, занимали въ материнскомъ лонѣ, ибо значеніе этого чувственнаго обряда то, что въ лонѣ земли мертвые должны созрѣть для новаго рожденія. Такъ какъ неразвитые народы, какъ мы видѣли, говоритъ Пешель, всѣ вещи считаютъ одушевленными, то продолженіе существованія послѣ смерти они распространяютъ не на однихъ только людей. Жители Камчатки вѣруютъ въ возобновленіе всѣхъ твореній „до малѣйшей мушки“. Такую же вѣру находятъ у древнѣйшихъ обитателей Сѣверной Америки и у дикарей Фиджевыхъ острововъ. Только у негровъ можно встрѣтить отрицаніе безсмертія; но это обстоятельство Пешель объясняетъ тѣмъ, что негры въ особенности неоткровенны и недовѣрчивы къ европейцамъ.

Вѣра въ личное безсмертіе, по словамъ Пешеля, создала культъ предкопочитанія. Въ Конго сынъ умерщвлялъ свою престарѣлую мать въ надеждѣ, что она, какъ прославленный духъ, можетъ оказывать ему самую могущественную помощь. Въ средней Африкѣ дикари возносятъ ежедневно слѣдующую молитву своему умершему главарю: „О Моссе, сынъ Мотланки, брось на насъ твой взглядъ! Ты, дыханіе котораго видитъ каждый, направь сегодня твои глаза на насъ и защити насъ, ты нашъ богъ!“ Бушмены также молились въ присутствіи Ливингстона у могилы какого-то предка. Такъ какъ въ Полинезіи главарямъ приписывается божественное происхожденіе, то и неудивительно, что послѣ ихъ смерти имъ устрояются капища.

Отъ предкопочитанія человѣчество, по словамъ Пешеля, перешло къ культу героевъ, затѣмъ къ шаманству, браманству и персидскому дуализму, изъ котораго уже развился еврейскій монотеизмъ, послужившій основаніемъ для монотеизма христіанскаго и магометанскаго.

Вотъ въ чемъ состоитъ сущность эволюціонной теоріи фетишизма.

Чтобы правильно судить о достоинствахъ и недостаткахъ этой теоріи, необходимо предварительно разрѣшить слѣдующіе вопросы: 1) дѣйствительно ли религіозное сознаніе въ своемъ развитіи проходитъ постепенно всѣ тѣ ступени или состоянія—отъ фетишизма до монотеизма, которыя съ полною самоувѣренностію указываютъ эволюціонисты? и 2) дѣйствительно ли фетишизмъ всегда представляетъ въ ходѣ развитія религіознаго сознанія первоначальную ступень или форму религіозныхъ вѣрованій?

Такъ какъ сами эволюціонисты утверждаютъ, что начала духовнаго развитія первобытныхъ людей, а въ томъ числѣ и начала религіознаго развитія ихъ должны быть отнесены въ отдаленную отъ насъ, до-историческую эпоху, то само собою понятно, что несомнѣнныхъ или фактическихъ указаній на то, какъ началось и въ какой первоначальной формѣ выразилось религіозное сознаніе, намъ ожидать отъ исторіи нельзя; исторія не знаетъ этой эпохи, а потому въ ней нѣтъ и отвѣта на поставленные нами вопросы. Ясно, что мы должны имѣть дѣло только съ предположеніями, догадками, гипотезами, находящимся въ связи и генетической зависимости отъ новыхъ гипотезъ и предположеній. Въ этомъ сознаются и сами писатели, признающіе правдоподобнымъ постепенное развитіе религіознаго сознанія, въ смыслѣ перехода его изъ одного состоянія, въ другое, отъ низшаго къ высшему. „Въ наше время, говоритъ, напр., *Бендеръ*, вопросъ о происхожденіи и развитіи религіи сталъ любимою темою не только для богослововъ, но также для историковъ культуры и антропологовъ. Впрочемъ, если затронуть этотъ вопросъ съ чисто исторической стороны, то мы должны сознаться, что всѣ данные до сихъ поръ отвѣты могутъ претендовать только на до-

стоинство болѣе или менѣе вѣроятныхъ гипотезъ. Мы не имѣемъ ни достаточнаго, ни надежнаго матеріала для того, чтобы воспроизвести доисторическое время нашего рода. И даже начала народовъ, историческое развитіе которыхъ мы обозрѣваемъ, покрыты густымъ мракомъ. Если же мы захотѣли бы уяснить себѣ доисторическое время по образцу такъ называемыхъ (съ сомнительнымъ однако же правомъ) естественныхъ народовъ, то мы всегда должны быть готовыми къ возраженію, что не можетъ быть доказано, что въ ихъ нравахъ и образѣ мышленія первоначально и что слѣдуетъ понимать какъ дальнѣйшее развитіе или даже какъ вырожденіе первоначальныхъ обычаевъ" и т. д.

Что указанныя выше различныя состоянія религіознаго сознанія существуютъ въ дѣйствительности,—это, конечно, вѣрно и не подлежитъ никакому сомнѣнію; но что тотъ или другой народъ послѣдовательно прошелъ въ своей исторической и доисторической жизни такія ступени развитія своего религіознаго сознанія,—этого доказать невозможно. Скорѣе можно утверждать противное: по крайней мѣрѣ, несомнѣнно, что ни одинъ изъ извѣстныхъ исторіи народовъ не достигъ до чистаго монотеизма путемъ естественнаго, т. е., постепеннаго развитія. Даже ученіе древне-греческаго философа Платона о Богѣ ничего не говоритъ противъ нашего мнѣнія, потому что и Платонъ, допустивъ рядомъ съ Богомъ сосуществованіе вѣчной матеріи, не былъ, очевидно, совершенно свободенъ отъ дуалистическаго представленія, а потому и его ученія о Богѣ еще нельзя назвать *чистымъ* монотеизмомъ.

Затѣмъ нельзя не обратить вниманія на то, что у самыхъ эволюціонистовъ нѣтъ твердо установившагося взгляда на то, въ какой именно послѣдовательности религіозное сознаніе человѣка проходило различныя ступени или состоянія своего развитія. Выше мы представили такую послѣдовательность состояній религіознаго сознанія по *Ф. Шульце* и *Пешелю*; но самъ глава эволюціонистовъ *Гербертъ Спенсеръ* и затѣмъ *Каспари*, какъ увидимъ въ свое время, увѣряютъ насъ, что ходъ развитія религіознаго сознанія былъ совсѣмъ иной, даже противуположный тому, какой указываютъ Шульце и Пешель.

Кому же вѣрить? Принципъ у нихъ одинъ, а примѣненія его оказываются различными. Въ чемъ же ошибка—въ принципѣ или въ его примѣненіяхъ? Вѣрнѣе всего, что ошибка допущена и въ принципѣ, и въ его примѣненіяхъ.

Самый принципъ эволюціонизма или предположеніе о томъ, что религіозное сознаніе человѣчества въ своемъ развитіи шло путемъ постепенности отъ фетишизма къ монотеизму, находится въ генетической зависимости отъ другого предположенія, именно,—что человѣкъ произошелъ отъ обезьяны, находился первоначально въ животномъ состояніи и только постепенно вышелъ изъ него. Ясно, что и научное достоинство перваго предположенія зависитъ отъ такого же достоинства второго. Но можно ли признать доказаннымъ ученіе дарвинизма, что человѣкъ произошелъ отъ обезьяны и въ своемъ первобытномъ состояніи ничѣмъ не отличался существенно отъ животныхъ? Это предположеніе легче опровергнуть, чѣмъ доказать.

Перейдемъ теперь ко второму изъ поставленныхъ нами во просовъ: можно ли фетишизмъ признать не низшею, а первоначальною формою религіознаго сознанія человѣка? Разрѣшая этотъ вопросъ, мы найдемъ новыя основанія и для отвѣта на первый. Несомнѣнно, чѣмъ ниже умственное развитіе того или другого племени, тѣмъ больше мы встрѣтимъ у него такихъ религіозныхъ вѣрованій, которыя эволюціонистами относятся къ фетишизму. Но разсматривая вѣрованія различныхъ народовъ, находившихся или находящихся на различныхъ ступеняхъ умственнаго и религіознаго развитія—отъ африканскихъ и австралійскихъ негровъ до индійскихъ брамановъ и буддистовъ, отъ дикихъ скифовъ до культурныхъ грековъ, мы должны будемъ неизбѣжно прійти къ кому заключенію, что нигдѣ мы не найдемъ ни одного изъ тѣхъ состояній религіознаго сознанія, на которыя намъ указываютъ эволюціонисты, въ его *чистомъ* видѣ. Народы, стоящіе на высшей ступени умственнаго и религіознаго развитія, часто высказываютъ такія вѣрованія, которыя могли быть свойственны только какому нибудь дикарю—фетишисту; напротивъ у дикарей нерѣдко хранятся вѣрованія, свойственныя только высокому

монотеистическому состоянію религіознаго сознанія. И что особенно удивительно, такъ это то, что у народовъ, достигшихъ высшаго развитія, вѣрованія, свойственныя только фетишизму, представляются какъ бы заимствованными лишь впослѣдствіи со стороны, а у дикарей—фетишистовъ монотеистическія представленія носятъ на себѣ всѣ признаки вѣрованій первоначальныхъ и кореннныхъ,—что, очевидно, говоритъ, не въ пользу защищаемаго эволюціонистами положенія о постепенномъ развитіи религіознаго сознанія человѣчества, а скорѣе—объ упадкѣ, регрессѣ или дегенераціи первоначальныхъ монотеистическихъ вѣрованій.

Въ доказательство сказаннаго представимъ нѣсколько примѣровъ. У индійцевъ мы имѣемъ возможность прослѣдить религіозныя вѣрованія до глубокой древности и нигдѣ мы не найдемъ у нихъ такихъ грубыхъ вѣрованій, которыя можно было бы отнести къ фетишизму; но въ болѣе позднее время индійцы стали оказывать религіозное почитаніе коровамъ, обезьянамъ, змѣямъ. То же самое нужно сказать и объ индійскихъ буддистахъ, нынѣ поклоняющихся слѣдамъ и нечистотамъ Шакья—муни.

То же мы видимъ у дикихъ и грубыхъ народовъ, которыхъ эволюціонисты называютъ обыкновенно фетишистами, напр., у негровъ. „Если собрать обыкновенныя описанія миссіонеровъ и другихъ путешественниковъ о соціальномъ и религіозномъ состоянія негровъ,—говоритъ *Эбрардъ*, то можно составить себѣ понятіе, что эти племена не имѣютъ почти никакой религіи, или, по крайней мѣрѣ, что ихъ религія состоитъ въ грубомъ *служеніи фетишамъ*, такъ какъ на всякій черепокъ, на всякую разбитую стклянку, на всякую брошенную дрянь, они смотрятъ, какъ на фетишъ, т. е., какъ на страшное, могущественное существо и въ то же время какъ на амулетъ,—почитаютъ всѣ эти предметы и питаютъ страхъ къ нимъ. Справедливо, что у многихъ негрскихъ племенъ религія исчезла до того, что превратилась въ фетишизмъ и состоитъ только въ фетишизмѣ съ тѣхъ поръ, какъ стала вообще оказывать на негровъ свое страшно разрушительное вліяніе въ соціальномъ, нравственномъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ религіоз-

номъ отношеніи введенная съ 1517 года называющими себя христіанами—европейцами торговля невольниками и водка. Но и сохранившіеся еще остатки ихъ общественнаго, часто довольно сложнаго, строя достаточно ясно показываютъ, что эти племена *ниспали* съ гораздо высшей ступени культурнаго состоянія,—и если вспомнить при этомъ, что у большей части этихъ племенъ, кромѣ этихъ, возбуждающихъ смѣхъ, частныхъ фетишей, у тѣхъ или другихъ негровъ, и ихъ чародѣйства, существовали *капища* и *идолы*, что, напр., Іоруба городъ (Ioruba—stadt) Аббеокута (Abbeokuta), передъ обращеніемъ его жителей въ христіанство, кипѣлъ идолами, и что въ немъ совершались празднества, съ торжественными процессіями въ честь боговъ, главный изъ которыхъ назывался Shango, что у аквапимскихъ негровъ (Aquapin—Negern) извѣстнымъ божествамъ приносились человѣческія жертвы въ страшномъ количествѣ не только во время войны, но и при погребеніи знатныхъ лицъ,—что уже ясно указываетъ на представленіе о богѣ смерти,—то нельзя будетъ сомнѣваться въ томъ, что въ основѣ этого *служенія фетишамъ*, даже и тамъ, гдѣ оно еще существуетъ, первоначально лежалъ видъ какого-то высшаго *политеистическаго богопочитанія*. Но мы считаемъ себя счастливыми, что имѣемъ возможность самымъ опредѣленнымъ образомъ доказать это относительно негрскаго племени, и не только одно это, но и показать *ясные слѣды первоначальнаго монотеизма*, который существовалъ у нихъ ранѣе политеизма, и въ высшей степени вѣроятно, что, при дальнѣйшемъ точномъ изслѣдованіи Африки, открыты будутъ точно такіе же слѣды и въ другихъ мѣстахъ". И Эбрардъ исполнилъ свое обѣщаніе. Оказывается, что самое грубое негрское племя *Отши*, которое эволюціонисты всегда причисляютъ къ фетишистамъ и которое обитаетъ въ Аквапимскихъ горахъ, на Золотомъ берегу Африки, не только знаетъ, но и почитаетъ единаго Бога и верховнаго творца міра, называемаго Onjanz-ko ponz или сокращенно—Onjame (отъ слова njam—„блистать" и kopong или bong—Богъ, духъ, —лучезарный духъ). Своихъ низшихъ боговъ эти негры на-

зываютъ только „дѣтьми Божіими“ и считаютъ ихъ *сотворенными* существами и притомъ—духами (ahonhom).

Эбрардъ, впрочемъ, въ этомъ отношеніи не представляетъ исключенія. Такія же свидѣтельства, какія привелъ онъ относительно мнимыхъ фетишистовъ негровъ, мы можемъ встрѣтить въ сочиненіяхъ многихъ путешественниковъ и антрополовъ, заслуживающихъ полнаго научнаго довѣрія, напр., у *Вайтца*, *Ливингстона*, *Станлея*, *Ревиля*, *Шнейдера*, *Уильсона Целлера*, *Хр. Пеша* и др. Всѣ они вмѣстѣ съ Вайтцомъ [1]) готовы сказать, „что нѣкоторыя племена негровъ, у которыхъ до сихъ поръ не доказано и едва ли можно предполагать вліяніе болѣе цивилизованныхъ народовъ, въ развитіи своихъ представленій ушли впередъ гораздо далѣе, чѣмъ всѣ другіе некультурные народы,—и даже такъ далеко, что если мы и не называемъ ихъ еще монотеистами, то во всякомъ случаѣ должны сказать о нихъ, что они стоятъ на порогѣ монотеизма, хотя ихъ религія также смѣшана со множествомъ грубаго суевѣрія“.

Ливингстонъ говоритъ объ африканскихъ неграхъ: „*Первоначальная* ихъ вѣра состоитъ въ слѣдующемъ. Они вѣруютъ, что существуетъ всемогущій Творецъ неба и земли, что Онъ даровалъ людямъ на землѣ различныя растенія, чтобы они служили посредниками между Нимъ и тѣмъ духовнымъ міромъ, въ которомъ продолжаютъ жить всѣ, рожденные и умершіе,—что грѣхъ состоитъ въ несправедливости противъ ближнихъ, живы ли онъ еще или уже умерли, и что смерть часто бываетъ наказаніемъ за вину, напр., чародѣйство. Понятіе ихъ о нравственно-дурномъ нисколько не отличается отъ нашего. Злыя рѣчи, ложь, ненависть, непослушаніе родителямъ и презрѣніе ихъ называются у нихъ вещами, которыя они, прежде чѣмъ узнали нѣчто объ европейцахъ и ихъ ученіи, уже признавали грѣховными столько же, какъ воровство, убійство и прелюбодѣяніе“.

Тотъ же ученый и вполнѣ добросовѣстный путешественникъ говоритъ и о другомъ племени африканскихъ негровъ: „Не

[1]) Срв. Anthropologie, II, стр.167.

подвергшіеся еще чуждымъ вліяніямъ, африканцы вѣруютъ, что Морунго, великій духъ, создавшій всѣ вещи, живетъ надъ звѣздами".

Впрочемъ, не у однихъ только *Отшійцевъ*, но и у другихъ африканскихъ негровъ, называемыхъ обыкновенно фетишистами, какъ, напр. ,*ваниковъ* (Wanika), *кимбундовъ* (Kimbunda), *Мпонгве* (M'pongwe), *Йеву* и *Кру*—путешественники и антропологи находятъ первоначальныя монотеистическія вѣрованія. Поэтому неудивительно, что многіе ученые приходятъ къ заключенію совершенно противоположному тому, чѣмъ какое высказываютъ эволюціонисты, что въ своемъ религіозномъ сознаніи люди шли не отъ фетишизма къ монотеизму, а наоборотъ отъ монотеизма къ фетишизму. *Максъ Мюллеръ*, по принципу, не враждебенъ ученію эволюціонистовъ: онъ стоитъ къ нимъ ближе, чѣмъ къ ученію Божественнаго Откровенія, однако же и онъ говоритъ слѣдующее: „Я утверждаю, что до сихъ поръ никѣмъ не доказано, что гдѣ либо, въ Африкѣ ли то или въ другихъ странахъ, фетишизмъ составляетъ всю религію народа. Гдѣ только представлялся случай подвергнуть продолжительному и тщательному изслѣдованію религіозныя вѣрованія самихъ низшихъ племенъ (негровъ), никогда однако же не было найдено, чтобы все племя ничего не могло указать изъ религіи, кромѣ простого служенія фетишу. Я утверждаю, что служеніе фетишу въ Африкѣ, точно также какъ и гдѣ либо въ другомъ мѣстѣ, означаетъ лишь *упадокъ* религіи, что первоначально негръ имѣлъ болѣе возвышенныя религіозныя понятія, чѣмъ почитаніе палокъ и камней, и что многіе, вѣрующіе въ фетиша, въ то же время имѣютъ болѣе высокія, болѣе чистыя и болѣе истинныя представленія о божественномъ". Мало того, *М. Мюллеръ*, хотя и увлекся въ послѣднее время эволюціонизмомъ, но всетаки объявилъ себя самымъ непримиримымъ противникомъ теоріи фетишизма вообще. Въ свое время мы увидимъ, что онъ съ полнымъ основаніемъ обнаруживаетъ несостоятельность этой теоріи. Фетиши, т. е., камни, чурбаны, якори, скалы, львиные хвосты и т. п., суть вещи „осязаемыя". Но „осязаемыя" вещи, говоритъ М. Мюллеръ, не могли быть предметомъ поклоненія или религіознаго по-

читанія, потому что человѣкъ всегда имѣлъ возможность разсмотрѣть ихъ, осязать, ощупать и признать совершенно понятными, вслѣдствіе чего онѣ и не могли производить впечатлѣнія чего—то непостижимаго, загадочнаго или сверхъестественнаго, а что познаетъ человѣкъ, то, и по словамъ защитниковъ теоріи фетишизма, перестаетъ быть для него богомъ. Вотъ почему,—говоритъ М. Мюллеръ,—фетишизмъ, состоящій въ боготвореніи указанныхъ вещей, не могъ быть первоначальною религіею, а является формою производною, выродившеюся изъ другихъ болѣе древнихъ формъ.

Послѣ всего сказаннаго ясно, что фетишизмъ не можетъ быть признанъ корнемъ и источникомъ религіознаго сознанія человѣчества, а слѣдовательно въ своемъ развитіи человѣчество не могло и идти тѣмъ путемъ, который ему указываютъ эволюціонисты и въ частности защитники теоріи фетишизма—*Шульце* и *Пешель*. А если такъ, то очевидно, что и самая гипотеза ихъ должна быть признана научно несостоятельною.

Впрочемъ, несостоятельность гипотезы фетишизма обнаруживается и при провѣркѣ ея основныхъ положеній самихъ по себѣ.

По словамъ *Шульце*, происхожденіе вѣры въ Бога обусловливалось естественнымъ побужденіемъ человѣка каждому явленію указать его причину; но не зная дѣйствительнаго отношенія между причинами и дѣйствіями, не имѣя понятія о томъ, что извѣстная вещь можетъ произвести и чего не можетъ, и судя о вещахъ только по аналогіи съ собою, человѣкъ будто бы случайно указывалъ на первый попавшійся ему предметъ, какъ на причину изумившаго его дѣйствія и приписывалъ ему чудодѣйственныя силы. Но откуда,—спрашивается,—*Шульце* знаетъ объ этомъ? На этотъ вопросъ отвѣтъ можетъ быть только одинъ: это его предположеніе, это—его догадка, которую онъ признаетъ наиболѣе вѣроятною для объясненія происхожденія тѣхъ религіозныхъ вѣрованій, которыя принято называть фетишизмомъ. Но Шульце глубоко ошибается: онъ выпустилъ изъ виду, что происхожденіе религіозныхъ вѣрованій фетишизма можетъ быть объяснено фактически, т. е., историческими фактами, совершенно дѣлающими ненужнымъ измышленіе какихъ бы то ни было произвольныхъ предположеній.

Въ самой жизни дикарей можно находить множество указаній на то, почему они стали боготворить ту или другую неодушевленную и, повидимому, совершенно пустую вещь. Такъ, напр., извѣстно, что многіе дикари боготворили простую палку, потому что эта палка принадлежала какому-либо шаману, волхву или вообще уважаемому лицу; сначала они дорожили этою вещью, какъ знакомъ священной памяти, а затѣмъ въ отдаленныхъ потомствахъ это дорогое воспоминаніе уже принимало религіозный характеръ. Почитаніе камней устанавливалось также по различнымъ мотивамъ: одни обозначали мѣсто какой либо побѣды, другіе составляли остатокъ забытаго святилища или капища; третьи были положены на могилѣ какого либо святого или вождя, или царя, четвертые обозначали границу владѣній между племенами и семействами, были жертвенникомъ или мѣстомъ судебнаго производства и т. п. Были камни, какъ находимые еще и въ настоящее время въ озерахъ Швейцаріи, которые, какъ святилище или жертвенники были переносимы племенами, при переселеніяхъ, изъ одного мѣста въ другое. Нерѣдко встрѣчается у грубыхъ язычниковъ религіозное почитаніе аэролитовъ потому, что они упали съ неба, т. е., изъ мѣстожительства боговъ, а не потому, что въ этихъ камняхъ дикари видѣли причину какихъ либо непонятныхъ для нихъ дѣйствій.

Странно читать у Шульце, равно какъ и у другихъ эволюціонистовъ, будто бы первобытные дикари не интересовались небесными явленіями и все вниманіе свое сосредоточивали только на предметахъ, которые ихъ окружали и съ которыми они непосредственно соприкасались. „Какъ ни распространена въ наше время, благодаря господству эволюціонной теоріи, тенденція ограничивать всѣ интересы ума дикаря только предметами его непосредственнаго сосѣдства,—говоритъ Джонъ Рей [1]), но для подобной тенденціи никакого подтвержденія не представляютъ извѣстія о жизни дикарей. Конечно, главнымъ образомъ ихъ мысли заняты бываютъ предметами окружающими и особенно тѣми, которые приносятъ пользу или вре-

[1]) Хр. Чт. 1881. ч. II, стр. 27.

дятъ имъ: но въ этомъ случаѣ и цивилизованные народы сходятся съ ними. Утверждать, какъ дѣлаетъ Шульце, будто было время, когда дикарь не видѣлъ неба, распростершагося надъ нимъ, не обращалъ вниманія на солнце, освѣщавшее и согрѣвавшее землю, потому что занятъ былъ всецѣло болѣе низкими и близкими ему предметами, значитъ—говорить самоочевиднѣйшую нелѣпость. Притомъ, что̀ обыкновенно и постоянно подъ руками, то̀ не возбуждаетъ удивленія, не можетъ вызывать благоговѣнія и религіознаго поклоненія къ себѣ. Объяснять поклоненіе пнямъ и камнямъ разительными случаями, вызывавшими въ дикаряхъ ложныя толкованія этихъ случаевъ, или такъ называемымъ „фальшивымъ провиденціализмомъ“, тоже очень рискованно, какъ и вообще производить поклоненіе человѣка предметамъ внѣшней природы отъ дѣйствій этихъ предметовъ на человѣка—односторонне“.

У Шульце мы встрѣчаемъ даже довольно странное представленіе о фетишахъ дикихъ народовъ; по его мнѣнію, дикари будто бы считали своихъ фетишей *богами*. Такое, впрочемъ, мнѣніе о фетишизмѣ весьма распространено. Но на самомъ дѣлѣ оно невѣрно; по крайней мѣрѣ иное разсказываютъ намъ лица, имѣвшія возможность внимательно и въ теченіе долгаго времени изучать жизнь фетишистовъ. По ихъ разсказамъ, дикари, воздавая религіозное поклоненіе различнымъ камнямъ, чурбанамъ, горамъ, источникамъ и деревьямъ, вовсе не считаютъ ихъ богами въ собственномъ смыслѣ, а только мѣстопребываніемъ *боговъ*, символами или носителями почитаемыхъ ими *духовъ* или *демоновъ*, которые чрезъ самое присутствіе свое сообщили будто бы своимъ носителямъ необычайную магическую силу, какъ и народы, достигшіе высшей ступени своего развитія, въ идолахъ или истуканахъ видѣли только символы своихъ боговъ. У грековъ было, напр., много истукановъ въ честь Зевса; но этихъ истукановъ греки никогда не отожествляли съ богомъ Громовержцемъ, который, по ихъ вѣрованію, проживалъ только на Олимпѣ. При такомъ пониманіи фетишизма, становятся понятными и разсказы выше приведенныхъ ученыхъ, усматривавшихъ въ вѣрѣ фетишистовъ—дикарей даже слѣды монотеизма. Свѣдѣнія о фетишистахъ—

лучшія, чѣмъ у другихъ европейскихъ путешественниковъ, мы встрѣчаемъ у католическаго миссіонера, патера *Лойера* (Loyer), предпринимавшаго путешествіе еще въ 1701 году на Золотой берегъ Африки. „До сихъ поръ, говоритъ онъ, религію этихъ черныхъ дикарей мы представляли себѣ весьма ложно. Между прочимъ, ошибается даже и Villault von Belletond, думая, что эти *черные люди молятся фетишамъ, какъ богамъ, что они сами совершенно отрицаютъ*. Они знаютъ единаго Бога, какъ творца всѣхъ вещей, но въ особенности чтутъ фетишей (камни, аэролиты), которыхъ онъ послалъ на землю для служенія людямъ". Далѣе Лойеръ подробно говоритъ о томъ, какъ эти негры воздавали еще въ 1701 году поклоненіе единому Богу. Каждое утро они идутъ къ рѣкѣ, совершаютъ тамъ нѣчто въ родѣ очищенія съ извѣстными церемоніями и при этомъ, *глядя на небо*, громко произносятъ: „Anghiume mame maro, mame orie, mame skikke e okkori, mame akaka, mame brembi, mame anguan e awusan", т. е. „Боже мой, дай мнѣ на этотъ день рису и ямсу, дай мнѣ золота и серебра, дай мнѣ рабовъ и богатства, дай мнѣ здоровья, и чтобы я могъ быть скорымъ и проворнымъ". „Они считаютъ Бога столь добрымъ, что Онъ не можетъ сдѣлать имъ никакого зла, потому что Онъ всю свою силу предоставилъ фетишамъ и никакой не удержалъ для себя". Впрочемъ, и Лойеръ замѣчаетъ, что у нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ почитаніе фетишей простирается до боготворенія въ собственномъ смыслѣ, что однако же и самыми неграми не одобряется и считается исключеніемъ. Кромѣ того нельзя не обратить вниманія еще и на то обстоятельство, что фетишисты не всегда одинаково почтительно обращаются съ своими истуканами, часто они бываютъ къ нимъ чрезвычайно грубы и непочтительны: топчутъ ихъ ногами, сожигаютъ на огнѣ, нерѣдко плюютъ на нихъ и выбрасываютъ въ море. Такъ они поступаютъ съ своими фетишами тогда, когда ихъ молитвы оказываются неуслышанными. Это поведеніе фетишистовъ-дикарей было бы совершенно необъяснимо, если бы они признавали своихъ фетишей богами, предъ которыми, какъ передъ порожденіями страха, они должны были бы лишь трепетать

и благоговѣть. Говорятъ, будто бы нѣчто подобное дѣлаютъ и католики съ своими иконами. Это обстоятельство, если разсказы о немъ справедливы, не только ничего не говоритъ противъ высказаннаго мнѣнія о фетишизмѣ, а только подтверждаетъ его: и католики не рѣшились бы относиться непочтительно къ своимъ иконамъ, если бы почитали ихъ богами.

Наконецъ, самый существенный недостатокъ гипотезы фетишизма, какъ она изложена у Шульце и Пешеля, тотъ, что она совершенно не разрѣшаетъ вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ; она даже, собственно говоря, и не затрогиваетъ этого вопроса. Прочитавъ книгу Шульце, мы пришли къ такому заключенію: авторъ предполагаетъ идею о Богѣ существующею отначала, т. е., присущею самому духу человѣческому,—и въ своей книгѣ хотѣлъ только показать читателямъ, какъ человѣкъ на различныхъ ступеняхъ своего умственнаго развитія старался воплотить эту идею въ наиболѣе соотвѣтствующую ей форму. Въ самомъ дѣлѣ, Шульце хочетъ объяснить намъ, какъ первобытный дикарь началъ боготворить камень, выброшенный на берегъ морскими волнами и представляетъ дѣло такимъ образомъ: отъ этого камня дикарь отбилъ небольшой кусокъ и вскорѣ послѣ этого умеръ; другіе дикари объясняли смерть своего товарища тѣмъ, что онъ оскорбилъ камень, обладавшій силами необычайными, божественными, могущими причинить человѣку смерть, значитъ, этотъ камень есть богъ,—порѣшили дикари, и стали почитать камень богомъ. Пусть будетъ такъ; допустимъ, что объясненіе Шульце правдоподобно. Но откуда же дикари пришли къ мысли, что существуютъ какія-то необычайныя, сверхъестественныя, божественныя силы и что эти силы должны принадлежать какому-то живому и личному существу—Богу? Ясно, что дикари эти уже раньше имѣли идею о Богѣ и представленіе о божественныхъ силахъ, чѣмъ приписали ихъ камню. Откуда же у нихъ эта идея? Не надо при этомъ забывать, что первобытнаго человѣка Шульце представляетъ слишкомъ неразвитымъ умственно, тупымъ, ничѣмъ существенно не отличавшимся отъ животныхъ, не интересовавшимся еще ни небомъ, ни землею, не замѣчавшимъ ни солнца, ни

луны, ни звѣздъ, не обращавшимъ вниманія ни на молнію, ни на громъ. Такой человѣкъ, возившійся только съ одними своими камнями и пнями, не могъ имѣть никакого представленія даже и о могущественныхъ силахъ природы. Откуда же, спрашиваемъ, могла взяться у него идея о Богѣ и Его силахъ?—Отвѣтъ одинъ: она присуща ему отъ природы!...

Въ иномъ пунктѣ, но въ томъ же смыслѣ, какъ и мы, усматриваетъ существенный недостатокъ къ теоріи фетишизма *О. Пфлейдереръ*. „За первою путаницею, которая состоитъ въ произвольномъ распространеніи понятія фетиша на великія явленія природы, говоритъ онъ, мы наталкиваемся здѣсь тотчасъ и на вторую: по этой теоріи духъ долженъ явиться предметомъ почитанія только въ концѣ на самой высшей ступени столь длинной лѣстницы чисто чувственныхъ фетишей, а между тѣмъ духи (умершихъ) были будто бы почитаемы уже раньше. Какъ соединить то и другое? Зачѣмъ бы понадобилось впослѣдствіи пробѣгать всю лѣстницу чувственныхъ объектовъ, если уже раньше было извѣстно высшее понятіе? И какъ мало вѣроятною вообще является эта гипотеза, что вначалѣ были почитаемы какъ фетиши частію простые матеріальные предметы, частію простые безтѣлесные духи! Но какимъ образомъ могли стать когда либо объектами почитанія простыя матеріальныя вещи, въ которыхъ не предполагалось бы никакой знающей и хотящей души? Какъ можно было даже только прійти къ той мысли, чтобы приписать вышечеловѣческія, божескія качества и силы мертвымъ вещамъ, какъ, напр., камнямъ, перьямъ птицъ, искусственнымъ изображеніямъ, отъ которыхъ не исходятъ никакія видимыя дѣйствія, если бы это представленіе не было отвлечено уже отъ другихъ объектовъ, именно—отъ поражающихъ дѣйствій силъ великихъ явленій природы? Какъ легко понять, что уже раньше существовавшее понятіе о чудесныхъ божественныхъ силахъ было *перенесено* на мертвыя вещи, какъ ихъ мѣстопребываніе и центръ, такъ было бы непонятно, чтобы отъ послѣднихъ *вышло* первоначально такое понятіе. Во всякомъ случаѣ это затрудненіе облегчается нѣкоторымъ образомъ для тѣхъ, которые признаютъ, что уже отначала, а не только въ

концѣ процесса, образъ представленія фетишистическій былъ соединенъ со спиритистическимъ или анимистическимъ такъ, что въ каждомъ фетишѣ дикари видѣли мѣстопребываніе Бога и такимъ образомъ ради этого духа дѣлали предметомъ почитанія содержащую его матеріальную вещь. Тѣмъ не менѣе и эта комбинація фетишистической и анимистической теоріи—она особенно защищается *Тилемъ* и *Тэйлоромъ*—ни въ какомъ случаѣ еще не разрѣшаетъ затрудненій. Правда, она объясняетъ почитаніе фетиша совершенно правильно изъ представленія о мѣстожительствѣ чародѣйствующаго духа, который не одно съ чувственною вещью, не всегда даже связанъ съ нею, а живетъ въ ней по временамъ. Но чтобы духовъ можно было представить воплотившимися въ мертвыя вещи, для этого, очевидно, нужно было уже напередъ обладать понятіемъ о безтѣлесныхъ духахъ, а чтобы приписать этимъ духамъ чародѣйственныя силы, для этого нужно было уже раньше образовать понятіе о сверхъестественныхъ, таинственно дѣйствующихъ силахъ. Такимъ образомъ эти два совершенно абстрактныя понятія слѣдуетъ *предполагать* уже необходимымъ основаніемъ вѣры въ фетиши".

Не будемъ останавливать своего вниманія на второстепенныхъ и несущественныхъ недостаткахъ фетишистической теоріи, которою Шульце и Пешель хотѣли разрѣшить вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. И сказаннаго вполнѣ достаточно, чтобы видѣть, какъ безсильна эта гипотеза и какъ неудачны попытки ея защитниковъ. Только еще люди неглубокомысленные могутъ допускать, что изъ грубаго фетишизма, путемъ постепеннаго развитія (т. е., путемъ эволюціи), религія могла достигнуть своего высшаго пункта въ христіанскомъ монотеизмѣ. Даже болѣе серьезные эволюціонисты остались недовольны фантастическими гипотезами своихъ передовыхъ застрѣльщиковъ—Шульце и Пешеля: и ими найдены легкомысленными стремленія этихъ писателей—въ основу религіозной эволюціи положить фетишизмъ африканскихъ и австралійскихъ дикарей. Чтобы спасти свой принципъ отъ гибельнаго крушенія, они увидѣли себя вынужденными создать новую гипотезу, которая удачнѣе бы предшествующей разрѣ-

шала вопросъ о происхожденіи религіи въ человѣческомъ родѣ Такую задачу раньше другихъ принялъ на себя извѣстный приверженецъ эволюціонизма—*Каспари.*

IV.

Гипотеза О. Каспари о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Къ своему изслѣдованію „о религіи и ея происхожденіи" *Каспари* избралъ эпиграфомъ слѣдующее мѣсто изъ сочиненія *Дарвина* „Происхожденіе человѣка" (II, 345): „Развитіе моральныхъ свойствъ есть весьма интересная и трудная проблема. Ихъ основаніе заключается въ соціальныхъ инстинктахъ, при чемъ подъ этимъ выраженіемъ мы разумѣемъ и семейные союзы. Эти инстинкты—крайне сложной природы и у низшихъ животныхъ они возбуждаютъ склонности къ извѣстнымъ опредѣленнымъ поступкамъ; но для насъ болѣе значительными элементами являются любовь и отличное отъ нея возбужденіе симпатіи. Одаренныя соціальными инстинктами животныя ощущаютъ удовольствіе въ сообществѣ другихъ, предохраняютъ другъ друга отъ опасности, защищаютъ и *помогаютъ* другъ другу различными способами". Прочитавъ этотъ эпиграфъ, дѣйствительно выбранный удачно, проницательный читатель уже напередъ можетъ угадать, что свое изслѣдованіе о сущности и происхожденіи религіи *Каспари* будетъ вести въ духѣ *дарвинистическаго* ученія и даже въ религіозномъ отношеніи не увидитъ существеннаго различія между человѣкомъ и животнымъ. Тѣмъ не менѣе приступая къ разрѣшенію вопроса о сущности религіи, *Каспари* считаетъ своею обязанностію вѣжливо преклониться предъ этимъ величественнымъ проявленіемъ человѣческаго духа и засвидѣтельствовать свое глубочайшее почтеніе. Вѣчно повторяющійся поцѣлуй предателя!

„Происхожденіе и сущность религіи, говоритъ *Каспари*, во всѣ времена были предметомъ глубочайшаго размышленія философовъ. И, безъ сомнѣнія, въ исторіи человѣчества нѣтъ болѣе интереснаго предмета. Религія съ своими корнями образуетъ глубочайшій центръ душевной жизни, и сердце съ его таинственными вліяніями мы никогда не можемъ психологи-

чески отрѣшить совершенно отъ воли, равно какъ отъ дѣятельности и занятій интеллектуальнаго духа и дѣятельности разума. Сердце и разсудокъ, воля и чувство живутъ въ тѣсномъ общеніи и взаимодѣйствіи, и глубоко перепутались между собою нити этихъ душевныхъ дѣятельностей, и притомъ такъ тѣсно, что едва ли ихъ можно отдѣлить одну отъ другой. Такимъ образомъ мы не можемъ удивляться тому, что многіе философы смотрѣли на религію какъ на источникъ и родникъ, который явно или скрытно, сознательно или безсознательно напаяетъ вмѣстѣ всѣ чувства и дѣйствія духа, и который, руководя всѣми стремленіями, отпечатлѣваетъ свои специфическія особенности на отдѣльномъ характерѣ. При такихъ обстоятельствахъ еще менѣе поэтому можно удивляться тому, что размышленіе людей совершенно особенно углублялось въ эту темную камеру сердца, чтобы найти въ ней ключъ ко всей человѣческой жизни и тѣ тайныя побудительныя силы, которыя управляютъ исторіею человѣчества. Какъ рудокопъ спускается въ темныя шахты, такъ размышляющій философъ спускается въ темный храмъ сердца, въ которомъ прежде всего пускаютъ свои корни характеристическія чувства состраданія, любви къ ближнему и миролюбія вмѣстѣ съ другими глубоконравственными свойствами. Тѣмъ не менѣе какъ ни многоразличны сокровища, выкопанныя уже здѣсь изслѣдующими философами, и какъ ни усердно старались глубокомысленные умы всѣхъ вѣковъ освѣтить этотъ чудный и темный храмъ чувства свѣтомъ яснаго познанія и измѣрить его глубины, исторически они не познали первоначальнаго построенія этого величественнаго зданія до сихъ поръ и не поняли его какъ процессъ развитія. Напротивъ готовою и какъ нѣчто прирожденное и законченное стояла предъ глазами очень многихъ изслѣдующихъ учителей эта часть нашего глубокаго внутренняго міра, равно какъ и чудное величественное его построеніе, и довольно рѣдко всплывали у нихъ мысли о томъ, не представляли ли также религія и относящаяся къ ней часть жизни чувствъ совершенно такимъ же образомъ, какъ развитіе искусства и постепенное развитіе интеллекта и разсудка въ человѣкѣ, процесса постепеннаго обра-

зованія и постепеннаго построенія и возрастанія изъ опредѣленныхъ корней. Эта мысль, какъ она ни правдоподна, напротивъ всегда была большею частію энергично отклоняема; ибо, именно здѣсь, въ совершенной и первоначальной прирожденности религіознаго чувства и представленія, изслѣдователи постоянно думали найти и указать послѣдній несомнѣнный и самый ясный критерій отличія между животнымъ и человѣкомъ. Мы знаемъ, что много лѣтъ тому назадъ то же самое утверждали также относительно человѣческаго интеллекта, относительно языка и другихъ такъ называемыхъ человѣческихъ духовныхъ преимуществъ, и мы знаемъ теперь насколько это несправедливо. Новѣйшее психологическое изслѣдованіе представило намъ точное доказательство,— что́ относительно такъ называемыхъ человѣческихъ преимуществъ разсудка и искусственной дѣятельности *было прирождено* человѣку первоначально вмѣстѣ съ подобными и близко стоящими къ нему животными, и чрезъ что́ могло происходить дальнѣйшее развитіе этихъ способностей. Подобная задача предстоитъ намъ теперь по отношенію къ развитію круга религіозныхъ чувствъ, представленій и поведенія. Здѣсь, въ томъ же самомъ родѣ, будетъ нашею задачею, какъ и при развитіи способности воспоминанія и комбинаціи, увидѣть, что́ изъ естественныхъ религіозныхъ чувствъ было первоначально прирожденнымъ и первоначально свойственнымъ человѣку вмѣстѣ съ близко стоящими къ нему животными, и какимъ образомъ и чрезъ что́ происходило опредѣленное дальнѣйшее развитіе этого зародыша въ извѣстномъ направленіи. Совершенно въ томъ же видѣ, какъ при остальныхъ процессахъ развитія духа, здѣсь, слѣдовательно, важно провести вѣрно соединительную линію съ міромъ животныхъ, чтобы чрезъ эту соединительную конструкцію пріобрѣсти также и собственный базисъ, на которомъ только по истинѣ построялось все развитіе и съ котораго только его можно понять".

Итакъ, по словамъ *Каспари*, предшествовавшіе ему философы и богословы только потому не разрѣшили вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи, что искали разрѣшеніе этого вопроса въ душѣ человѣка, а не у животныхъ, что припи-

сывали человѣку какія-то духовныя преимущества предъ животными, которыхъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ. *Каспари* не пойдетъ этимъ ложнымъ путемъ; корень религіи онъ будетъ искать въ природѣ животныхъ и, конечно, къ удовольствію своему, найдетъ его.

Предметомъ религіи, говоритъ *Каспари*, всегда является возвышенное, которое возбуждаетъ въ душѣ человѣка въ отношеніи къ себѣ два основныхъ чувства—страхъ и любовь, а эти послѣдніе находятся въ связи съ другими болѣе элементарными чувствами, каковы, напр., чувства привязанности, благодарности, благоволенія, участія и т. д. Такимъ образомъ сущность религіи, по мнѣнію *Каспари*, состоитъ въ чувствахъ любви и страха, которыя развиваются въ тѣсномъ семейномъ кругу на почвѣ воспитанія.

Уже животнымъ свойственны болѣе глубокія чувства „привязанности“, заботливости, сочувствія, помощи, точно также какъ и боязливаго участія и любви къ дѣтямъ. Замѣчательно развитая, почти нѣжная семейная привязанность молодыхъ членовъ между собою, говоритъ *Каспари*,—фактически характеризуетъ виды грызуновъ и если вообще въ этомъ отношеніи отступаютъ назадъ считающіяся весьма безнравственными хищныя животныя (мы имѣемъ въ виду только львовъ и тигровъ, похищающихъ у своихъ женъ дѣтенышей, чтобы ихъ сожрать), то на первый планъ здѣсь снова выступаютъ тѣмъ съ большею силою тѣлесно столь близко стоящія къ человѣку обезьяны. Но забота о дѣтяхъ вмѣстѣ съ относящимися къ ней чувствами есть, очевидно, *примитивный актъ воспитанія*; въ своемъ родѣ преимущественно она предполагаетъ справедливо считающіяся всегда нравственными чувства благоволенія, искренняго миролюбія и глубочайшаго сочувствія къ ближнимъ, а подъ вліяніемъ этихъ нравственно образующихъ и воспитывающихъ силъ въ свою очередь развиваются въ пользовавшихся благопопеченіемъ и любовію въ воспитанныхъ дѣтенышахъ чувства привязанности и искренней благодарности. Эти привязанность и благодарность мы познаемъ въ высокомъ чувствѣ уживчивости, съ которымъ животныя остаются вмѣстѣ въ группахъ и большихъ семействахъ, чтобы совмѣстно дѣлить страданія и радости жизни въ большихъ обществахъ. Въ этомъ

товариществѣ, продолжаетъ *Каспари*, развиваются всѣ благородныя чувства, дѣлающіяся понятными чрезъ кривлянья и мины, не нуждаясь въ языкѣ. Здѣсь въ отношеніи къ чувствамъ: благодарной помощи и любезнаго проявленія содѣйствія, особенно выдвигаются впередъ виды грызуновъ и обезьяны, относительно которыхъ по этому поводу извѣстны тысячи примѣровъ. Но воспитывающая дрессировка, простирающаяся даже на хищныхъ животныхъ, какъ, напр., на собакъ, львовъ и т. д., или—что то же—человѣческое искусственное вліяніе доказываетъ намъ многоразличными примѣрами, что даже весьма трудно воспитываемыя безнравственныя хищныя животныя не совсѣмъ недоступны чувствамъ благодарности, примѣры этого извѣстны каждому. Очевидно, дрессировка и воспитаніе очищаютъ чувства въ высокой степени, а во взаимномъ вліяніи родителей и дѣтей и ихъ отношеній другъ къ другу, точно также какъ въ заботѣ и вниманіи родителей къ возрастающимъ дѣтенышамъ заключаются воспитывающія и таинственно взаимодѣйствующія силы, которыя не вполнѣ достаточно оцѣнены для развитія каждой лучшей и болѣе глубокой жизни чувствъ.

При изложеніи теоріи фетишизма мы уже имѣли случай привести мнѣніе эволюціонистовъ вообще и *Каспари* въ частности о томъ, что первоначально человѣкъ не могъ боготворить ни силъ природы, ни явленій ея. Пока онъ не началъ заниматься земледѣліемъ, внѣшняя природа будто бы не могла интересовать его. Религія у человѣка началась такъ же, какъ и у животныхъ, думаетъ *Каспари*, т. е. въ семейномъ кругу и на почвѣ воспитанія. Здѣсь, въ кругу тѣсной семейной жизни, подъ вліяніемъ заботы и любви къ дѣтямъ образуется та религіозная привязанность и та любовь къ ближнему отдѣльныхъ членовъ, изъ которой произрастаютъ впослѣдствіи тысячи нравственныхъ чувствъ и благожелательныхъ поступковъ; здѣсь полагается первое основаніе для того глубокаго религіознаго благочестія и возбуждается первое дѣтское разумѣніе того возвышеннаго страха въ любви и того боязливаго религіознаго уваженія и зависимости, которыя мы столь естественнымъ образомъ ощущаемъ въ отношеніи къ

разумному старику, къ отцу и къ общему выдающемуся высокому покровителю того кружка, въ которомъ мы находимъ себя какъ бы въ установленномъ государствѣ. Такъ возбуждаются тѣ чувства, которыя мы всасываемъ въ себя, такъ сказать, съ молокомъ матери въ самомъ тѣсномъ кругу, а вмѣстѣ и болѣе глубокое уразумѣніе того уваженія, которое мы, наконецъ, какъ люди, привыкли питать къ патріарху, родоначальнику, герою и даже къ князю и государю. Однимъ словомъ,—тѣсная семейная жизнь съ ея глубоконравственными отношеніями и воспитательными взаимодѣйствіями есть первоначальный родникъ и неисчерпываемый источникъ тѣхъ глубочайшихъ ощущеній, на основаніи которыхъ единственно только и возрастаетъ разумѣніе и сила всякой истинной религіи. Отнимите у дитяти понятіе о родительской любви,—говоритъ *Каспари*,—уничтожьте въ немъ всякую прирожденную любовь къ ближнему, умертвите въ немъ всѣ тѣ чувства, которыя сцѣпляютъ его съ тѣснымъ или широкимъ кружкомъ человѣческаго общежитія вообще,—и мы увидимъ не только быстро исчезнувшимъ всякое дѣйствительное благочестіе, но и уничтоженіе всѣхъ глубокихъ ощущеній, изъ которыхъ религія всасываетъ свое питаніе. Здѣсь въ лонѣ только тѣснѣйшаго общенія ближнихъ, возбуждается и истинная любовь къ ближнему, здѣсь только раждается и тотъ страхъ въ любви предъ авторитетомъ и величіемъ старшихъ, который какъ любовь къ отцу и любовь къ старшимъ мы привыкли переносить на Высочайшее существо. Что была бы за жизнь безъ любви, что была бы за любовь безъ ближнихъ? Но какое естественное общеніе ближнихъ было бы мыслимо безъ временнаго различія ступеней возраста, котораго вслѣдствіе богатаго опыта требуетъ для себя воспитывающій авторитетъ, а вмѣстѣ съ нимъ въ отношеніи къ юношамъ первая естественная ступень величія,—того нравственнаго величія, которое внушаетъ намъ справедливую зависимость, страхъ, уваженіе и благоговѣніе? Такимъ образомъ,—заключаетъ *Каспари*,—мы видимъ, что въ обществѣ ближнихъ и въ семействѣ намъ даны уже всѣ корни, изъ которыхъ возрастаетъ религіозный страхъ въ любви, а вмѣстѣ съ нимъ и чувство къ

возвышенному. Какъ въ семейной жизни животныхъ уже могли возрастать слѣды зародыша религіознаго развитія, такъ у людей отсюда же проистекаетъ полнота всей религіи.

И такъ, по мнѣнію *Каспари*, сущность первобытной религіи состояла въ почитаніи родоначальниковъ, вожаковъ племени, героевъ, царей. Характеристично въ психологическомъ отношеніи, говоритъ онъ, что даже еще и теперь дѣти стараются образовать переходъ къ уразумѣнію возвышеннаго понятія о Богѣ чрезъ реальное представленіе о царѣ или какомъ либо знаменитомъ князѣ. Когда въ моемъ присутствіи одной маленькой пятилѣтней дѣвочкѣ русской національности и происхожденія (воспитанной въ Германіи, при чемъ родители ея не приписывали особеннаго значенія ея религіозному образованію) былъ предложенъ серьезно вопросъ: кто и гдѣ благой Богъ,—она отвѣчала съ увѣренностію: „прусскій король“. По поводу этого комическаго факта мнѣ разсказывали, что въ Россіи, среди крестьянскихъ дѣтей, вовсе не рѣдкость, что они первоначально въ своемъ представленіи совершенно не уясняютъ себѣ различія между Богомъ и царемъ. Что касается собственно степени и характера возвышенности, которую мы должны образовать, чтобы достигнуть точнаго представленія о „чисто невидимомъ Божествѣ“ (представленіе, до котораго еще не достигли многіе изъ естественныхъ народовъ), то само собою понятно, что только въ болѣе позднее время высокодаровитымъ народамъ удается составить понятіе о Богѣ въ этой формѣ. Еще и теперь трудно бываетъ дѣтямъ образовать представленіе о чисто невидимомъ, возвышенномъ существѣ. Я самъ припоминаю изъ своего ранняго дѣтства, говоритъ *Каспари*, что я только тогда достигъ (?) настоящаго пониманія высшаго, невидимаго, божественнаго Существа, когда въ отвѣтъ на мои дѣтскіе вопросы объ этомъ мнѣ разъяснили,—что благой Богъ не живетъ ни на землѣ, ни въ землѣ, ни подъ землею, но что Онъ имѣетъ свое мѣстопребываніе на безконечно отдаленной звѣздѣ. Такимъ образомъ только понятіе „неизмѣримой дали“, насколько возможно, освободило меня отъ всѣхъ видимыхъ аттрибутовъ божественной личности. Первобытный человѣкъ, не предчувствовавшій о дали въ этой неизмѣримо-

сти и ничего не мыслившій за предѣлами ближайшаго круга отношеній и даже вначалѣ старавшійся втянуть отдаленное въ этотъ тѣсный кругъ ради его лучшаго уразумѣнія, не могъ поэтому установить для себя такого перехода къ усвоенію и не достигалъ настоящаго понятія о возвышенномъ невидимомъ Богѣ въ нашемъ смыслѣ.

Мало того, первобытный человѣкъ не имѣлъ совершенно никакого понятія какъ о безтѣлесности, такъ и о духѣ и о душѣ. Онъ не имѣлъ яснаго представленія даже о смерти. Онъ не различалъ мертваго отъ спящаго или покоющагося. Спящій живетъ еще; первобытный человѣкъ довольно часто видѣлъ погруженными въ состояніе сна животныхъ и товарищей; онъ самъ зналъ о немъ изъ собственнаго опыта; не чудо поэтому, что, видя явленіе смерти, онъ вспоминалъ только образъ спящаго. Въ то время какъ для первобытнаго человѣка въ ежедневномъ опытѣ бодрствованіе перемѣшивалось со сномъ, и въ то время какъ онъ привыкъ видѣть оба эти состоянія всегда слѣдующими одно за другимъ,—вначалѣ онъ еще не былъ въ состояніи отрѣшиться отъ этой послѣдовательности при подобныхъ явленіяхъ и образъ его представленія въ виду мертваго необходимо былъ связанъ съ образомъ спящаго, и чрезъ это онъ не могъ вполнѣ освободиться отъ своего предразсудка. На этомъ основаніи развился культъ почитанія труповъ и животныхъ. Первобытные люди, не различая смерти отъ сна, продолжали почитать также и своихъ умершихъ родоначальниковъ или героевъ, признавая ихъ только спящими или покоющимися. Въ это время уже начался такъ называемый каменный періодъ въ исторіи человѣчества. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, говоритъ *Каспари*, когда мы замѣчаемъ, что уже въ доисторическое время, когда кругъ представленія человѣка обнималъ только незначительный горизонтъ и взоръ человѣка еще не направлялся осмысленно на звѣзды, а его духъ еще не познавалъ ничего божественнаго въ мертвой природѣ, онъ тѣмъ не менѣе уже изъ религіозной любви къ ближнему приготовлялъ для своихъ мертвецовъ, чтобы сохранить ихъ, пещеры въ землѣ и гробы въ камняхъ, въ которые онъ пряталъ ихъ отъ враждебныхъ животныхъ,

чтобы они, защищаемые и сохраняемые, могли снова пробудиться къ жизни послѣ долгаго сна. Имъ ставили туда пищу и питье (начало жертвеннаго культа) для того, чтобы они не оставались безпомощными, какъ только снова откроютъ глаза. Мало того, первобытный человѣкъ думалъ, что вмѣстѣ съ могилою усопшему нужно давать даже оружіе для защиты и другіе предметы. Только въ гораздо позднѣйшее время, когда стали развиваться способности воспоминанія и наблюденія, люди начали замѣчать гибель труповъ отъ гніенія и разрушенія. Отсюда явилось стремленіе бальзамировать чтимыхъ умершихъ (царей и полководцевъ) и хоронить ихъ въ каменныхъ ракахъ для предохраненія отъ разрушительнаго дѣйствія воздуха и сырости. Такъ какъ часто случалось, что тѣла умершихъ были пожираемы, животными, то отсюда произошла вѣра, что въ тѣло животныхъ перешли и силы съѣденнаго человѣка. Дикари, презиравшіе прежде хищныхъ животныхъ за ихъ враждебность къ себѣ, теперь начинаютъ почитать ихъ, какъ носителей высшихъ существъ: животныя такимъ образомъ вошли въ религіозный кругъ человѣческихъ представленій. Такъ произошла впослѣдствіи вѣра и въ переселеніе душъ. Мысль о томъ, что, съѣдая человѣка, обладающаго необычайными силами, можно завладѣть послѣдними и достигнуть величія, породила столь широко распространенный у древнихъ дикарей каннибализмъ и людоѣдство.

Весьма важное значеніе въ исторіи человѣчества, по словамъ *Каспари*, имѣло *изобрѣтеніе* огня: оно наиболѣе содѣйствовало возвышенію человѣка надъ животными. Изобрѣтателями огня были, конечно, каменотесы, приготовлявшіе строительный матеріалъ еще въ каменный вѣкъ. Каменотесами первоначально были только *хромые* и *калѣки*, которые, по неволѣ, не могли принимать участія въ охотѣ и хищничествахъ, а сидѣли дома, и чтобы не пользоваться даровымъ питаніемъ, разбивали камни и терли ихъ одинъ о другой для того, чтобы поверхность ихъ сдѣлать гладкою. Показывавшіеся при этомъ искры огня подали каменотесамъ мысль производить огонь искусственно. Конечно, зажиганіе огня первоначально было очень труднымъ искусствомъ, которое облегчилось только

мало-по малу чрезъ то, что впослѣдствіи изобрѣтателямъ удалось найти лучшіе и болѣе легкіе методы тренія и болѣе соотвѣтствующіе матеріалы; благодаря такому облегченію стало возможнымъ въ высокой мѣрѣ и подражаніе. Таинственное искусство возжиганія огня состояло не только въ ловкости тренія, но и въ умѣніи выбирать годные для этого породы дерева и камня. Это спеціальное значеніе, изъ какого именно матеріала и въ какое именно время можно добывать огонь, до его всеобщаго распространенія, какъ и всѣ специфическія знанія, заключало въ себѣ нѣчто таинственное и доступное только посвященнымъ. Для первобытнаго человѣка вызываніе огня, этого страшнаго элемента, долго оставалось явленіемъ таинственнымъ. Этотъ страхъ былъ причиною того, что изобрѣтеніе огня не нашло для себя сразу быстраго распространенія между первобытными племенами, которыя не могли безъ ужаса смотрѣть и на тѣхъ немногихъ лицъ, которыя изъ камня или дерева умѣли извлекать огонь.

Такъ какъ, по мнѣнію *Каспари*, развитіе религіи первоначально шло рука объ руку съ успѣхами культуры, то изобрѣтеніе огня имѣло сильное вліяніе и на измѣненіе религіознаго воззрѣнія первобытныхъ людей. Оно породило прежде всего вѣру въ маговъ, волшебниковъ, кудесниковъ и шамановъ, этихъ примитивнѣйшихъ мудрецовъ міра, этихъ древнѣйшихъ естествоиспытателей и даровитѣйшихъ изобрѣтателей. Первоначальный страхъ къ нимъ у дикарей мало-по-малу смѣшался съ чувствами уваженія и благоговѣнія, такъ какъ изобрѣтеніе огня скоро оказалось полезнымъ и благотворнымъ, ибо изобрѣтатели съумѣли воспользоваться теплотою огня въ соединеніи съ другими средствами для *исцѣленія* болѣзней. Вслѣдствіе этого въ глазахъ дикарей они достигаютъ уже и нравственнаго величія, являются „*святыми*“, достойными особеннаго почитанія. Явилась почва для образованія сословія жрецовъ, пророковъ и прорицателей первобытнаго времени.

Этого мало. Изобрѣтеніе огня, по мнѣнію *Каспари*, создало новый религіозный культъ—почитаніе змѣи. Дикари не могли не замѣтить, что пламя огня, развѣваемаго вѣтромъ, больше всего напоминаетъ изъ животнаго міра вьющуюся и шипящую

змѣю, а потому и неудивительно, что дикари, признававшіе первоначально огонь, безъ всякаго сомнѣнія, живымъ существомъ, стали поклоняться змѣямъ, огневиднымъ ящерицамъ и змѣеголовымъ драконамъ, о которыхъ намъ такъ часто говорятъ преданія изъ этого времени. Наконецъ, огнепоклонники и змѣепочитатели подготовили почву и для новой ступени религіознаго развитія—*фетишизма* въ обширномъ смыслѣ. Такъ какъ и первобытные дикари не могли не замѣтить, что огонь исходитъ изъ камня и дерева, а вода обладаетъ силою даже погашать и огонь, то было только естественно, когда эти вещи: камень, дерево, огонь, вода и другіе предметы скоро стали предметами религіознаго почитанія; а отсюда уже легко было перейти и къ поклоненію небеснымъ свѣтиламъ, сходство которыхъ съ огнемъ, по ихъ блеску и теплотѣ, не трудно было замѣтить и дикарямъ. Микрокосмъ уступаетъ теперь мѣсто макрокосму. Изобрѣтеніе огня и соединенные съ нимъ религіозные обряды дали человѣчеству эмпирическій поводъ къ развитію болѣе глубокаго и продолжительнаго интереса къ свѣтящимся явленіямъ на небѣ; а это обстоятельство послужило поводомъ съ одной стороны къ почитанію небесныхъ птицъ, а съ другой стороны къ занятію земледѣліемъ и скотоводствомъ.

Только къ эпохѣ изобрѣтенія огня *Каспари* относитъ образованіе понятія о рожденіи, смерти и душѣ. Появленіе огня отъ тренія дало будто бы поводъ дикарямъ составить себѣ понятіе о рожденіи, а уничтоженіе предметовъ посредствомъ огня—о смерти. Изобрѣтеніе же огня подготовило почву и для составленія понятія о душѣ. Существеннымъ признакомъ понятія о душѣ, говоритъ *Каспари* является ея безтѣлесное и совершенное отдѣленіе отъ тѣла. Какъ дымъ отдѣлялся отъ пламени, чтобы подняться вверхъ въ надземное небо, или быть занесеннымъ отъ вѣтра туда, гдѣ солнце всходило или заходило, однимъ словомъ по ту сторону видимаго міра, такъ также и безтѣлесная душа,—она отдѣляется отъ тѣла, и какъ дымъ при свѣтѣ солнца бросалъ темную тѣнь, такъ и дымъ и теплая пневма души для первобытныхъ народовъ были въ этомъ смыслѣ нѣчто тѣневое, а сама душа пылающимъ огнемъ и дымящимся воздушнымъ паромъ; болѣзни были признаны

запятнаніемъ, затемненіемъ и осквернеіемъ свѣтлаго огня души въ тѣлѣ; отсюда произошло сожиганіе труповъ, культъ кровавыхъ жертвъ и жертвъ человѣческихъ. Чрезъ сожиганіе трупа человѣку открывался—де наилучшій и легчайшій путь на небо. Вмѣстѣ съ душами умершихъ переселялись на небо и всѣ предметы религіознаго почитанія; возникло чувство зависимости отъ силъ природы; свѣтила небесныя, какъ магическіе огни, теперь превратились уже въ могущественныхъ боговъ; человѣчество достигло той ступени религіознаго развитія, которую принято называть *идолятріею* или *политеизмомъ*, при чемъ всѣ религіозныя представленія получаютъ характеръ грубаго *антропоморфизма*. Изъ политеизма, при постепенномъ расширеніи умственнаго кругозора и сокращеніи количества боговъ, мало по малу религіозное сознаніе достигаетъ, наконецъ, до той формы своего выраженія, которую принято называть *монотеизмомъ*.

Таковъ—въ краткомъ изложеніи—взглядъ *Каспари* [1]) на религію, ея сущность и происхожденіе. Намъ остается теперь высказать свое сужденіе о достоинствахъ и недостаткахъ этого взгляда. Къ сожалѣнію, мы должны сказать, что намъ немного прійдется отмѣчать достоинствъ въ обширномъ двухтомномъ сочиненіи Каспари и несравненно больше мы вынуждены будемъ говорить о его недостаткахъ.

Къ достоинству труда *Каспари* слѣдовало бы отнести чрезвычайное обиліе этнографическаго матеріала въ смыслѣ собранія свѣдѣній объ обычаяхъ, нравахъ, воззрѣніяхъ, вѣрованіяхъ и преданіяхъ различныхъ дикихъ племенъ нашего времени; но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что въ этомъ отношеніи трудъ *Каспари* былъ почти совершенно механическимъ: весь въ изобиліи приводимый имъ матеріалъ заимствованъ изъ сочиненій *Дарвина*, *Бастіана*, *Тэйлора и Леббока*. *Каспари* принадлежитъ только общій выводъ изъ этого матеріала, т. е., его взглядъ на религію, ея сущность и происхожденіе. Но этотъ взглядъ, къ сожалѣнію, заключаетъ

[1]) Каспари изложилъ свое ученіе о религіи, ея сущности и происхожденіи въ сочиненіи „Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens. 2 Bde. Leipzig. 1873.

въ себѣ, какъ увидимъ ниже, только одни недостатки и никакихъ положительныхъ достоинствъ.

Недостатки ученія *Каспари* о религіи, ея сущности и происхожденіи состоятъ, съ одной стороны, въ отсутствіи оригинальности, а съ другой—въ тенденціозности и явномъ искаженіи прямого смысла фактовъ.

По мнѣнію *Каспари*, первоначальною формою религіи было будто бы почитаніе племеннаго вождя, патріарха, героя, царя. Но мы видѣли, что *такъ точно* училъ уже *Эвгемеръ* въ глубокой древности. Что же въ такомъ случаѣ новаго сказалъ *Каспари*?—Совершенно ничего, онъ повторилъ лишь то, что давнымъ давно всѣми мыслящими людьми признано какъ одна изъ неудачныхъ попытокъ разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Излагая эвгемеризмъ, мы уже имѣли случай указать и на его недостатки; а потому здѣсь мы считаемъ ненужнымъ повторять сказаннаго. Мы отмѣчаемъ здѣсь лишь фактъ, доказывающій вѣрность нашего утвержденія, что *Каспари* въ своемъ ученіи о происхожденіи религіи не оригиналенъ и что онъ не сказалъ ничего новаго, что бы содѣйствовало разрѣшенію этого вопроса. А между тѣмъ мнѣніе *Каспари* о томъ, что первымъ предметомъ религіознаго почитанія были будто бы выдающіеся люди въ семьѣ или государствѣ, составляетъ самую сущность, коренное основаніе всѣхъ его дальнѣйшихъ разсужденій о религіи. Ясно, что съ паденіемъ основанія неминуемо падаетъ и все эфемерное зданіе, построенное *Каспари*, ибо всѣ другія его мнѣнія суть только выводы изъ указаннаго основанія и притомъ—выводы, имѣющіе только второстепенное значеніе въ разрѣшеніи вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

Свое ученіе о сущности и происхожденіи религіи *Каспари* причисляетъ къ эволюціоннымъ гипотезамъ. Такое поведеніе *Каспари* намъ кажется просто недоразумѣніемъ. По крайней мѣрѣ мы совершенно отказываемся понять, что общаго между эволюціонизмомъ и выше изложеннымъ ученіемъ *Каспари* о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Эволюціонизмъ предполагаетъ непремѣнно процессъ постепеннаго развитія одного явленія изъ другого, но—не рядомъ съ другимъ. По

мнѣнію эволюціонистовъ, человѣкъ, напр., произошелъ отъ обезьяны; вѣрно ли это мнѣніе или невѣрно, мы этого вопроса касаться здѣсь не будемъ; но мнѣніе эволюціонистовъ таково: сначала были обезьяны, выродившіяся изъ какихъ то предшествовавшихъ видовъ животнаго царства, а изъ нихъ уже выродился или развился человѣкъ, такъ что у послѣдняго осталось только сходство извѣстныхъ явленій съ таковыми же явленіями въ жизни животныхъ, но не тожество ихъ, развитіе шло постепенно, но не параллельно. Если бы *Каспари* хотѣлъ оставаться вѣрнымъ ученію эволюціонистовъ, то онъ долженъ былъ бы примѣнить этотъ принципъ и къ разрѣшенію вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Но ничего такого *Каспари* не дѣлаетъ. По его мнѣнію, религіозныя представленія людей до-историческаго времени развились *не постепенно* изъ жизни животныхъ, а лишь *параллельно* съ нею. *Каспари* постоянно старается показать своему читателю, что у человѣка процессъ образованія религіозныхъ представленій совершался *точно такъ же*, какъ и у животныхъ, при чемъ человѣкъ отъ начала и до конца остается у него *человѣкомъ*, хотя и живетъ будто бы внутреннею жизнію животныхъ, и *Каспари* нигдѣ не даетъ понять читателю, чтобы человѣкъ былъ когда либо обезьяною и только постепенно выродился или развился изъ нея въ человѣка. Такую параллель въ развитіи религіозныхъ представленій человѣка и животныхъ *Каспари* ведетъ чрезъ весьма продолжительные періоды времени: человѣкъ у него идетъ рука объ руку съ животнымъ до самаго періода изобрѣтенія огня. Но за то здѣсь *Каспари* рѣшительно оставляетъ животныхъ, которыя почему-то оказались неспособными повиноваться закону эволюціонистовъ о безконечности постепеннаго развитія, и уже все время занимается только однимъ человѣкомъ и указаніемъ на дальнѣйшее развитіе религіозныхъ представленій его. Если бы *Каспари* былъ дѣйствительно послѣдовательнымъ эволюціонистомъ, онъ долженъ былъ бы поступить не такъ. Онъ долженъ былъ бы сначала имѣть дѣло только съ однимъ животнымъ царствомъ и знакомить читателя своего лишь съ тѣмъ, какъ развивались „религіозныя“ представленія у животныхъ; а затѣмъ уже съ

того пункта, гдѣ животное превратилось, по его мнѣнію, въ человѣка, онъ долженъ былъ бы продолжать свое изслѣдованіе только относительно процесса развитія религіознаго сознанія человѣка. Такимъ образомъ, слѣдуя методу *Каспари*, читатель долженъ былъ бы выработать себѣ слѣдующее представленіе: животныя имѣли предметомъ религіознаго почитанія своихъ племенныхъ вождей, патріарховъ, героевъ, царей, а со времени изобрѣтенія огня, которое, по словамъ *Каспари*, „создало человѣка“, т. е., изъ животнаго дало возможность развиться человѣку въ собственномъ смыслѣ, человѣкъ превратилъ прежнихъ патріарховъ и царей, какъ предметы религіознаго почитанія, въ шамановъ, кудесниковъ, маговъ, чѣмъ и обозначилось новое состояніе его, совершенно отличное отъ прежняго, чисто животнаго. Но *Каспари* въ дѣйствительности поступилъ логически—непослѣдовательно, отказавъ предъ эпохою изобрѣтенія огня животнымъ въ возможности дальнѣйшаго *постепеннаго* развитія въ религіозномъ отношеніи. Намъ кажется даже нелѣпымъ и неразумнымъ—доказывать легкомысленность и фантастичность утвержденія *Каспари*, будтобы животныя имѣютъ религію и предметомъ религіознаго почитанія признаютъ своихъ родоначальниковъ, героевъ и царей; вѣдь *Каспари* предложилъ намъ не басню, написанную имъ въ минуты поэтическаго вдохновенія, а научное изслѣдованіе, имѣющее цѣлію разрѣшеніе одного изъ важнѣйшихъ вопросовъ! Но мы не можемъ обойти молчаніемъ одного вопроса: почему *Каспари* вообще нашелъ нужнымъ въ извѣстномъ пунктѣ отказать животнымъ въ возможности постепеннаго развитія въ религіозномъ отношеніи?

Несомнѣнно, здѣсь *Каспари* пожертвовалъ принципомъ эволюціонизма, чтобы не стать въ *рѣшительное* противорѣчіе съ требованіемъ здраваго смысла и свидѣтельствами всѣмъ доступнаго опыта. Дѣло въ томъ, что изъ инстинкта животныхъ въ какомъ бы смыслѣ мы его ни понимали, совсѣмъ нельзя исходить въ разрѣшеніи вопроса о происхожденіи религіи. Эволюціонисты [1]) любятъ разсказывать своимъ читателямъ

1) Кромѣ Каспари мы можемъ назвать здѣсь еще *Спенсера, Зейделя, Тиле, Липперта* и др.

очень много басенъ и анекдотовъ изъ области мнимо-душевной жизни животныхъ, которымъ часто приписываютъ такія качества, такія способности и добродѣтели, какія не всегда въ равной степени можно встрѣтить и у людей. Принимая за истину эти басни и анекдоты, конечно, безъ труда можно доказывать, что животныя имѣютъ религію и божествами признаютъ своихъ „царей", „героевъ", родоначальниковъ и вожаковъ. Не обращая вниманія на эти анекдоты и басни мы можемъ признать только, что у животныхъ есть инстинктивныя дѣйствія, напоминающія о человѣческой привязанности родителей къ дѣтямъ, дѣтей къ родителямъ и мужей къ женамъ. Послѣднія имѣютъ чисто физіологическій характеръ и вытекаютъ изъ полового влеченія; первыя сводятся къ слѣпому инстинкту самосохраненія и сохраненія рода; а всѣ вообще носятъ грубо эгоистическій характеръ, а потому рѣшительно не имѣютъ ничего общаго съ тѣми началами, на которыхъ развивается религіозная жизнь человѣка. Нужно имѣть слишкомъ много отваги и презрѣнія къ дѣйствительности, нужно слишкомъ увлечься односторонними принципами эволюціонизма, чтобы эти инстинктивныя проявленія у животныхъ отожествлять съ чувствами человѣческими. Какъ инстинктивныя только дѣйствія, они не способны къ постоянному и постепенному развитію. Они вызываются инстинктомъ и прекращаются, какъ только удовлетворены инстинктивныя потребности,—никакого дальнѣйшаго движенія, въ смыслѣ, напр., развитія религіозной жизни, они обусловливать не могутъ Такъ, самка животныхъ слѣпо привязана къ своимъ дѣтенышамъ, пока ихъ выкормитъ, но когда для ихъ дальнѣйшей физіологической жизни она оказывается не нужною, т. е., когда инстинктъ сохраненія рода удовлетворенъ и дѣтеныши вскормлены, ея „родительская любовь" прекращается навсегда: мать и дѣти становятся чужими и очень часто, по требованію другого инстинкта—самосохраненія, вступаютъ во враждебныя отношенія между собою. На жизни собакъ каждый имѣетъ возможность провѣрить истину сказаннаго нами. Дѣтеныши слѣпо „привязаны" къ своей матери по инстинкту самосохраненія; но эта инстинктивная „привязанность" ихъ продол-

жается лишь до тѣхъ поръ, пока имъ мать нужна, т. е. до вскормленія ихъ; послѣ же этого дѣтеныши становятся къ своей матери въ такія же точно отношенія, въ какихъ они находятся вообще ко всѣмъ животнымъ своей природы. Между нѣкоторыми животными есть инстинктивное влеченіе къ общности, къ совмѣстной жизни (у муравьевъ, пчелъ и т. п.). Но кто станетъ находить здѣсь начало или развитія *государственной* жизни? Здѣсь дѣйствуетъ только одинъ слѣпой инстинктъ, а потому общность эта неподвижна: какою она была по сотвореніи міра, такова она теперь, такою она и останется навсегда. Послѣ сказаннаго ясно, что если инстинктивныя дѣйствія животныхъ сами по себѣ неспособны къ постоянно продолжающемуся развитію, то тѣмъ болѣе они не способны быть началами развитія чуждой имъ религіозной жизни. И *Каспари* сдѣлалъ непростительную для ученаго ошибку, допустивъ у животныхъ возможность развитія *религіознаго сознанія* до эпохи изобрѣтенія огня: что̀ не начинается, то не можетъ и развиваться; а у животныхъ нѣтъ и малѣйшихъ признаковъ того, что считаютъ проявленіемъ религіознаго сознанія. Это признаютъ люди даже матеріалистическаго направленія. *Фейербахъ* можетъ быть названъ родоначальникомъ новѣйшаго германскаго матеріализма: *Бюхнеръ*, *Фогтъ* и *Молешотъ*—его ученики; но *Фейербахъ* въ первыхъ строкахъ своего сочиненія „Сущность христіанства“ прямо и открыто объявляетъ свое убѣжденіе, что религія есть принадлежность только одного человѣка, что она составляетъ существенное различіе между человѣкомъ и животнымъ и что такъ называемая животная религія—религія слоновъ—есть пустая басня, вымыслъ праздной фантазіи.

Стараясь доказать, что источникомъ развитія религіознаго сознанія человѣка нужно признать инстинктъ животныхъ, *Каспари*, очевидно, слѣдуетъ по стопамъ *Дарвина*, на котораго онъ часто и ссылается въ обоихъ томахъ своего сочиненія. Дѣйствительно, въ числѣ многихъ другихъ односторонникъ писателей *Дарвинъ* смотритъ на религію, какъ на явленіе, развившееся изъ способностей общихъ у человѣка съ живот-

ными. Такъ онъ говоритъ [1]): Вѣра въ Бога часто была выставляема не только какъ величайшее, но и какъ полнѣйшее изъ всѣхъ различій между человѣкомъ и низшими животными. Впрочемъ, какъ мы видѣли, нельзя утверждать, что эта вѣра у человѣка прирождена или инстинктивна". А въ другомъ мѣстѣ [2]) онъ приводитъ много примѣровъ, которыми старается доказать, что животнымъ не чужды ни религіозныя, ни моральныя чувства. Однако даже *Каспари* утверждаетъ, что приведенными примѣрами *Дервину* не удалось убѣдить противниковъ, потому что онъ принялъ за религіозныя и моральныя чувства то, что составляетъ только переходъ къ нимъ. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія „О происхожденіи человѣка" [3]) *Дарвинъ*, доказывая, что животныя имѣютъ для религіознаго развитія такія же способности, какъ и человѣкъ, старается разрѣшить и вопросъ, выше возбужденный нами по поводу разсужденія *Каспари*: почему ни у одного животнаго на основаніи этихъ способностей не развилось религіозное сознаніе въ такой мѣрѣ, какъ у человѣка? Именно онъ говоритъ: „никакое существо не могло испытать такого сложнаго чувства, какъ религіозное, пока оно не поднялось до довольно значительной высоты въ умственномъ и нравственномъ развитіи". Но этимъ *Дарвинъ*, очевидно, уничтожаетъ всякій смыслъ и значеніе эволюціонной гипотезы, и *Каспари* плохую опору находитъ у него для своихъ выводовъ. „При такомъ рѣшеніи вопроса,—совершенно справедливо замѣчаетъ *Рождественскій* [4]), очевидно, религію уже невозможно выводить изъ какихъ бы то ни было свойствъ, общихъ человѣку и животнымъ. Если бы происхожденіе религіозныхъ представленій у людей зависѣло только отъ большаго развитія въ нихъ тѣхъ самыхъ способностей, какими обладаютъ и животныя, то у послѣднихъ мы находили бы (по крейней мѣрѣ, у болѣе смышленныхъ) хотя нѣкоторое отдаленное сходство съ религіознымъ чувствомъ. Однако же ничего подобнаго мы не видимъ у нихъ.

---

[1]) О происхожденіи человѣка II, стр. 347; у Каспари т. I. стр. 324

[2]) Въ III главѣ; у Каспари I, стр. 269.

[3]) По рус. перев. 1874. Т. I. изд. 2-е, стр. 46.

[4]) Христ. Апол. 1893. Т. I. стр. 190.

Дарвинъ находитъ кажущееся сходство съ религіознымъ чувствомъ въ привязанности собаки къ своему хозяину, въ ея горячей любви къ нему, соединенной съ полной покорностью, съ нѣкоторою боязнію и, можетъ быть, еще съ другими чувствами. „Собака, говоритъ онъ, возвращающаяся къ хозяину послѣ долгой разлуки, и обезьяна при видѣ любимаго сторожа держатъ себя совершенно иначе, чѣмъ при встрѣчѣ съ своими товарищами. Въ послѣднемъ случаѣ радость у нихъ не такъ сильна и чувство равенства выражается въ каждомъ ихъ дѣйствіи". Другіе изъ дарвинистовъ прямо утверждаютъ даже, что собака смотритъ на хозяина, какъ на Бога [1]). Но несостоятельность этой странной мысли такъ очевидна, что почти не нуждается въ серьезномъ опроверженіи. Въ самыхъ даже низшихъ формахъ религіи, какъ, наприм., фетишизмѣ, высказываются слѣды болѣе высшихъ проявленій, чѣмъ простая привязанность къ видимому существу и покорность предъ нимъ. Въ религіи человѣкъ преклоняется предъ невидимымъ, вышечувственнымъ. Это одинъ изъ ея самыхъ существенныхъ психическихъ элементовъ, котораго вовсе не высказывается въ привязанности собаки къ своему хозяину или обезьяны къ своему сторожу. Вѣрованія въ невидимыя явленія и вліянія духовъ, какъ признаетъ самъ Дарвинъ, распространены почти у всѣхъ менѣе цивилизованныхъ расъ (стр. 46); животныя же вовсе не имѣютъ понятія о невидимомъ духѣ. Слѣдовательно, не можетъ быть никакой рѣчи о существованіи у нихъ чего-нибудь сходнаго съ религіею".

Каспари такъ же, какъ и *Дарвинъ*, находитъ у собаки элементъ религіозности, заключающійся въ томъ чувствѣ зависимости отъ человѣка, которое вызывается у нея именно дрессировкою. Допустимъ, что такое чувство, достигаемое продолжительною дрессировкою и суровыми мѣрами, внушающими безотчетный страхъ дрессируемому, есть у нѣкоторыхъ животныхъ. Но развѣ это чувство можетъ быть названо религіознымъ элементомъ? Правда, есть мыслители, которые, во главѣ со *Шлейермахеромъ*, сущность религіи ошибочно пола-

[1]) *Braubach*—„Religion—Moral der Darwinischen Artlehre". 1869 p. 53.

гаютъ въ чувствѣ зависимости. Но 1) одно только чувство зависимости (какъ показано будетъ нами подробно въ своемъ мѣстѣ) само по себѣ сущности религіи не составляетъ; оно есть только одинъ изъ многихъ моментовъ въ состояніи религіознаго сознанія, не имѣющій никакого преимущества предъ другими моментами, такъ какъ онъ выражаетъ только одну сторону въ отношеніи человѣка къ Богу, творенія къ Творцу; 2) чувство религіозной зависимости у человѣка отъ Бога есть результатъ абстракціи, логическаго мышленія, требованіе закона причинности; а потому оно всегда является разумнымъ и осмысленнымъ; у животнаго чувство зависимости отъ человѣка есть непосредственное состояніе, вызванное слѣпымъ инстинктомъ самосохраненія, а потому оно и не имѣетъ ничего общаго (кромѣ формы) съ религіознымъ чувствомъ зависимости человѣка отъ Бога по самому бытію перваго; животное никогда не можетъ возвыситься до абстракціи, т. е., до сужденія объ общихъ отношеніяхъ, а потому оно никогда не можетъ смотрѣть ни на своего родоначальника, ни на человѣка, какъ на Бога; 3) самъ *Каспари* утверждаетъ, что чувство зависимости по отношенію къ человѣку имѣютъ не всѣ животныя, а только одни дрессированныя; слѣдовательно, это чувство, по недоразумѣнію или по преднамѣренному подмѣну понятій, называемое чувствомъ зависимости, у животныхъ есть только нѣчто случайное, механическое, навязанное отвнѣ, а не присущее самой природѣ животныхъ. Наконецъ, намъ извѣстно, какими существенными признаками характеризуется религія. Если бы для животныхъ возможна была религія хотя въ незначительной степени, то наши усердные естествоиспытатели, а въ особенности опирающіеся на нихъ матеріалисты и эволюціонисты уже давно открыли бы слѣды ея или ея признаки. Но еще никто не осмѣливался утверждать, чтобы у животныхъ были найдены слѣды религіознаго культа, вѣры въ бытіе сверхчувственнаго, заботы о мертвыхъ, предчувствія своего собственнаго бытія послѣ смерти, выраженія ихъ стремленія къ соединенію съ абсолютнымъ, безконечнымъ. Ясно, что животныя не только не имѣютъ религіи, но даже и способности къ ней. Все, что гово-

ритъ *Каспари* о религіозности животныхъ, есть только результатъ необузданности его фантазіи [1]).

Когда *Каспари* говоритъ о привязанности, благодарности и любви, какъ объ основныхъ началахъ религіозности, то этимъ онъ показываетъ, что сущность религіи онъ полагаетъ въ нравственномъ поведеніи человѣка, т. е., религію онъ смѣшиваетъ съ нравственностію. Такое невѣрное пониманіе религіи встрѣчается уже у родоначальниковъ европейскаго матеріализма—*Гоббеса*, затѣмъ у англійскихъ деистовъ, французскихъ энциклопедистовъ и германскихъ раціоналистовъ. Но особенно усиленно защищалъ такое пониманіе религіи извѣстный представитель критической философіи XIX-го вѣка *Эм. Кантъ*. Такимъ образомъ и здѣсь мы должны отмѣтить отсутствіе у *Каспари* самостоятельности и оригинальности. Что же касается невѣрности и односторонности этого пониманія, то объ этомъ мы будемъ говорить подробно, когда будемъ излагать ученіе о религіи и ея сущности, предложенное самимъ *Кантомъ*.

Не лишнимъ считаемъ сказать здѣсь еще нѣсколько словъ о тѣхъ странныхъ нелѣпостяхъ, которыя поражаютъ читателя серьезнаго, по-видимому, труда *Каспари*.

Такъ,—*Каспари* утверждаетъ, что первобытный человѣкъ, воздавая долгое время (во весь каменный періодъ, т. е., отъ начала своего существованія и до періода изобрѣтенія огня) религіозное поклоненіе своимъ родоначальникамъ, патріархамъ, героямъ и царямъ, совершенно не обращалъ никакого вниманія ни на небо, ни на солнце, ни на грозу, ни на бури, потому что въ то время онъ еще не занимался земледѣліемъ. Ну, что за нелѣпость? Можетъ ли кто либо повѣрить чтобы у людей были уже цари и чтобы они вели уже государственную жизнь или, какъ выражается самъ *Каспари*, „жили

[1]) *Даль* (Dahl, Nothwendigkeit der Religion, eine letzte Consequenz der darwinistischen Lehre. Heidelberg 1886. стр. 100) также называетъ религію или—вѣрнѣе—способность къ ней—*инстинктомъ*, который однако-же свойственъ только одному человѣку. Подъ инстинктомъ здѣсь разумѣется, очевидно, не то что обыкновенно принято разумѣть подъ этимъ словомъ, но присущая самой духовной природѣ человѣка способность стремиться къ соединенію съ Существомъ всесовершеннымъ и абсолютнымъ. Ясно, что на этотъ разъ съ *Далемъ* можно спорить только о словахъ, а не о самомъ понятіи.

государственно“ (Staatlich)—и никогда не обращали вниманія на то прекрасное явленіе, которое мы наблюдаемъ при восходѣ или заходѣ солнца, не чувствовали солнечныхъ лучей, не дрожали при раскатахъ грома, не приходили въ восторгъ отъ звѣзднаго неба и т. п.? Дитя маленькое, двухъ лѣтъ отъ роду, протягиваетъ къ лунѣ свои ручки и хочетъ схватить ее; звѣзды на небѣ въ лѣтній вечеръ приводятъ его въ восторгъ, такъ что оно начинаетъ надоѣдать взрослымъ своимъ удивленіемъ и распросами; а люди—даже все человѣчество—въ теченіе тысячелѣтій не подняли ни одного раза своихъ очей къ небу и не устремили своего взора въ его неизмѣримую даль только потому, что въ то время они еще не занимались земледѣліемъ! Да и правда ли тому, чтобы люди, имѣвшіе уже своихъ героевъ, своихъ царей, обратившіе ихъ даже въ предметъ своего религіознаго почитанія, не занимались земледѣліемъ? Кто можетъ повѣрить этому?

Въ подтвержденіе своей мысли, что первоначальною формою религіи было почитаніе героевъ и царей, *Каспари*, какъ мы видѣли, указываетъ намъ на одну меленькую пятилѣтнюю *русскую* дѣвочку, которая съ полною увѣренностію называла Богомъ „прусскаго короля“. При этомъ *Каспари* замѣчаетъ, что родители ея не были людьми религіозными и не могли внушить ей никакого понятія о Богѣ. Охотно вѣримъ, что *русскіе* родители, проживавшіе за границею, если только они принадлежали къ русской интеллигенціи *особаго рода*, не могли внушить своему дитяти какого бы то было понятія о Богѣ тѣмъ не менѣе высказанное дѣвочкою представленіе о Богѣ, какъ о царѣ, на этомъ основаніи еще нельзя признать первоначальною формою религіознаго сознанія. *Каспари* слѣдовало бы внимательнѣе осмотрѣть дѣтскую этого семейства: не было ли тамъ близь ребенка какой-либо русской благочестивой женщины—въ родѣ няни или горничной, которая помимо, а быть можетъ, и противъ воли злосчастныхъ родителей, сѣяла въ сердцѣ русскаго ребенка первыя сѣмена вѣры въ Бога и преданности Помазаннику Божію? Въ русскихъ интеллигентныхъ семьяхъ это бываетъ... Тѣмъ не менѣе приведеннаго примѣра еще слишкомъ недостаточто для то чтобы утверждать, что

первоначальною формою религіознаго сознанія всего человѣчества было именно почитаніе родоначальниковъ, патріарховъ, героевъ и царей.

Нельзя не признать слишкомъ фантастичнымъ и легкомысленнымъ увѣреніе *Каспари*, будто бы дикари долгое время, т. е., опять-таки въ теченіе всего каменнаго періода, не имѣли никакого представленія ни о рожденіи, ни о смерти, совершенно не отличали мертвыхъ отъ спящихъ и, почитая мертвецовъ лишь пребывающими въ покоѣ, продолжали воздавать имъ религіозное поклоненіе. Какъ можно повѣрить этому? Что люди издавна находили *сходство* между сномъ и смертію —это вѣрно, но и это сходство или подобіе было вызвано только присущею человѣку вѣрою въ его загробное существованіе. Подъ вліяніемъ этой вѣры, при омраченіи самаго представленія о характерѣ загробной жизни, люди живые и ставили въ могилу рядомъ съ мертвецомъ пищу, питье, даже лошадь, воинскіе доспѣхи и жену, думая, что всѣ эти предметы потребуются погребенному въ загробномъ существованіи. Усматривать же въ этомъ обычаѣ начало религіозной жертвы, какъ это дѣлаетъ *Каспари*, мы не имѣемъ совершенно никакого основанія. Еще менѣе разумно думать, что дикари допускали *тожество* между спящимъ и умершимъ и не полагали никакого различія между сномъ и смертію. Засыпаетъ человѣкъ тихо; умираетъ, большею частію, въ страшныхъ конвульсіяхъ и судорогахъ; спящій продолжаетъ дышать, иногда двигаетъ руками и ногами, переворачивается всѣмъ тѣломъ; мертвый остается бездыханнымъ и неподвижнымъ; тѣло спящаго не представляетъ никакой перемѣны въ своемъ составѣ; тѣло мертваго начинаетъ скоро разлагаться и затѣмъ совершенно истлѣваетъ; во время тлѣнія оно издаетъ невыносимое зловоніе; оставшійся отъ мертваго скелетъ только для человѣка абстрактно мыслящаго сохраняетъ нѣкоторое сходство съ живымъ человѣкомъ. Неужели этихъ чисто эмпирическихъ признаковъ еще недостаточно для того, чтобы въ теченіе тысячелѣтій дикари научались различать спящаго человѣка отъ мертваго? Или во весь каменный вѣкъ у дикарей мертвецы оставались нетлѣнными? Или люди умирали тогда безъ

конвульсій и судорогъ? Эволюціонисты для уясненія явленій въ жизни человѣка любятъ обращаться къ жизни животныхъ; самую религію *Каспари* хочетъ вывести изъ инстинкта животныхъ. Хорошо было бы, если бы онъ обратился къ жизни животныхъ именно въ настоящемъ случаѣ. Животныя дали бы ему урокъ весьма поучительный! Каждому извѣстно, съ какимъ ужасомъ различныя животныя относятся къ трупамъ подобныхъ себѣ; обнюхавъ ихъ сначала, они потомъ быстро отскакиваютъ отъ нихъ и затѣмъ уже болѣе не приближаются къ нимъ. Такъ, по крайней мѣрѣ, относятся къ трупамъ своей породы собаки, лошади, овцы и весь рогатый скотъ. Ясно, что животныя умѣютъ различать мертвыхъ отъ живыхъ и спящихъ, къ которымъ они не питаютъ никакого ужаса. А если такъ, то можно ли повѣрить, чтобы люди, которые, по взгляду эволюціонистовъ, хотя и произошли отъ животныхъ, но всетаки превосходятъ ихъ своими именно интеллектуальными силами, въ теченіе цѣлаго каменнаго вѣка не имѣли никакого понятія о смерти и не могли отличить спящаго человѣка отъ мертваго? Подобныя сказки не всегда безопасно разсказывать даже и дѣтямъ...

Религіозное почитаніе животныхъ, по объясненію *Каспари*, произошло будто бы отъ того, что хищные звѣри пожирали трупы боготворимыхъ людей, чрезъ что, по мнѣнію дикарей, они воспринимали въ себя и особенныя сверхъестественныя силы съѣденныхъ людей. Этими же соображеніями *Каспари* старается объяснить также и происхожденіе каннибализма и людоѣдства. Это разсужденіе *Каспари*, быть можетъ, и остроумно, но только въ высшей степени неправдоподобно. Пусть дикари стали боготворить хищныхъ животныхъ именно за то, что они поѣдали трупы боготворимыхъ людей; но потому же самому побужденію, если вѣрить *Каспари*, появилось у дикарей и людоѣдство. Отчего же никто нигдѣ и никогда не оказывалъ религіознаго почитанія людоѣдамъ? На этотъ вопросъ у *Каспари* нѣтъ отвѣта; онъ его, очевидно, не предусмотрѣлъ. Но вотъ и другое недоумѣніе. Тигръ могъ пожирать трупы боготворимыхъ людей и за это его самаго стали, быть можетъ, боготворить какіе либо дикари; но какіе трупы боготворимыхъ людей могъ ѣсть *теленокъ*, котораго боготворили египтяне подъ

именемъ Сераписа и котораго нѣкогда хотѣли благотворить евреи во время своего странствованія по аравійской пустынѣ?

Предположеніе *Каспари*, что именно хромые и параличные калѣки изобрѣли огонь, трудно провѣрить; исторія намъ ничего не говоритъ объ этомъ. *Каспари*, по всей вѣроятности, имѣлъ въ виду греческую миѳологію и въ частности хромого кузнеца Гефеста; но въ той же самой миѳологіи говорится о Прометеѣ, который, первый изъ людей, похитилъ съ неба огонь и за это былъ жестоко наказанъ; Прометей однако же хромымъ не былъ и каменотеснымъ ремесломъ не занимался...

Что понятіе о душѣ дикари составили себѣ только по изобрѣтеніи огня и самую душу представляли себѣ въ видѣ пылающаго огня или дыма, и что отсюда впослѣдствіи развилось представленіе о душѣ, духахъ и Богѣ (изъ *бѣлаго* дыма въ облакахъ),—это предположеніе *Каспари* высказываетъ совершенно голословно и ничѣмъ его не доказываетъ. Въ преданіяхъ же дикихъ народовъ, напр., у негровъ, обитающихъ на Золотомъ Берегу Африки, у бразильцевъ, даже у кафровъ душа всегда представляется подъ образомъ вѣтра, дыханія, пара. Но такое представленіе о душѣ человѣка не можетъ служить подтвержденіемъ для мнѣнія *Каспари*.

Нельзя согласиться и съ тѣмъ предположеніемъ *Каспари*, по которому фешитизмъ въ смыслѣ боготворенія неодушевленныхъ чувственныхъ предметовъ явился только въ періодъ жизни рода человѣческаго, начавшійся изобрѣтеніемъ огня, и уже послѣ того какъ дикари давнымъ давно боготворили своихъ родоначальниковъ, патріарховъ, героевъ, царей и хищныхъ животныхъ. *Каспари* ссылается на то, что теперь дикари должны были признать источникомъ огня дерево и камень. Но это основаніе можетъ говорить и противъ приведеннаго мнѣнія. Дикари не могли теперь не замѣтить, что тотъ же самый огонь, который чрезъ треніе получался изъ дерева, и совершенно уничтожалъ дерево, сожигалъ его, и тѣмъ обнаруживалъ его ничтожество. Вслѣдствіе этого правдоподобнѣе было бы думать, что изобрѣтеніе огня содѣйствовало скорѣе паденію фетишизма, чѣмъ возникновенію его.

Но самымъ существеннымъ недостаткомъ гипотезы *Каспари*

несомнѣнно нужно признать то, что онъ хочетъ разрѣшить вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ безъ присущей человѣку идеи Божества. Какъ бы грубы ни были формы религіознаго сознанія дикарей даже доисторическаго времени,—онѣ все таки были формами *религіозными*: и героямъ, и звѣрямъ и фетишамъ, и человѣческимъ трупамъ, и шаманамъ, и небеснымъ свѣтиламъ, и птицамъ дикари, по словамъ самого *Каспари*, оказывали религіозное почитаніе, т. е., почитали ихъ божествами, съ которыми они, по ихъ вѣрованію, находились въ извѣстномъ отношеніи или союзѣ. Исторія и современные намъ путешественники знаютъ дикарей, покланяющихся фетишамъ; но этимъ грубымъ предметамъ они потому и воздаютъ божеское поклоненіе, что относятъ къ нимъ присущую духовной природѣ человѣка идею Божества. Задача *Каспари* состояла не въ томъ, чтобы показать, какъ одна форма религіи смѣняла другую, а въ томъ, чтобы объяснить появленіе въ сознаніи человѣка идеи Божества, которая для своего объектированія и вызвала различныя формы. Но этой-то задачи *Каспари* не только не разрѣшилъ, но даже совсѣмъ и не затрогивалъ. Правда, онъ вскользь замѣтилъ, что предметомъ религіи должно быть признано *возвышенное* (das Erhabene). Но что это такое „возвышенное“? Путемъ опыта первобытные дикари, не обращавшіе вниманія даже на небо и ничего ни видѣвшіе кромѣ пней и камней, не могли пріобрѣсти объ немъ понятія; ясно, что, по мнѣнію самого *Каспари*, идея его *прирождена* человѣку. И если мы внимательнѣе присмотримся къ тому, что говоритъ *Каспари* объ этомъ „возвышенномъ“, то мы въ немъ найдемъ только идею Божества. Его любятъ и Его боятся (сущность религіи, по *Каспари*, составляетъ „страхъ въ любви“); слѣдовательно, оно есть не только существо возвышенное, но и личное, которое, по своей волѣ, можетъ оказывать человѣку милость, но можетъ подвергать его и бѣдствіямъ; далѣе оно обладаетъ сверхъестественными силами, которымъ противиться физически человѣкъ не можетъ; ясно, что оно существо всемогущее. Такимъ образомъ то, что *Каспари* называетъ только „возвышеннымъ“ и что, по его ученію, есть

единственный предметъ религіи, есть не что иное, какъ Богъ. А если такъ, то напрасно *Каспари* такъ много потратилъ труда въ надеждѣ скрыть отъ своихъ читателей истиннаго Виновника и дѣйствительный предметъ религіозныхъ влеченій человѣка. Истина просвѣчиваетъ даже и изъ-за густого мрака лжи: безъ вѣры въ личнаго живого Бога необъяснимъ и самый фактъ существованія религіи въ родѣ человѣческомъ.

V.

Анимистическая теорія о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Сущность анимистической теоріи состоитъ въ томъ, что защитники ея стараются уяснить развитіе религіознаго сознанія человѣчества изъ первоначальнаго культа предкопочитанія. Эта теорія въ настоящее время пользуется особенною популярностію среди всѣхъ писателей, враждебно относящихся къ ученію Божественнаго Откровенія. Ее защищаютъ всѣ такъ называемые *эволюціонисты*. Но наиболѣе выдающимся и наиболѣе серьезными представителями такого взгляда на религію, ея сущность и происхожденіе должны быть признаны современные англійскіе мыслители—эволюціонисты: *Герберт Спенсеръ и Эдуардъ Б. Тэйлоръ*. Этихъ писателей по преимуществу мы и будемъ имѣть въ виду при изложеніи анимистической теоріи.

Процессъ развитія религіознаго сознанія человѣчества, по ученію *Спенсера*, былъ эволюціонный: человѣкъ шелъ постепенно отъ низшаго къ высшему, отъ простого къ сложному, отъ нагляднаго къ отвлеченному. Этого принципа, какъ мы видѣли, придерживались и другіе эволюціонисты—*Шульце, Пешель и Каспари*; но они указывали для развитія религіознаго сознанія совершенно иныя *ступени*, иной порядокъ вѣрованій, чѣмъ ихъ учитель *Спенсеръ*. И въ этомъ состоитъ его оригинальность и особенность [1]).

[1]) *Г. Спенсеръ* принадлежитъ къ весьма плодовитымъ и популярнымъ писателямъ. Многія изъ его сочиненій переведены, между прочимъ, и на русскій языкъ, таковы: „Классификація наукъ со статьею о причинахъ разногласія съ философіею Конта“. Спб. 1866. «Собраніе сочиненій». Изданіе П. Л. Тиблена, въ 7-ми

Какъ и всѣ эволюціонисты вообще, *Г. Спенсеръ* представляетъ первобытнаго человѣка не отличающимся существенно отъ животныхъ даже въ интеллектуальномъ отношеніи. По мнѣнію *Спенсера*, первобытный человѣкъ былъ только слишкомъ мало способенъ къ обобщеніямъ и совершенно неспособенъ предусматривать какіе либо отдаленные результаты; никакихъ отвлеченныхъ идей у него не было, за то убѣжденія его были сравнительно неизмѣнны; онъ не имѣлъ никакого понятія объ истинѣ и несомнѣнности; къ критикѣ онъ былъ совершенно неспособенъ. Онъ обращалъ вниманіе на пустыя вещи и мелкія подробности, и мало останавливался на такихъ фактахъ, изъ которыхъ можно было бы сдѣлать какой либо выводъ. По этой причинѣ онъ былъ вообще неспособенъ къ

томахъ.. Научные, политическіе и философскіе опыты. Спб. 1866—1867 (выпусками: 1—5, 7—10) «Изученіе соціологіи». Переводъ съ англійскаго подъ редакціей И. А. Гольдсмита. Спб. 1874—1875. „Основанія біологіи“ подъ ред. А. Я. Герда, Спб. 1870. „Основанія психологіи“ въ 4 т. Спб. 1876. «Основанія соціологіи» въ 2 т. Спб. 1876 «Воспитаніе умственное, нравственное и физическое», Спб. 1877. «Описательная соціологія или группы соціологическихъ фактовъ Англіи». Перев. Лучицкаго, Кіевъ, 1878. „Начала соціологіи“. Перев. Лучицкаго. Кіевъ 1880. „Основаніе науки о нравственности“. Спб. 1880. «Данныя науки о нравственности» (другой переводъ того же сочиненія) Спб. 1880. „Физіологія смѣха“, Спб. 1881. «Развитіе политическихъ учрежденій», Спб. 1882.— „Грядущее рабство“, Спб., 1884. „Основныя начала“, перев. Л. Алексѣева, Кіевъ, 1886. Изъ всѣхъ сочиненій *Спенсера* для насъ въ настоящій разъ самое важное— „Основанія соціологіи“. Въ 1892 г. вышелъ въ свѣтъ переводъ труда *Говарда Коллинса* „Философія Герберта Спенсера въ сокращенномъ изложеніи съ предисловіемъ Герберта *Спенсера*“. Книгою этою мы въ особенности пользовались при изложеніи ученія Г. Спенсера. Она заслужила лестный отзывъ, одобреніе и рекомендацію отъ самаго *Спенсера*. Ея особенное достоинство заключается въ томъ, что она излагаетъ ученіе *Спенсера* въ жатомъ видѣ, но его собственными словами: по словамъ самаго *Спенсера*, въ ней опущены только *подробности*, которыми изобилуютъ его сочиненія. Если принять во вниманіе, что вся „Синтетическая философія“ *Спенсера* состоитъ изъ одиннадцати томовъ и заключаетъ въ себѣ около шести тысячъ страницъ, то понятно насколько *Коллинсъ* облегчилъ изученіе этой философіи, изложивъ ее въ одномъ томѣ на 472 страницахъ. Впрочемъ, не смотря на санкцію, данную книгѣ Коллинса самимъ *Спенсеромъ*, мы постоянно свѣряли ее съ сочиненіями *Спенсера* (что, благодаря точной цитаціи *Коллинса*, не представляло затрудненія); такой провѣрки требуетъ въ особенности русскій переводъ книги, не отличающійся надлежащею точностію. Кромѣ русскаго перевода „Началъ Соціологіи“ (Кіевъ, 1880 г.) Лучицкаго, мы имѣли подъ руками также и нѣмецкій переводъ этого сочиненія, сдѣланный *В. Веттеромъ* «Die Principien der Sociologie. 2. Bde. Stuttgart. 1887.

размышленію. Лишенный систематическаго знанія, первобытный человѣкъ не чувствовалъ противорѣчія между сообщенной ему безсмысленной нелѣпостію и несомнѣнною истиною. Вслѣдствіе этого онъ былъ чрезвычайно легковѣренъ и совершенно равнодушенъ къ новизнѣ, онъ былъ чуждъ идеи естественной причинности, обусловливающей раціональное удивленіе. Любознательнымъ онъ не былъ и быть не могъ. Защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи представляютъ дикаря „теорезирующимъ“ (т. е., боготворящимъ) окружающія его явленія; но на самомъ дѣлѣ, говоритъ *Спенсеръ*, дикарь вовсе не интересуется этими явленіями и не заботится объ ихъ объясненіи. Фантазія его также не отличается изобрѣтательностію и творчествомъ. Кромѣ того дикарь, по словамъ *Спенсера*, не можетъ понять, что способность какого нибудь дѣятеля вызывать извѣстныя слѣдствія можетъ зависѣть отъ одного какого либо свойства его, съ исключеніемъ остальныхъ, или отъ одной какой либо части, съ исключеніемъ остальныхъ, или не отъ одного или многихъ какихъ нибудь свойствъ, но отъ расположенія ихъ. Подобное пониманіе дѣлается возможнымъ только послѣ того, какъ способность къ анализу уже получила извѣстное развитіе. Пока физическія (?) понятія малы и смутны, каждый антецедентъ считается вызывающимъ каждое послѣдующее. Нѣтъ надобности прибавлять, что эти грубыя понятія дикарей по необходимости крайне противорѣчивы.

Особенностію сознанія первобытнаго человѣка *Спенсеръ* признаетъ его понятіе о видимомъ и невидимомъ состояніяхъ и соединенную съ ними идею двойника или двойственность вещей. Не только *небо съ его мѣняющимися облаками, солнцемъ, луною, звѣздами, кометами, молніями, радугами и кругами около небесныхъ тѣлъ*, но и поверхность земли съ ея исчезающими дождевыми лужами, туманами, миражами, песчаными вихрями и смерчами представляютъ многочисленные примѣры исчезновенія предметовъ, появившихся непонятнымъ образомъ. Отсюда, говоритъ *Спенсеръ*, возникаетъ первобытная идея, что эти разнообразныя сущности то появляются, то прячутся. Дѣятельность вѣтра показываетъ, что есть невидимая форма су-

ществованія, обладающая силою. Одновременно съ понятіемъ о видимомъ состояніи и невидимомъ состояніи, въ которыхъ бываетъ каждый изъ этихъ разнообразныхъ предметовъ, возникаетъ понятіе о двойственности вещей. Каждый предметъ въ извѣстномъ смыслѣ двойственъ, ибо онъ обладаетъ этими двумя дополнительными видами бытія. Ископаемые останки животныхъ и растеній, имѣющіе два вида существованія, такъ же приводятъ человѣка къ понятію двойственноси, какъ и факты превращенія одного состоянія въ другое. Отсюда—вѣрованіе, что каждый видъ существъ можетъ быть превращенъ во всякій другой видъ,—что каждый предметъ есть не только то, чѣмъ онъ кажется, но потенціально онъ есть еще и нѣчто иное. Первобытный человѣкъ, предоставленный самому себѣ, говоритъ *Спенсеръ*, непремѣнно придетъ къ выводу, что тѣнь есть дѣйствительное существованіе, принадлежащее тому тѣлу, которое отбрасываетъ ее. Большая или меньшая отдѣлимость его собственной тѣни напоминаютъ ему случаи, когда тѣнь бываетъ вполнѣ отдѣльною; такова напр., тѣнь облаковъ. Такимъ образомъ тѣни доставляютъ новые матеріалы для развитія идеи о видимомъ и невидимомъ состояніяхъ бытія и идеи двойственности вещей. Кромѣ того, по словамъ *Спенсера*, и отраженія порождаютъ убѣжденіе въ томъ, что каждый человѣкъ имѣетъ свой двойникъ, обыкновенно невидимый, но способный быть увидѣннымъ, если подойти къ поверхности воды и посмотрѣть въ нее. Затѣмъ,—нецивилизованный человѣкъ не можетъ создать физическаго (?) объясненія эха. Факты показываютъ, что для первобытнаго ума эхо кажется голосомъ какого-то существа, которое избѣгаетъ, чтобы его увидѣли. Отсюда—новый поводъ къ понятію о двойственности вещей: невидимомъ и видимомъ состояніяхъ.

Нѣкоторые изъ эволюціонистовъ утверждаютъ, что первобытный человѣкъ, не отличая себя отъ предметовъ внѣшняго міра, мыслитъ всѣ бездушные предметы одушевленными, при чемъ обыкновенно указываютъ на дѣтей, которыя смотрятъ на свои куклы, какъ на живыя существа. Спенсеръ не согласенъ съ этимъ мнѣніемъ и утверждаетъ, что предположить, будто бы, безъ всякой причины, первобытный человѣкъ смѣшиваетъ

одушевленное съ неодушевленнымъ, значитъ предположить, что процессъ эволюціи можетъ подлежать извращенію. Дитя также только дѣлаетъ видъ, что считаетъ живыми свои игрушки, въ дѣйствительности же оно вовсе не считаетъ ихъ такими. Если бы его кукла укусила его, оно было бы удивлено этимъ не менѣе взрослаго. Движеніе, его самопроизвольность и приспособленность движенія къ цѣлямъ—вотъ чѣмъ дикарь отличаетъ одушевленные предметы отъ неодушевленныхъ. Какъ же объяснить крайнее распространеніе вѣрованій, одаряющихъ личностями неодушевленные предметы? спрашиваетъ *Спенсеръ*—и отвѣчаетъ: Мы должны искать объясненія въ нѣкоторыхъ явленіяхъ, сопровождающихъ тѣ постоянно повторяющіяся состоянія, въ которыхъ живыя вещи становятся похожими на неживыя. Здѣсь *Спенсеръ* имѣетъ въ виду сны и сновидѣнія, обморокъ, апоплексію, каталепсію, экстазъ и другія формы безчувственнаго состоянія.

Спящій, послѣ одного изъ тѣхъ живыхъ сновидѣній, которыя вызываются голодомъ или переполненіемъ желудка, думаетъ,—говоритъ *Спенсеръ*,—что онъ былъ въ какомъ-нубудь мѣстѣ; но свидѣтели говорятъ, что этого не было, и ихъ показаніе подтверждается тѣмъ, что онъ находитъ себя на томъ самомъ мѣстѣ, на которомъ заснулъ. Какое же понятіе возникаетъ отсюда? Самымъ естественнымъ выходомъ будетъ: повѣрить какъ тому, что онъ оставался на мѣстѣ, такъ и тому, что онъ уходилъ, т. е., признать, что онъ обладаетъ двумя индивидуальностями, при чемъ одна оставляетъ другую, но скоро возвращается назадъ. Теперь для него ясно, что и онъ самъ имѣетъ двойное существованіе подобно другимъ вещамъ. Одновременно съ этимъ вѣрованіемъ, конечно, возникаетъ и вѣра въ то, что спящій дѣйствительно встрѣчалъ тѣхъ людей, которые ему снились. Если спящій считаетъ свои собственныя дѣйствія реальными, то онъ приписываетъ реальность и всему тому, что онъ видѣлъ, будетъ ли это мѣсто, вещь или живое существо. Эти вѣрованія относительно сновидѣній думаетъ *Спенсеръ*, вліяютъ и на другія вѣрованія. Кромѣ того, они поддерживаютъ ошибочные идеи, они дискредитируютъ истинныя идеи, къ установленію которыхъ постоянно стремятся накопленные опыты относительно вещей.

Обморокъ, продожающійся минуты или часы, по мнѣнію *Спенсера*, также поддерживаетъ вѣру въ двойникъ, который то удаляется изъ тѣла и бродитъ внѣ его, то возвращается въ него. Здѣсь оставленіе тѣла выражено даже опредѣленнѣе, чѣмъ во снѣ, и къ этому присоединяется еще неизвѣстность относительно того, что было видѣно и слышано во время обморока. Апоплексію даже врачи смѣшиваютъ съ обморокомъ, лишеніемъ чувствъ и естественнымъ сномъ. При каталепсіи возвращеніе къ обыкновенному состоянію такъ же внезапно, какъ и прекращеніе его. Экстатическое состояніе показываетъ, что человѣкъ находится „внѣ себя“ и въ то же время онъ, повидимому, имѣетъ живое представленіе о дѣйствительныхъ вещахъ. Обмороку, апоплексіи, трансу и экстазу нерѣдко предшествуетъ чувство слабости и нездоровья, ощущаемое самимъ субъектомъ и замѣтное, по своимъ внѣшнимъ признакамъ, для посторонняго лица, при чемъ у обоихъ возникаетъ подозрѣніе, что другое *я* собирается удалиться. Поэтому интересно знать, что думалъ первобытный человѣкъ о смерти.

Поступки дикарей, говоритъ *Спенсеръ*, доставляютъ намъ многочисленныя доказательства того, что они смотрятъ на безчувственное состояніе смерти, какъ на нѣчто подобное другимъ видамъ безчувственнаго состоянія, т. е., считаютъ его временнымъ. Это вѣрованіе лежитъ въ основаніи различныхъ поступковъ. Прежде всего возникаютъ попытки оживить трупъ, возвратить другое *я*. Такъ какъ пріемы, которыми пробуждаютъ спящаго оказываются неудачными, то дикари нерѣдко дѣлаютъ попытки энергичныя и ужасныя; такъ напр., готтентоты осыпаютъ упреками и бьютъ умирающихъ или только что умершихъ за то, что они уходятъ отъ нихъ. Но такъ какъ мертвые не пробуждаются и послѣ этого, то теряется надежда на немедленное воскресеніе. Вѣрованіе, что смерть есть надолго пріостановленная жизнь поддерживается обычаемъ давать пищу трупамъ; иногда дѣло доходитъ до настоящаго кормленія труповъ, но въ большинствѣ случаевъ для покойниковъ только оставляется пища и питье на ихъ могилахъ. Припасы эти доставляются даже и послѣ сожженія трупа. Возможно, говоритъ *Спенсеръ*, что этотъ обычай возникъ вслѣд-

ствіе наблюденія тѣхъ случаевъ, когда нѣкоторые больные находящіеся въ безчувственномъ состояніи, глотаютъ куски, вложенные имъ въ ротъ. На вопросъ: какъ великъ предѣлъ времени для возвращенія другого *я*? первобытный человѣкъ не могъ отвѣчать съ увѣренностію; всякій отвѣтъ на этотъ вопросъ, по меньшей мѣрѣ, былъ бы сомнительнымъ и потому дикарь принимаетъ благоразумное рѣшеніе: онъ постоянно возобновляетъ доставку пищи. Согласно взгляду первобытнаго человѣка на воскресеніе, оно не можетъ совершиться, если нѣтъ тѣла, которое воскресло бы. Поэтому ожиданіе воскресенія часто сопровождалось признаніемъ необходимости охранять тѣло отъ поврежденій. Въ однихъ случаяхъ больше всего проявляется желаніе спрятать трупъ со всѣмъ принадлежащимъ ему отъ враговъ—людей и животныхъ: въ другихъ случаяхъ обнаруживается желаніе защитить трупъ отъ нѣкоторыхъ воображаемыхъ неудобствъ, что приводитъ къ помѣщенію трупа на извѣстной высотѣ надъ землею, напр., на подмосткахъ. Затѣмъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ стремятся къ тому, чтобы защитить трупъ отъ поврежденій при помощи покрыванія его; отсюда возникаютъ такія сооруженія, какъ египетскія пирамиды, очевидно, являющіяся развитіемъ того небольшого холмика, который необходимо возникаетъ вслѣдствіе вытѣсненія земли погребаемымъ тѣломъ. Рядомъ съ вѣрованіемъ, что оживленіе можетъ не произойти, если другое *я*, при своемъ возвращеніи, найдетъ трупъ изуродованнымъ или вовсе не найдетъ никакого трупа, возникаетъ забота охранить трупъ отъ разложенія и гніенія; отсюда—обычай бальзамированія. Первобытный человѣкъ ожидалъ, что воскресеніе умершаго должно произойти чрезъ нѣсколько часовъ, дней, годовъ послѣ смерти; но постепенно, по мѣрѣ того, какъ стали понимать смерть болѣе опредѣленно, начали надѣяться на вескресеніе только при концѣ міра. Такимъ образомъ, первобытныя идеи о другомъ *я*, какъ ни невозможны кажутся онѣ для насъ теперь, несомнѣнно существовали. Весьма часто, говоритъ *Спенсеръ*, упоминаютъ о той идеѣ австралійцевъ, которая была такъ опредѣленно выражена осужденнымъ на смерть преступникомъ, сказавшимъ, что послѣ казни онъ пре-

вратится въ бѣлаго человѣка и будетъ имѣть въ изобиліи шестипенсовыя монеты. Эта идя высказывалась и во многихъ другихъ случаяхъ и несомнѣнно указываетъ на то, что другое *я* первоначально считалось не менѣе матеріальнымъ, чѣмъ и его оригиналъ. Переходъ отъ этого первоначальнаго представленія къ менѣе грубому, возникшему только впослѣдствіи, можно видѣть въ вѣрованіяхъ еврейскихъ и христіанскихъ. То обстоятельство, что при смерти сердце перестаетъ биться, привело нѣкоторыя племена къ мысли, что оно есть и другое *я*, а другія племена отожествляли удалившееся *я* съ прекратившимся дыханіемъ. Но дышатъ не одни только люди; дышатъ и птицы, и четвероногія; отсюда явилось вѣрованіе, что и они имѣютъ другое *я*. Но мы видѣли, что къ понятію о душѣ, между прочимъ, привела тѣнь человѣка, которую, собственно дикари и считали душею человѣка, а такъ какъ тѣнь падаетъ и отъ деревъ, и отъ растеній, и отъ камней, и отъ другихъ вещей, то и естественно, что, по вѣрованію первобытнаго человѣка, всѣ вещи имѣютъ душу. Такимъ образомъ въ представленіи дикаря явились различные классы душъ, призраковъ, духовъ, демоновъ и т. п., каковы: души умершихъ родителей и родственниковъ, болѣе неопредѣленно представляемыя души предковъ, блуждающіе двойники людей спящихъ или впавшихъ въ болѣе грубокое безчувственное состояніе, души друзей и враговъ, наконецъ, души животныхъ, растеній и неорганическихъ предметовъ. Само собою разумѣется, что, развиваясь постепенно, понятіе о другомъ *я* переходило отъ чувственнаго къ духовному: сначала это другое *я* представлялось человѣку полутвердымъ, потомъ воздушнымъ, эѳирнымъ и, наконецъ, совершенно неопредѣляемымъ.

Съ мыслію о воскресеніи или оживаніи въ тѣсной связи находится идея о загробной жизни. Вѣрованіе въ оживаніе, говоритъ *Спенсеръ*, предполагаетъ вѣрованіе въ дальнѣйшую жизнь. Первобытный человѣкъ, неспособный къ послѣдовательному мышленію и не владѣющій языкомъ, пригоднымъ для подобной цѣли, долженъ былъ справляться со своей задачею, какъ умѣлъ. Отсюда—цѣлый хаосъ идей о посмертномъ состояніи. Вѣру въ загробное существованіе внушило человѣку

появленіе мертвыхъ въ сновидѣніяхъ. Очевидно, умершіе, узнаваемые въ сновидѣніяхъ, должны быть извѣстными тѣмъ, кто видитъ сонъ; поэтому тѣ, которые давно уже умерли' переставъ появляться въ сновидѣніяхъ, перестаютъ считаться и существующими. Какой же послѣ этого характеръ, по взгляду первобытнаго человѣка, имѣетъ будущая жизнь? Изъ того обстоятельства,—говоритъ *Спенсеръ*,—что другое *я* первоначально считалось вполнѣ матеріальнымъ, слѣдуетъ, что эта будущая жизнь первоначально была признаваема вполнѣ похожею на нашу жизнь. Умершій, скрывшись какимъ-то образомъ отъ нашихъ взоровъ, ѣстъ, пьетъ, охотится и сражается попрежнему; вся разница только въ томъ, что его удовольствія и дѣятельность становятся болѣе изобильными и болѣе успѣшными. Проводя далѣе послѣдовательно это представленіе о загробной жизни, нецивилизованные люди заключаютъ, что умершій нуждается не только въ своемъ неодушевленномъ имуществѣ, но и въ имуществѣ одушевленномъ. Вслѣдствіе этого его оружіе, утварь, одежды, украшенія и другое движимое имущество вмѣстѣ съ его убитыми домашними животными, женами и рабами кладутъ около него, чтобы онъ не оставался безъ нихъ. Вторая жизнь дикарю представляется похожею на первую и по своему общественному устройству. Впрочемъ, путемъ прогресса и постепеннаго развитія понятій мѣстопребываніе мертвыхъ постепенно отдѣляется и отодвигается отъ мѣстопребыванія живыхъ, и, наконецъ, переносится куда-то, въ нѣчто неизвѣстное и невообразимое.

Съ мыслію о душахъ умершихъ, духахъ и демонахъ въ тѣсной связи находится идея и о сверхъестественныхъ дѣятеляхъ. Впрочемъ, *Спенсеръ* предупреждаетъ своихъ читателей, что нужно остерегаться отъ того, чтобы при употребленіи слова „сверхъестественный" не приписать первобытному человѣку понятій подобныхъ тѣмъ, которыя связаны съ этимъ словомъ у насъ. Пока, говоритъ онъ, не возникла та идея правильной причинности, которую мы называемъ естественною, не могла существовать и та идея, которая теперь выражается словомъ „сверхъестественное". Первобытные люди вѣровали, что тѣни умершихъ находятся гдѣ-либо недалеко, что

онѣ часто посѣщаютъ старое жилище, влачатъ свое существованіе недалеко отъ мѣста погребенія, блуждаютъ въ сосѣднихъ кустарникахъ. Постоянно увеличиваясь численно вслѣдствіе смерти, эти тѣни образуютъ цѣлое населеніе, окружающее живыхъ; обыкновенно онѣ невидимы, но нѣкоторые изъ нихъ иногда становятся и видимыми. Это-то населеніе духовъ и дѣлаетъ возможными безчисленныя сверхъестественныя дѣятельности, способныя проявлять безконечное разнообразіе. Отсюда—неизбѣжность первобытныхъ способовъ объясненія окружающихъ явленій. Облака, падающія звѣзды, превращенія животныхъ, бури, землетрясенія, изверженія вулкановъ,—все это, говоритъ *Спенсеръ*, становится теперь понятнымъ. Души умершихъ, силы которыхъ не знаютъ предѣловъ, вездѣсущи. Первобытный человѣкъ не знаетъ истинныхъ причинъ указанныхъ явленій; поэтому причинами должны являться души умершихъ. Онѣ вмѣшиваются даже и въ человѣческія дѣла. Душа умершаго врага выжидаетъ случая, чтобы причинить вредъ; душа умершаго родственника постоянно готова помогать и защищать, если она питаетъ добрыя чувства, или сдѣлать что либо дурное, если она оскорблена. Но рядомъ съ этимъ, по словамъ *Спенсера*, является еще и новый классъ идей. Если души могутъ оставлять тѣла и вновь возвращаться въ нихъ, то почему бы чужія души не могли входить въ то время, когда ихъ собственныя души находятся въ отсутствіи? Если, какъ это бываетъ, напр., при эпилепсіи, тѣло совершаетъ нѣкоторыя дѣйствія, а владѣлецъ этого тѣла отрицаетъ фактъ выполненія этихъ дѣйствій, тогда нѣтъ другого выхода, какъ признаніе подобныхъ дѣятелей. Точно также, когда непроизвольно возникаютъ извѣстныя не поддающіяся контролю движенія, какъ напр., движенія особъ истеричныхъ, а также обыденныя явленія чиханія, зѣвоты и иканія, то приходится признать, что нѣкоторый посторонній духъ вошелъ въ тѣло субъекта и распоряжается его дѣйствіями вопреки ему. Этимъ объясняется у дикарей, далѣе, странное поведеніе людей, находящихся въ бреду, и помѣшанныхъ. Что тѣло маніака одержимо какимъ-нибудь врагомъ, доказывается тѣмъ фактомъ, что онъ причиняетъ вредъ самому себѣ. Дѣй-

ствительный его хозяинъ не заставилъ бы его кусать и рвать самого себя. Затѣмъ, слышно, какъ одержащій человѣка духъ бесѣдуетъ (въ бреду) съ другими демонами, видимыми для него, но невидимыми для присутствующихъ. Такою же причиною должны быть объясняемы и всѣ вообще болѣзни и органическія разстройства, какъ напр., лихорадка и оспа. Смерть, часто наступающая послѣ продолжительной болѣзни, должна обусловливаться тѣмъ же, чѣмъ обусловливается и болѣзнь. Но если въ человѣка можетъ войти демонъ, то, очевидно, можетъ войти въ него также и дружественная душа. Здѣсь основаніе для вѣры въ сверхъестественное вдохновеніе, ясновидѣніе, заклинаніе и колдовство.

Мѣсто, гдѣ находится мертвый, у дикарей возбуждаетъ страхъ. Къ нему приближаются робкими шагами; оно пріобрѣтаетъ характеръ священнаго мѣста. Здѣсь начало для священныхъ мѣстъ и храмовъ. Алтарь произошелъ изъ той подставки, на которую первобытный человѣкъ полагалъ свою первоначальную *жертву*—приношенія для мертвыхъ. Постъ, какъ религіозный обрядъ, также будто-бы есть слѣдствіе погребальныхъ обрядовъ. Такъ какъ постъ, говоритъ *Спенсеръ*, приводитъ къ весьма живымъ сновидѣніямъ, то къ нему могли умышленно прибѣгать, какъ къ пріему, благодаря которому устанавливается сношеніе съ духами; или же постъ могъ явиться необходимымъ слѣдствіемъ черезчуръ обильнаго жертвоприношенія мертвымъ. Затѣмъ постъ становится общепринятымъ способомъ выраженія почтенія и, наконецъ, превращается въ религіозный актъ. Изъ анимистическаго міровоззрѣнія *Спенсеръ* выводитъ даже и религіозныя славословія или молитвы. Родственникамъ дикаря, говоритъ онъ, при ихъ жизни нравились похвалы, а такъ какъ теперь, хотя они и сдѣлались невидимыми, они всетаки находятся такъ близко, что слышатъ его, то онъ думаетъ, что его похвалы все еще будутъ пріятны для нихъ. Отсюда, начиная съ похвальнаго слова мертвому, какъ погребальнаго обряда, переходя затѣмъ къ восхваленіямъ, повторяемымъ въ теченіе извѣстнаго времени, затѣмъ къ восхваленіямъ, какъ произносимымъ по случайнымъ поводамъ, такъ и періодически повторяемымъ, мы при-

ходимъ, наконецъ, къ характеристическимъ религіознымъ славословіямъ. Сверхъ того, восхваленіе мертваго и религіозное славословіе сходны между собою въ томъ, что, по мнѣнію дикаря, сверхъестественныя существа требуютъ ихъ обоихъ; въ томъ, что оба состоятъ изъ повѣствованій о великихъ дѣлахъ; наконецъ, въ томъ, что мотивомъ къ произнесенію ихъ служитъ желаніе получить какое нибудь благодѣяніе или избѣжать какого либо бѣдствія. Сходство почитанія предковъ съ почитаніемъ боговъ даетъ *Спенсеру* поводъ заключать объ ихъ генетическомъ сродствѣ.

Разсматривая человѣческіе аггрегаты: племена, націи и т. п., говоритъ *Спенсеръ*, мы находимъ многочисленныя доказательства того, что почти всѣ они, если не буквально всѣ, обладаютъ иногда смутнымъ, иногда опредѣленнымъ вѣрованіемъ въ оживаніе (воскресеніе) другого *я* умершаго человѣка. Внутри этого класса людей существуетъ другой классъ, не вполнѣ равный ему по величинѣ, члены котораго полагаютъ, что другое *я* мертвыхъ существуетъ въ теченіе извѣстнаго времени послѣ смерти или всегда. Въ этомъ послѣднемъ классѣ заключается почти столь же многочисленный классъ людей, совершающихъ умилостивительныя жертвы тѣнямъ при погребеніи и въ теченіе нѣкотораго послѣдующаго періода. Затѣмъ слѣдуетъ меньшій классъ, содержащійся въ предыдущемъ, классъ людей болѣе подвинувшихся по пути прогресса, у которыхъ, вмѣстѣ съ вѣрою въ постоянное существованіе душъ, встрѣчается и прочно установленное поклоненіе предкамъ. Затѣмъ идетъ нѣсколько меньшая группа народовъ, у которыхъ поклоненіе тѣмъ предкамъ, которые при жизни ничѣмъ не выдавались, отчасти подчинено поклоненію знаменитымъ предкамъ. Наконецъ, это подчиненіе, возрастая со всею большею опредѣленностью, становится особенно замѣтнымъ въ тѣхъ случаяхъ, когда эти знаменитые предки были вождями расъ—завоевательницъ. Такимъ образомъ предкопочитаніе, какъ культъ, есть фактъ универсальный, хотя и не въ одинаковой формѣ встрѣчающійся. Что высшія расы также прошли чрезъ эту стадію низшаго культа, можно видѣть изъ того, что и до сихъ поръ поклоненіе предкамъ не вполнѣ исчезло даже среди наи-

болѣе цивилизованныхъ племенъ высшихъ расъ. Не смотря на противодѣйствіе христіанства, этотъ культъ встрѣчается во всей Европѣ то въ болѣе, то въ менѣе ясно выраженной формѣ.

Изъ культа предкопочитанія, по мнѣнію *Спенсера*, прежде всего развилось поклоненіе идоламъ и фетишизмъ. Умилостивленіе только что умершаго человѣка, говоритъ онъ, ведетъ къ обоготворенію его сохранившагося тѣла или къ какой нибудь сохранившейся части этого тѣла. Переходъ отъ поклоненія сохраненному тѣлу или какой нибудь сохранившейся части тѣла къ поклоненію идолу замѣтенъ въ томъ случаѣ, когда предметъ, вызывающій поклоненіе, есть изображеніе умершаго, сдѣланное отчасти изъ останковъ покойнаго и отчасти изъ другихъ матеріаловъ. Если призракъ можетъ возвратиться назадъ и оживить умершее тѣло, то почему бы какой нибудь духъ не могъ войти въ изображеніе? Существуютъ многочисленныя и убѣдительныя доказательства того, говоритъ *Спенсеръ*, что дикарь, думая, что въ изображеніи умершаго человѣка живетъ его призракъ, приноситъ этому изображенію умилостивительныя жертвы. Но, подобно тому, какъ духъ можетъ войти въ безжизненное тѣло, мумію или изображеніе, онъ можетъ войти и въ безформенный камень. Обожаніе безжизненныхъ предметовъ, одержимыхъ духами, является обожаніемъ живущихъ въ нихъ духовъ; а приписываемыя имъ силы суть силы этихъ духовъ. Доказательства, почерпаемыя со всѣхъ сторонъ, приводятъ къ одному и тому же заключенію, что поклоненіе фетишу есть поклоненіе особенной душѣ, относительно которой думаютъ, что она избрала мѣстомъ своего пребыванія фетишъ; а эта душа, подобно всѣмъ вообще сверхъестественнымъ дѣятелямъ, есть первоначально двойникъ какого нибудь умершаго человѣка. Такимъ образомъ, заключаетъ *Спенсеръ*, умилостивленіе мертваго, которое, породивъ погребальныя церемоніи, развивается въ обряды, служащіе для поклоненія вообще, имѣетъ въ числѣ своихъ различныхъ результатовъ поклоненіе идоламъ и поклоненіе фетишу. Что идолопоклонство и фетишизмъ суть уклонившіяся въ сторону формы развитія предкопочитанія, это сдѣлается еще яснѣе, когда мы перейдемъ къ родственнымъ группамъ фактовъ—поклоненію животнымъ, растеніямъ и природѣ вообще.

Дикарь, видя ежедневно такія превращенія животныхъ, какъ развитіе мухи изъ личинки и птицы изъ яйца, говоритъ *Спенсеръ*, охотно склоняется къ мнѣнію, что извѣстное животное можетъ принимать совершенно другую форму. У всѣхъ народовъ мы встрѣчаемъ примѣры вѣрованій въ превращеніе людей въ животныхъ и животныхъ въ людей. Такъ, напр. тлинкиты думаютъ, что медвѣдь есть человѣкъ, принявшій внѣшній видъ животнаго; а конды думаютъ, что колдуны могутъ превращаться въ тигровъ. Что змѣи (т. е., животныя, которыя особенно часто заползаютъ въ жилища) суть возвратившіеся мертвые, это признается народами Африки, Азіи и Америки; частое явленіе въ домахъ есть общая черта, характеризующая тѣ роды змѣй, которыя пользуются почитаніемъ и поклоненіемъ, она также свойственна и тѣмъ ящерицамъ, насѣкомымъ и птицамъ, которыя пользуются подобнымъ же почитаніемъ и поклоненіемъ. Далѣе, большинство народовъ считаетъ, что тѣнь умершаго то посѣщаетъ свое старое жилище, то находится на мѣстѣ погребенія тѣла. Поэтому если животныя, которыя забираются въ дома, принимаются за превращенныхъ предковъ, то не сочтутся ли за превращенныя тѣни мертвецовъ и тѣ животныя, которыя обыкновенно находятся около труповъ? Мы имѣемъ доказательства того, говоритъ *Спенсеръ*, что дѣйствительно такъ и случается, ибо животныя, находимыя въ пещерахъ, употребляемыхъ для погребенія, признаются нѣкоторыми дикарями, какъ новыя формы, принятыя умершими душами. Летучія мыши и совы считаются за окрыленныхъ духовъ, и отсюда возникаетъ идея о добрыхъ и злыхъ духахъ. Наконецъ, развитію религіознаго почитанія животныхъ изъ первоначальнаго культа предковъ содѣйствовала скудость языка доисторическихъ людей! Первобытные люди не всегда имѣли собственныя имена и часто назывались именами различныхъ животныхъ—льва, тигра, лисицы, орла; эта привычка существуетъ еще и между нами, такъ что, напр. хитрый человѣкъ называется у насъ лисицею, неотесанный—медвѣдемъ и т. п.; поэтому мы не должны удивляться, когда дикарь, лишенный знанія и говорящій на грубомъ языкѣ, вообразитъ, что какой

нибудь изъ его предковъ, назвавшійся „Тигромъ“ былъ дѣйствительнымъ тигромъ, и чрезъ это боготворилъ тигра, какъ своего предка. Если жители восточной Африки думаютъ, что души умершихъ вождей входятъ во львовъ и чрезъ то дѣлаютъ ихъ священными, то можно предположить, что священный характеръ былъ признаваемъ и за тѣми животными, въ которыхъ вошли души предковъ.

Даже религіозное почитаніе растеній *Спенсеръ* думаетъ уяснить постепеннымъ развитіемъ предкопочитанія. Всякое необычное состояніе духа, вызываемое веществами, возбуждающими нервную систему, думаетъ онъ, дикари и полуцивилизованные люди приписываютъ дѣйствію сверхъестественнаго существа, заключающагося въ принятой жидкости или въ проглоченномъ твердомъ тѣлѣ. Затѣмъ возникаютъ нѣкоторыя производныя вѣрованія, относящіяся къ растеніямъ, которыя доставляютъ опьяняющія жидкости. Типическимъ примѣромъ является поклоненіе Сомѣ. Растеніе раздавливается между каменьями, сокъ его выжимается, фильтруется и подвергается броженію, послѣ чего изъ него образуется опьяняющая жидкость, которая и пьется благочестивыми членами жреческаго сословія. Опьяняющее дѣйствіе напитка приписывалось вдохновенію сверхъестественнаго существа, которое считалось заключеннымъ въ сокѣ Сомы. Что растенія, опьяняющія человѣка разсматривались, какъ содержащія въ себѣ сверхъестественныя существа, въ этомъ можно убѣдиться и чрезъ разсмотрѣніе вѣрованій относительно вина и коки. Признаніе за какимъ нибудь растеніемъ человѣческой личности и вышедшее отсюда поклоненіе этому растенію могло возникнуть, по словамъ *Спенсера*, и другими путями. Такъ, напр., племена, которыя вышли изъ мѣстностей, отличавшихся преобладаніемъ извѣстныхъ деревьевъ или другихъ растеній, непроизвольно превращаютъ преданіе о томъ, что они появились изъ сферы, наполненной этими растеніями, въ легенду о томъ, что они произошли отъ нихъ: при несовершенствѣ ихъ языка они не имѣютъ словъ для различенія этихъ двухъ событій. Такимъ образомъ возникаетъ вѣра въ то, что эти растенія суть ихъ предки и имѣютъ священный характеръ.

Поклоненіе природѣ *Спенсеръ* старается объяснить тѣмъ же способомъ, какъ и поклоненіе растеніямъ. Поклоненіе горамъ, думаетъ онъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ возникло вслѣдствіе смѣшенія традиціи происхожденія людей изъ извѣстной мѣстности съ легендою о родствѣ съ нею. Поклоненіе океану, повидимому, имѣло въ нѣкоторыхъ случаяхъ подобное же происхожденіе. Первобытный народъ, на чьихъ берегахъ появились неизвѣстные люди изъ невѣдомыхъ мѣстъ, и который говоритъ о нихъ, какъ о „людяхъ моря“, будетъ весьма склоненъ создать легенду, представляющую ихъ появившимися изъ моря и порожденными моремъ. Эта вѣра въ происхожденіе отъ моря, какъ отъ прародителя, могла также возникнуть вслѣдствіе ошибочнаго пониманія личныхъ именъ. Такъ какъ у первобытныхъ людей существовалъ обычай давать новорожденнымъ имена соотвѣтственно событіямъ, совершавшимся при рожденіи, то, вѣроятно, имя „Заря“ часто давалось тѣмъ дѣтямъ, которыя родились по-утру. Могутъ ли звѣзды такъ же отожествляться съ предками? спрашиваетъ *Спенсеръ* и отвѣчаетъ такъ: Если мы припомнимъ представленіе неба, какъ прилегающаго къ горнымъ вершинамъ и покоющагося на нихъ; если вспомнимъ, что доступъ на это небо съ сосѣднихъ областей кажется некритическому уму первобытнаго человѣка вовсе незатруднительнымъ,—то отожествленіе звѣздъ съ людьми становится понятнымъ. Отсюда—всѣ бредни астрологіи. Вѣра въ то, что счастіе или несчастіе человѣка можетъ зависѣть отъ того, что на него, при его рожденіи, смотрѣла та или иная звѣзда, могла возникнуть вслѣдствіе увѣренности, что эта звѣзда есть прародитель дружественнаго или враждебнаго племени. Предполагаемая доступность неба, если вѣрить *Спенсеру*, дѣлаетъ также легкимъ отожествленіе луны съ мужчиною или женщиною. Иногда будто бы дикари признавали, что человѣкъ, относительно котораго сложилась легенда, живетъ на лунѣ; но чаще солнце, луна и т. п., отожествляются съ живыми существами, которыя нѣкогда обитали на землѣ. Однимъ изъ источниковъ „солнечныхъ“ миѳовъ является, впрочемъ, говоритъ *Спенсеръ*, буквальное пониманіе фигуральныхъ выраженій касательно той страны свѣта, съ которой пришло пле-

мя. Мы сами называемъ „дѣтьми солнца“ племена, живущія подъ тропиками. А первобытный человѣкъ, съ его языкомъ, страдавшимъ крайнею бѣдностью, конечно, станетъ говорить о тѣхъ, которые пришли со стороны солнечнаго восхода, какъ о „дѣтяхъ солнца“ или „индѣйцахъ съ солнечнаго восхода“. Ошибочное объясненіе собственныхъ именъ отдѣльныхъ людей также является источникомъ солнечныхъ миѳовъ; ибо существуютъ факты, что у первобытныхъ народовъ, говорившихъ болѣе фигуральнo, чѣмъ мы, и сильно склонныхъ къ лести, эпитетъ „солнце“ часто употреблялся для похвалы. Еще однимъ источникомъ для поклоненія небеснымъ свѣтиламъ являются имена въ родѣ: „восходящее солнце“, „высоко парящее солнце“, „заходящее солнце“, даваемыя младенцу при рожденіи, соотвѣтственно тому часу дня, въ который ребенокъ родился.—Впрочемъ, какъ ни мудрилъ *Спенсеръ* надъ тѣмъ, чтобы поклоненіе природѣ вывести изъ предкопочитанія, но видно, что свои попытки онъ и самъ признавалъ неудачными. По крайней мѣрѣ, свое разсужденіе онъ заканчиваетъ такими словами: „Поклоненіе природѣ, подобно всѣмъ другимъ ранѣе анализированнымъ видамъ поклоненія, есть одна изъ формъ поклоненія предкамъ; однако *это такая форма, которая болѣе всѣхъ остальныхъ утратила внѣшніе признаки своего происхожденія*“.

Происхожденіе представленія о богахъ въ собственномъ смыслѣ *Спенсеръ* думаетъ объяснить простою идеализаціею и расширеніемъ человѣческихъ личностей. Дикарь, говоритъ онъ, считаетъ сверхъестественнымъ или божественнымъ все, что превосходитъ средній уровень. Поэтому, прилагая названіе Бога ко всему новому, страшному или необыкновенному, онъ, естественно, прилагаетъ его и къ разнаго рода могущественнымъ людямъ, умершимъ и живымъ, и прежде всего, къ тѣмъ, которые считаются другими, или ими самими, лучшими, чѣмъ другіе. Если „высшее“ и „божественное“ суть понятія эквивалентныя, то будетъ существовать естественное стремленіе превратить главъ и правителей въ божества еще при ихъ жизни, а послѣ смерти сдѣлать изъ нихъ болѣе высокое божество. Подобный выводъ, по словамъ *Спенсера*, оправдывается

и фактами. Такъ какъ первоначально „божественный“ обозначало просто „высшій“, то и люди, выдававшіеся чѣмъ либо другимъ, момимо главенства, также разсматривались, какъ боги. Хотя существуютъ только *весьма скудныя* прямыя доказательства того, что знахари, превосходство которыхъ не имѣло другаго источника, кромѣ ихъ искусства, считались въ теченіе своей жизни богами, однако, есть доказательства того, что они были обоготворяемы послѣ смерти. Дѣйствительно, говоритъ *Спенсеръ* далѣе, нѣкоторые факты даже заставляютъ насъ предполагать, что души умершихъ знахарей первыя достигли болѣе выдающагося положенія, какъ существа, которыхъ слѣдуетъ опасаться. Между знахаремъ и мастерами, обучающими разнымъ новымъ искусствамъ, существуетъ только номинальное отличіе; въ Африкѣ даже кузнечное ремесло есть видъ чародѣйства. Поэтому слѣдуетъ ожидать обоготворенія тѣхъ, чье превосходство въ области знанія или искусства очевидно. Въ качествѣ иллюстраціи этого *Спенсеръ* указываетъ на многія божества грековъ и римлянъ, которыя признавались учителями того или иного новаго техническаго процесса, или изобрѣтателями того или иного новаго орудія. И въ наши времена иногда случается, что европеецъ, напр., потерпѣвшій кораблекрушеніе морякъ, попавъ къ дикарямъ, достигаетъ господства надъ ними, благодаря своему знанію и искусству; если мы вспомнимъ при этомъ, что, послѣ смерти подобнаго человѣка, его сила, преувеличенная легендою, сдѣлаетъ его тѣнь болѣе страшною, чѣмъ обыкновенныя тѣни, то мы увидимъ передъ собою новый источникъ возникновенія божествъ. Иногда выдающіеся чужеземцы, становящіеся подобнымъ образомъ богами какого нибудь народа, считаются возвратившимися душами его собственныхъ выдающихся людей. Отъ этого обоготворенія единичныхъ представителей высшихъ расъ естественно перейти къ обоготворенію расъ завоевательницъ, не въ лицѣ отдѣльныхъ ихъ членовъ, но во всемъ ихъ объемѣ. При подобномъ толкованіи, легко понять выраженіе „боги и люди“, которое встрѣчается въ преданіи различныхъ народовъ. Ибо, когда дикари, называющіе себя „людьми“, завоевываются дикарями, носящими другое имя и доказавшими самымъ фак-

томъ побѣды то свое превосходство, которое для первобытнаго ума то же, что божественность, тогда имена побѣдителей и побѣжденныхъ будутъ обозначать то же, что и выраженіе „боги и люди“. Итакъ, заключаетъ *Спенсеръ* свое ученіе о религіи, ея сущности и происхожденіи,—достаточнымъ основаніемъ всеобщности антропоморфизма является то обстоятельство, что *концепціи* божественнаго человѣка повсюду предшествовала *перцепція* могущественнаго человѣка. Совершенно невѣрно, будто тѣ идеи о божествѣ, которыя господствуютъ среди культурнаго народа, врождены; наоборотъ, несомнѣнно, что эти идеи возникаютъ только на сравнительно высокой ступени развитія, какъ результатъ накопившагося знанія, большаго умственнаго кругозора и болѣе высокихъ чувствъ. Позади сверхъестественнаго существа всякаго порядка всегда стояла какая нибудь человѣческая личность. Употребляя выраженіе „поклоненіе предкамъ“ въ самомъ широкомъ его смыслѣ, т. е., подразумѣвая подъ нимъ всякое поклоненіе умершему, все равно, будетъ ли этотъ умершій родственъ по крови поклоняющемуся, или нѣтъ, мы можемъ сказать, говоритъ Спенсеръ, что поклоненіе предкамъ есть корень всякой религіи.

Вотъ тотъ взглядъ на религію, ея сущность и происхожденіе въ человѣческомъ родѣ, который съ надлежащею обстоятельностію изложилъ Г. *Спенсеръ* въ одномъ изъ наиболѣе интересныхъ своихъ сочиненій „Основанія Соціологіи“. Видно, что къ этому взгляду онъ относился съ особенною любовію и авторскою заботливостію, потому что, кромѣ общаго изложенія его, какъ онъ представленъ нами, на что *Спенсеръ* пожертвовалъ цѣлыхъ 18 главъ своей книги, онъ еще два раза сжато излагаетъ его въ томъ же самомъ сочиненіи подъ рубриками: „первобытное міросозерцаніе“ и „религіозная идея первобытныхъ людей“.

Что сказать объ этомъ взглядѣ? Какъ и все человѣческое, взглядъ *Спенсера* на религію и ея происхожденіе также имѣетъ и свои достоинства, и свои недостатки. Достоинства этого взгляда можно разсматривать даже съ двухъ сторонъ: отрицательной и положительной. *Спенсеръ не* послѣдовалъ легкомыслію тѣхъ атеистическихъ писателей, которые, по примѣру древне-гре-

ческихъ безбожниковъ и французскихъ натуралистовъ, утверждаютъ, что религія была дѣломъ обмана со стороны народоправителей и жрецовъ. Неудовлетворительною призналъ онъ также и натуралистическую гипотезу, которою особенно увлекались новѣйшіе германскіе матеріалисты и по которой религія признается „исчадіемъ страха“ предъ грозными и разрушительными явленіями внѣшней природы. Его *не* удовлетворили и различныя односторонніе психологическія теоріи, ложно понимающія сущность религіи, каковы, напр., теоріи *Гегеля*, *Шлейермахера*, *Канта*, *Шопенгауэра* и мн. др. *Не* одобрилъ онъ даже попытокъ и своихъ единомышленниковъ—эволюціонистовъ: *Шульце*, *Пешеля*, *Каспари*, такъ какъ попытки эти, какъ мы видѣли, дѣйствительно далеки отъ того, чтобы научнымъ путемъ разрѣшить вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

Спенсеръ предложилъ *свою* гипотезу; правдоподобна ли она или нѣтъ,—объ этомъ мы будемъ говорить ниже; а теперь пока замѣтимъ, что этою гипотезою онъ оказываетъ нѣкоторую положительную услугу даже и христіанской апологетикѣ. Въ основу предкопочитанія, которое онъ объявляетъ „корнемъ *религіи*“, онъ полагаетъ идею личнаго безсмертія человѣка, при чемъ утверждаетъ, что вѣра въ безсмертіе человѣка и въ „оживаніе“ мертваго „свойственна всѣмъ людямъ“ или „почти всѣмъ“, „если не буквально всѣмъ“. Ясно, что *Спенсеръ* признаетъ фактъ всеобщности, универсальности и изначальности религіи въ родѣ человѣческомъ, въ какомъ бы смыслѣ онъ ни понималъ самой религіи. Дальнѣйшая рѣчь будетъ уже только о пониманіи, а не о самомъ фактѣ существованія религіознаго сознанія въ той или другой формѣ.

Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что не одинъ только *Спенсеръ*, а всѣ вообще эволюціонисты вполнѣ согласны между собою въ признаніи факта всеобщности и универсальности религіи въ родѣ человѣческомъ. Такъ мы читаемъ, напр., у *Пешеля* [1]): „Если мы теперь поставимъ себѣ вопросъ, было ли найдено гдѣ-либо и когда-либо на землѣ какое либо человѣческое

[1]) Völkerunde 1874. стр. 273.

племя безъ религіозныхъ возбужденій и представленій, то на него нужно отвѣтить безузловно отрицательно. На каждой ступени своего духовнаго развитія человѣкъ чувствуетъ побужденіе (den Drang)—для каждаго явленія какой либо дѣятельности и для каждаго событія находить виновника. При незначительныхъ разсудочныхъ силахъ этой причинной потребности удовлетворяетъ уже фетишъ, но вмѣстѣ съ духовнымъ развитіемъ народовъ кругъ достовѣрнаго съуживается и возрастаетъ въ достоинствѣ вѣра въ Бога, чтобы, наконецъ, обратиться въ благороднѣйшее и возвышеннѣйшее произведеніе человѣческаго размышленія. Первыя грубыя попытки—найти неизвѣстнаго Виновника,—пока еще усиливается мыслительная способность, —ведутъ всегда къ устраненію первыхъ вынужденныхъ помощниковъ и затѣмъ къ признанію высочайшаго непостижимаго Существа. Но исторія и народовѣдѣніе знаютъ безчисленныя человѣческія племена, которыя никогда не поднимались до такой высоты, а многихъ, которыя отъ достигнутыхъ лучшихъ представленій ниспадали до грубыхъ разсудочныхъ заблужденій, отъ которыхъ не могли освободиться въ теченіе вѣковъ и даже тысячелѣтій".

Эдуардъ Тейлоръ, который защищаетъ анимистическую теорію не менѣе *Спенсера*, также утверждаетъ, что религія есть фактъ всеобщій и универсальный среди человѣческихъ племенъ [1]); при чемъ съ полною основательностію опровергаетъ тѣхъ, которые отрицаютъ этотъ фактъ.

Правда, на вопросъ: откуда возникли религіозныя идеи? Врождены ли онѣ или образовались впослѣдствіи? *Спенсеръ* отвѣчаетъ такъ: „Онѣ образовались. Какъ у тѣхъ членовъ цивилизованнаго общества, которые вслѣдствіе недостатка своихъ органовъ чувствъ были лишены всякаго воспитанія, такъ и у различныхъ первобытныхъ народовъ религіозныхъ концепцій не существуетъ". Но здѣсь, если только *Спенсеръ* не становится въ противорѣчіе съ самимъ собою, онъ разумѣетъ не присущее человѣческой природѣ влеченіе къ сверхъестественному и всесо-

[1]) Первобытная культура, т. II. Спб. 1897, стр. 1—7. Это утвержденіе *Тейлора* было приведено нами уже въ статьѣ „Всеобщность и изначальность религіи въ человѣческомъ родѣ".

вершенному Существу, а уже опредѣленныя „вѣрованія и чувства, предполагаемыя *церковными учрежденіями*“. Въ „Основаніяхъ Соціологіи“ въ главѣ—„Божества“ *Спенсеръ*, какъ мы видѣли, также говоритъ: „Совершенно невѣрно, будто тѣ идеи о Божествѣ, которыя господствуютъ среди *культурнаго народа*, врождены“. Но здѣсь онъ опять таки ведетъ рѣчь не о религіозномъ влеченіи вообще, а только о тѣхъ религіозныхъ идеяхъ, которыя господствуютъ среди *культурнаго* народа. Мало того, можно даже думать, что *Спенсеръ* и не могъ бы отрицать всеобщности религіи. Онъ съ негодованіемъ отвергаетъ [1]) упрекъ въ атеизмѣ, сдѣланный профессоромъ *Овеномъ* его философскимъ единомышленникамъ, которымъ Овэнъ приписываетъ „внушеніе и скрытную защиту доктрины, ниспровергающей признаніе Высшаго Духа“. Не могъ *Спенсеръ* не признать религію фактомъ всеобщимъ уже потому, что по его взгляду, религія не есть явленіе случайное, а напротивъ безусловно необходимое и ничѣмъ не замѣнимое. Въ своихъ „Основныхъ Началахъ“ онъ прямо утверждаетъ, „что знаніе *не можетъ монополизировать сознаніе* и что такимъ образомъ для нашего ума остается *постоянная* возможность заниматься тѣмъ, что̀ лежитъ за предѣлами знанія. Поэтому (говоритъ *Спенсеръ* далѣе) *всегда* должно найтись мѣсто для какой либо религіи; ибо религія во всѣхъ своихъ формахъ отличалась отъ всего остального тѣмъ, что предметомъ ея было то, что̀ лежитъ внѣ опыта“. Столкновеніе между религіею и наукою онъ считаетъ лишь дѣломъ одного недоразумѣнія. По его мнѣнію, между религіею и наукою должно существовать совершенное согласіе. „Если религія и наука, говоритъ *Спенсеръ*, имѣютъ основаніе въ дѣйствительномъ положеніи вещей, то между ними должно существовать основное согласіе. Не можетъ существовать абсолютнаго и вѣчнаго противорѣчія между двумя порядками истины. Своею задачею мы ставимъ уразумѣніе того, какимъ образомъ наука и религія выражаютъ противоположныя стороны одного и того же факта: одна —ближайшую или видимую сторону, другая—сторону отда-

[1]) Опыты. Спб. 1866. Вып. I, стр. 125.

ленную или невидимую. Какъ отыскать эту гармонію, какъ согласовать религію и науку,—вотъ вопросъ, на который нужно найти отвѣтъ. Мы должны отыскать конечную истину, которую обѣ стороны признаютъ открыто и совершенно искренно. Мы не можемъ не прійти къ выводу,—утверждаетъ *Спенсеръ*,—что наиболѣе отвлеченная истина, заключающаяся въ религіи и наиболѣе отвлеченная истина, заключающаяся въ наукѣ, должны быть тѣмъ, въ чемъ обѣ стороны согласны". Причину несогласія между наукою и религіею *Спенсеръ* видитъ не въ религіи, а въ наукѣ, именно—въ томъ, что иногда наука, оставляя свою область, перестаетъ быть наукою и воспринимаетъ въ себя ненаучные элементы. „Во всѣхъ фазисахъ своего прогресса, говоритъ *Спенсеръ*, наука допускала поверхностныя рѣшенія,—и эти ненаучные элементы науки были всегда одною изъ причинъ ея столкновеній съ религіею".

Правда, *Спенсеръ* не имѣлъ понятія о Богѣ въ смыслѣ Божественнаго Откровенія; онъ не считалъ возможнымъ называть Его даже Абсолютнымъ и Первопричиною, утверждая, какъ глубочайшій, обширнѣйшій и достовѣрнѣйшій изъ всѣхъ фактовъ, что Сила, проявляющаяся во вселенной, для насъ совершенно непознаваема". Но вѣдь мы не объ этомъ и говоримъ; для насъ здѣсь важно то, что *Спенсеръ* не хочетъ быть атеистомъ, возмущается, когда другіе обвиняли его въ атеизмѣ, признаетъ религію явленіемъ необходимымъ, всеобщимъ и истиннымъ, утверждая, что „истинно религіозный элементъ религіи всегда былъ хорошъ" и что религія „всегда распространяла высшую истину, что всѣ вещи суть проявленія Силы, лежащей за предѣлами нашего знанія".

Все приведенное, какъ мы сказали, можетъ быть признано заслугою *Спенсера* (въ нѣкоторомъ отношеніи) для христіанской апологетики; но что составляетъ недостатки во взглядѣ *Спенсера* на сущность и происхожденіе религіи?

Чтобы не дѣлать быстраго и рѣзкаго перехода отъ достоинствъ къ недостаткамъ, мы отмѣтимъ сначала то, что у *Спенсера* не можетъ быть признано достоинствомъ, но что еще не составляетъ и особеннаго недостатка.

Какъ это ни страннымъ можетъ показаться нашимъ читате-

лямъ, но мы должны прежде всего обратить ихъ вниманіе на то, что въ своемъ взглядѣ на религію, ея сущность и происхожденіе въ родѣ человѣческомъ, *Герберт*ъ *Спенсер*ъ совершенно не оригиналенъ и не самостоятеленъ. Онъ не сказалъ, собственно говоря, ничего новаго, что не было бы высказано другими мыслителями уже гораздо раньше его и что, слѣдовательно, не было бы уже извѣстно людямъ, интересующимся поставленнымъ имъ вопросомъ. *Спенсер*ъ постарался лишь въ частностяхъ раскрыть и обосновать то, что въ общемъ было высказано другими. Сущность всего, что высказано *Спенсером*ъ о религіи, какъ могли видѣть читатели, состоитъ въ двухъ пунктахъ: 1) что понятіе о духѣ и его бытіи первобытный человѣкъ развилъ будто бы изъ своихъ *сновъ* и *сновидѣній*, равно какъ и изъ сродныхъ съ ними явленій—обмороковъ, каталепсій, эпилепсій и т. д. и 2) что боги въ религіяхъ культурныхъ народовъ суть апотеозъ человѣка, т. е., идеализированные люди—герои, народоправители, цари. Но 1) какъ мы имѣли уже случай упомянуть, по свидѣтельству *Секста Эмпирика* (Math IX, § 25), еще *Эпикур*ъ утверждалъ, что боги произошли изъ сновидѣній, т. е., что первобытные люди изъ своихъ сновъ и сновидѣній выработали себѣ представленіе о духахъ, демонахъ и божествахъ. Впрочемъ, это основное положеніе своей гипотезы *Спенсер*ъ могъ позаимствовать даже и у европейскихъ писателей, напр., у англійскаго матеріалиста *Гоббеса*. Мы видѣли, что и *Гоббес*ъ понятіе о душѣ выводилъ изъ *сновидѣній*, а идею божества изъ представленія о душѣ. „Что касается субстанціи тѣхъ невидимыхъ существъ (т. е. боговъ), говоритъ *Гоббес*ъ, то путемъ естественнаго мышленія нельзя было прійти ни къ какому иному представленію, кромѣ того, что она такова же, какъ и душа человѣка, а послѣдняя одинаковой субстанціи съ тѣмъ, что является *спящему во снѣ*; то же, что является *во снѣ*, люди считали дѣйствительнымъ, внѣшнимъ существомъ, представляя его себѣ воздухообразнымъ тѣломъ, и назвали *духомъ*“. 2) Еще *Эвгемер*ъ высказалъ предположеніе, что боги въ религіяхъ культурныхъ народовъ суть только идеализированные люди—герои, народоправители, цари. Впослѣдствіи это предположеніе, хотя и съ

нѣкоторыми измѣненіями, поддерживалъ *Лактанцій*, а раньше всѣхъ мы встрѣчаемъ его у ветхозавѣтнаго богодухновеннаго писателя—*Соломона*. Что же послѣ этого остается представителю эволюціонизма нашего времени—*Герберту Спенсеру?* Очевидно, ничего, кромѣ повторенія сказаннаго 25—30 вѣковъ тому назадъ! Но что не могло быть признано удовлетворительнымъ давнымъ-давно, то, конечно, едва ли удовлетворитъ серьезныхъ мыслителей и въ наше время. Впрочемъ, хотя *сущность* гипотезы, защищаемой *Спенсеромъ*, и принадлежитъ другимъ, но *Спенсеръ*, быть можетъ, приводитъ какія либо новыя доказательства въ ея пользу, вслѣдствіе чего взглядъ на ея достоинства и недостатки долженъ измѣниться? Поэтому намъ необходимо повнимательнѣе разсмотрѣть все то, что *Спенсеръ* указываетъ въ пользу защищаемой имъ гипотезы.

Въ основаніе своего ученія о религіи, ея сущности и происхожденіи *Спенсеръ*, какъ мы видѣли, полагаетъ принципъ эволюціи въ смыслѣ постепеннаго развитія всякаго даннаго явленія изъ грубаго зародыша до его высшей степени или возможнаго совершенства. Вслѣдствіе этого онъ думаетъ, что и религія, начинаясь предкопочитаніемъ, чрезъ рядъ промежуточныхъ ступеней, достигаетъ, наконецъ, до христіанскаго монотеизма. Но откуда, спрашивается, *Спенсеръ* знаетъ, что религія началась именно культомъ предкопочитанія? „Опредѣлить, какія понятія были дѣйствительно первобытными, было бы легко,—говоритъ самъ *Спенсеръ*, если бы существовали описанія дѣйствительно первобытныхъ людей“ [1]). Но такихъ описаній нѣтъ и никогда быть не могло, ибо описанія „дѣйствительно первобытныхъ людей“ могли бы сдѣлать только современники первобытныхъ людей; а современниками первобытныхъ людей могли быть только первобытные люди, отъ которыхъ нельзя ожидать никакихъ описаній, особенно—съ точки зрѣнія эволюціонистовъ, не признающихъ существеннаго различія между человѣкомъ и животными вообще, а первобытнаго человѣка почти отожествляющихъ съ животнымъ. Какъ же быть въ такомъ случаѣ?—Очевидно за недостаткомъ документальныхъ

[1]) Срв. Основанія соціологіи. VIII. Первобытныя идеи. Стр. 281.

историческихъ данныхъ, приходится ограничиваться простыми догадками и предположеніями. Такъ именно *Спенсеръ* и поступаетъ. Приписывая всегда и вообще значеніе только фактамъ, опыту, наблюденію и историческимъ даннымъ, онъ всю свою гипотезу о сущности и происхожденіи религіи построяетъ однако же исключительно на однѣхъ догадкахъ и предположеніяхъ. Впрочемъ, чтобы его догадки не были совершенно пустыми и фантастичными, онъ всегда старается обосновывать ихъ на вѣрованіяхъ и преданіяхъ различныхъ дикихъ племенъ, не обращая вниманія на то, что эти дикари находятся на различныхъ ступеняхъ умственнаго и нравственнаго развитія и только произвольно могутъ быть поставляемы въ томъ или другомъ порядкѣ по мнимому „закону эволюціи".

Но можно ли такой способъ изслѣдованія признать научнымъ и годнымъ къ тому, чтобы привести къ важнымъ положительнымъ результатамъ?

Не отвергая *въ общемъ*, что человѣчество предназначено идти по пути прогресса и развитія, многіе ученые и мыслители утверждаютъ, что бывали времена, когда народы не только уклоняются отъ своего прямого пути, но даже дѣлаютъ повороты назадъ въ смыслѣ регресса или духовнаго упадка. Такое мнѣніе находитъ для себя основаніе даже въ исторіи, безпристрастно свидѣтельствующей, что въ жизни человѣчества бывали цѣлыя эпохи умственнаго, нравственнаго и религіознаго упадка. На грубое язычество,—фетишизмъ, политеизмъ, поклоненіе звѣздамъ, животнымъ, природѣ,—эти ученые смотрѣли именно какъ на упадокъ религіи, объясняющійся тѣмъ, что, забывъ истиннаго Бога и утративъ чистоту Божественнаго Откровенія, люди перенесли черты Божества на различные виды творенія и такимъ образомъ стали почитать тварь вмѣсто Творца, или, какъ говоритъ Апостолъ (Рим. 1, 23. 25), „славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся,—замѣнили истину Божію ложью, и поклонялись и служили твари вмѣсто Творца".

Замѣчательно, что такое ученіе объ язычествѣ выска-

зывается не только Божественнымъ Откровеніемъ [1]) и его защитниками, но и мыслителями, враждебно относящимися къ Богооткровенной религіи. Такъ, напр. *Гартманъ* [2]) прямо утверждаетъ, что боготвореніе духовъ или „демонизмъ никогда не можетъ развиться самостоятельно изъ первоначальнаго безрелигіознаго состоянія", что онъ „всегда указываетъ на упадокъ политеизма" и что онъ „характеризуется какъ вырожденіе религіи или суевѣріе, потому что вмѣсто того, чтобы развиваться и возвышаться надъ природою, религіозное сознаніе здѣсь искажается и превращается въ неестественное". Защитники такого мнѣнія опираются и на твердое основаніе, заключающееся въ несомнѣнныхъ историческихъ памятникахъ религіознаго сознанія. Такъ, пророкъ Іеремія свидѣтельствуетъ [3]), что современные ему евреи, оставивъ чистый монотеизмъ, превратились въ грубыхъ язычниковъ—фетишистовъ, говорившихъ, вмѣстѣ съ своими царями, князьями, священниками и пророками, дереву: „ты мой отецъ" и камню: „ты родилъ меня". Какъ жалко въ сравненіи съ этимъ историческимъ свидѣтельствомъ стремленіе *Спенсера* вывести почитаніе неорганической природы изъ предкопочитанія!

Послѣ сказаннаго неудивительно, что уже многіе дарвинисты и эволюціонисты отказываются слѣпо слѣдовать принципу эволюціи и объявляя, что нѣкоторые дикари, по своему умственному и нравственному развитію, стоятъ ниже обезьянъ, этимъ самымъ признаютъ широкую возможность регресса въ духовной жизни человѣчества, а дикарей считаютъ уже не первобытными людьми, а *одичалыми* людьми, извратившими свои понятія и идеи. Пусть не удивляется читатель, если мы скажемъ, что, въ полномъ противорѣчіи самому себѣ, этого мнѣнія придерживается даже и самъ *Спенсеръ*. „Есть основаніе предполагать, говоритъ онъ [4]), что извѣстные намъ теперь люди самыхъ низшихъ типовъ не могутъ служить образ-

---

[1]) Кромѣ приведеннаго мѣста срв. Исх. 32, 4 Прем. 12, 24; Іерем. 2, 27; 3 Цар. 14, 9; Ос. 4, 12 и др.

[2]) Das religios. Rewusstsein. стр. 97.

[3]) II, 27.

[4]) Основанія соціологіи. VIII. Первобытныя идеи. Стр. 281.

цами людей въ ихъ дѣйствительно первобытномъ состояніи. Вѣроятно, *предки* большинства изъ нихъ находились на *болѣе высокой* ступени развитія, и, поэтому, *среди ихъ вѣрованій существуютъ нѣкоторыя, развившіяся въ теченіе этихъ высокихъ состояній.* Непосредственныя данныя ясно указываютъ, что въ надъ-органическихъ аггрегатахъ замѣчается то же, что и въ органическихъ аггрегатахъ: прогрессъ въ однихъ случаяхъ и регрессъ въ другихъ. Въ противность общепринятому мнѣнію, эволюція не предполагаетъ какого нибудь *внутренняго* стремленія всякой вещи сдѣлаться чѣмъ либо высшимъ". Итакъ, самъ *Спенсеръ* утверждаетъ, что нѣкоторыя вѣрованія теперешнихъ дикарей, а въ томъ числѣ, конечно, и культъ предкопочитанія, могутъ быть не первобытными вѣрованіями человѣчества, а лишь регрессивнымъ явленіемъ, т. е., искаженіемъ вѣрованій, достигнутыхъ на болѣе высокихъ ступеняхъ развитія, на которыхъ находились предки этихъ злосчастныхъ дикарей, исковерканныхъ неблагопріятными условіями жизни и чрезъ то одичавшихъ! На какомъ же однако основаніи *Спенсеръ* утверждаетъ все таки, что предкопочитаніе есть именно первая ступень, а не искаженіе первоначальныхъ вѣрованій человѣчества? Къ этому онъ пришелъ путемъ не индукціи, а дедукціи: онъ сталъ „на точку зрѣнія первобытныхъ людей" и съ этой точки зрѣнія у теперешнихъ дикарей „съумѣлъ отличить идеи, переданныя путемъ традиціи изъ высшихъ состояній, отъ дѣйствительно первобытныхъ идей". На какъ онъ могъ найти „точку зрѣнія первобытныхъ людей?" На этотъ вопросъ нѣтъ другого отвѣта, кромѣ указанія на одну пустую и произвольную фантазію! Итакъ, вся гипотеза *Спенсера* построена не на научныхъ или историческихъ началахъ, выработанныхъ путемъ индукціи и доказанныхъ несомнѣнными фактами, а на одномъ только праздномъ воображеніи и фантазіи самого же *Спенсера*. Но на такомъ шаткомъ и не надежномъ основаніи трудно воздвигнуть прочное и непоколебимое зданіе!

Начатая фантазіею, гипотеза *Спенсера* и въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи поддерживается только фантазіею, которая одна и можетъ уживаться съ тѣми поразительными самопро-

тиворѣчіями, которыя для *Спенсера* оказались просто неизбѣжными. Желая остаться вѣрнымъ основному принципу эволюціонизма, *Спенсеръ* представляетъ намъ первобытнаго человѣка, по его духовному развитію, почти ничѣмъ не отличающимся отъ животнаго: отвлеченныхъ идей у него нѣтъ; понятія общихъ фактовъ крайне недостаточны; полетъ его мысли слабъ; ему чужда даже идея естественной причинности; а это отсутствіе идеи естественной причинности обусловливаетъ отсутствіе раціональнаго удивленія; первобытный человѣкъ, равнодушный ко всему, равнодушенъ и ко всякой новизнѣ; онъ совершенно нелюбознателенъ; явленія внѣшняго міра его нисколько не интересуютъ и онъ не только не боготворитъ ихъ, но даже не заботится и объ ихъ объясненіи; онъ совершенно неспособенъ къ размышленію и эта неспособность къ размышленію общая у всѣхъ низшихъ расъ. Такимъ представляется у *Спенсера* первобытный человѣкъ *самъ по себѣ*! Но посмотрите, читатель, какимъ является у того же самаго *Спенсера* этотъ же самый первобытый человѣкъ, когда рѣчь заходитъ о происхожденіи религіи! Какъ онъ ко всему внимателенъ и какъ все въ окружающемъ мірѣ его занимаетъ и интересуетъ! Какъ чудно развита у него сила обобщеній и вобще разсудочная дѣятельность! Самый пустой фактъ даетъ ему поводъ сразу перейти къ весьма абстрактнымъ идеямъ и поразительнымъ выводамъ! Говорятъ, что упавшее съ дерева на землю яблоко дало поводъ Ньютону сдѣлать заключеніе къ существованію закона тяготѣнія, и Ньютона считаютъ поэтому геніальнымъ мыслителемъ. Но геніальность Ньютона—ничто предъ геніальностію первобытнаго человѣка, какимъ онъ является у *Спенсера* въ вопросѣ о происхожденіи религіи. Самъ по себѣ первобытный человѣкъ, по словамъ *Спенсера*, нисколько не интересуется явленіями внѣшняго міра и совершенно не заботится объ ихъ объясненіи; но разъ возникъ у *Спенсера* вопросъ о происхожденіи религіи,—и его первобытный человѣкъ является предъ нами совершенно инымъ существомъ: вмѣсто грубаго дикаря мы видимъ предъ собою метафизическаго мыслителя съ способностію къ самымъ быстрымъ и широкимъ обобщеніямъ. „Не только (говоритъ *Спенсеръ*) небо съ его мѣ-

няющимися облаками, солнцемъ, луною, звѣздами, кометами, молніями, радугами и кругами около небесныхъ тѣлъ, но и поверхность земли съ ея исчезающими дождевыми лужами, туманами, миражами, песчаными вихрями и смерчами представляютъ многочисленные примѣры исчезновенія предметовъ, появившихся непонятнымъ образомъ. Отсюда возникаетъ первобытная *идея* (!?), что эти разнообразныя сущности то появляются, то прячутся". Такимъ образомъ неинтересующійся явленіями внѣшняго міра первобытный человѣкъ на самомъ дѣлѣ не можетъ пройти мимо дождевой лужайки на поверхности земли безъ размышленія и выводовъ! Современный намъ мыслитель—и въ особенности эволюціонистъ—укажетъ намъ на лужайки только какъ на явленія вредныя или полезныя въ санитарномъ отношеніи, если только онъ обратитъ на нихъ свое благосклонное вниманіе; а первобытный человѣкъ *Спенсера*, увидѣвъ лужайку, сейчасъ же заводитъ рѣчь о томъ, что бытіе этого міра тлѣнно и скоропреходяще, а это разсужденіе прямо ведетъ его къ идеѣ о бытіи міра невидимаго и духовнаго! Самъ по себѣ первобытный человѣкъ *Спенсера* совершенно нелюбознателенъ, равнодушенъ къ новизнѣ и совершенно лишенъ раціональнаго удивленія; но разъ *Спенсеру* понадобилось, чтобы именно этотъ нелюбознательный и ко всему равнодушный первобытный человѣкъ создалъ религію, —и онъ не пропускаетъ ради этого даже незначительное дуновеніе вѣтерка. „Дѣятельность вѣтра, говоритъ *Спенсеръ*, показываетъ (первобытному человѣку), что есть *невидимая* форма существованія, *обладающая силою*",—и у первобытнаго человѣка такимъ путемъ возникаетъ идея двойника, затѣмъ —невидимаго существа или духа и, наконецъ, Божества вездѣсущаго, всевѣдущаго и всемогущаго! Первобытный человѣкъ *Спенсера* совершенно „неспособенъ къ размышленію"; „полетъ его мысли слабъ"; легковѣріе его безгранично; онъ не имѣетъ понятія о точности и истинѣ, а слѣдовательно и о сомнѣніи и критикѣ"; онъ „неспособенъ выбирать факты, изъ которыхъ можно сдѣлать выводъ"; но этотъ неспособный къ размышленію первобытный человѣкъ является совершенно инымъ, когда *Спенсеръ* заставляетъ его работать надъ созда-

ніемъ такого общечеловѣческаго явленія, какъ религія. „Спящій послѣ одного изъ тѣхъ живыхъ сновидѣній, которыя вызываются голодомъ или переполненіемъ желудка, *думаетъ*, говоритъ *Спенсеръ*, что онъ былъ въ какомъ нибудь мѣстѣ; но свидѣтели говорятъ, что этого не было, и ихъ показаніе подтверждается тѣмъ, что онъ *находитъ* себя на томъ самомъ мѣстѣ, на которомъ заснулъ". Что же?—Этотъ „не имѣющій понятія о сомнѣніи и критикѣ" и „безгранично легковѣрный" первобытный человѣкъ вѣритъ показанію свидѣтелей, подтвержденному даже несомнѣннымъ и самымъ реальнымъ фактомъ? Оказывается, что нѣтъ; оказывается, что первобытный человѣкъ, по крайней мѣрѣ, въ данномъ случаѣ, вовсе не былъ такъ легковѣренъ, какъ думаетъ *Спенсеръ*. Вмѣсто того, чтобы безъ всякихъ разсужденій повѣрить свидѣтельскому показанію, онъ беретъ его и ставитъ рядомъ съ показаніемъ собственнаго сознанія, сравниваетъ ихъ между собою, чтобы найти у нихъ вообще, т. е., то, о чемъ они свидѣтельствуютъ одинаково согласно, и затѣмъ уже дѣлаетъ выводъ, который, по его убѣжденію, „соотвѣтствуетъ *истинѣ*"! Ясно, что въ душѣ „неспособнаго къ размышленію" первобытнаго человѣка, по изображенію самаго *Спенсера*, долженъ былъ въ этомъ случаѣ происходить „весьма важный процессъ критическаго мышленія". Не забудемъ при этомъ, что отъ сновидѣнія первобытный человѣкъ, по логическому капризу *Спенсера* дѣлаетъ заключеніе къ идеѣ двойника, духа и даже Божества! Какую силу обобщенія *Спенсеръ* приписываетъ умственно неразвитому первобытному человѣку! Ясно, что если мы и должны признать *двойственность* представленія, то не у первобытнаго человѣка а у самаго *Спенсера*, именно—въ его сужденіи объ умственномъ состояніи первобытнаго человѣка, ибо приведенныхъ примѣровъ, намъ кажется, достаточно для того, чтобы читатель могъ убѣдиться, что *Спенсеръ* въ одно и то же время считаетъ первобытнаго человѣка и въ грубомъ, почти животномъ состояніи, и достигнувшимъ высокой степени умственнаго развитія, не способнымъ къ мышленію и обладающимъ удивительною силою обобщенія, равнодушнымъ ко всему и чрезвычайно любознательнымъ.

Къ недостаткамъ *Спенсера*, какъ философствующаго мыслителя, нельзя не отнести и того обстоятельства, что мышленіе его часто идетъ тѣмъ путемъ, который логика обыкновенно называетъ терминомъ—*idem per idem*. Такъ, напр., *Спенсеръ* утверждаетъ, что сновидѣнія, обморокъ, апоплексія, каталепсія, экстазъ и смерть „принадлежатъ именно къ тѣмъ опытамъ, *изъ которыхъ въ концѣ концовъ возникаетъ концепція духовнаго я*“. А какъ, по *Спенсеру*, дикарь объясняетъ себѣ эти опыты, т. е., сновидѣнія, обморокъ, смерть и т. д.? Обморокъ, эпилепсію, всякія болѣзни и смерть первобытный человѣкъ будто бы не могъ объяснить себѣ иначе, какъ тѣмъ, что въ тѣло вошла чужая душа. „Дѣйствительный его хозяинъ, говоритъ *Спенсеръ*, не сталъ бы его кусать и рвать самаго себя“. Такимъ образомъ понятіе о духѣ дикарь, по *Спенсеру*, выводитъ изъ сновидѣнія, обморока, смерти; а состояніе сна, обморока и смерти онъ объясняетъ вѣрою въ духовъ. Это ли не *idem per idem?* Но чтобы объяснять, положимъ, состояніе обморока дѣйствіемъ чужого духа, для этого необходимо, чтобы первобытный человѣкъ уже напередъ имѣлъ понятіе о духѣ вообще. Откуда же онъ взялъ его? Ясно, что *Спенсеръ* запутался въ этомъ вопросѣ, какъ можно запутаться и въ вопросѣ о томъ, что раньше явилось—курица или яйцо?

Много недоимокъ и недочетовъ по логикѣ окажется за *Спенсеромъ*, когда мы провѣримъ и его частные выводы, которые онъ дѣлаетъ изъ различныхъ *фактовъ*, для обоснованія своего взгляда на сущность и происхожденіе религіи.

Такъ, идею двойственности въ душѣ первобытнаго человѣка, по мнѣнію *Спенсера*, порождаетъ будто бы уже самая *измѣнчивость* бытія окружающаго насъ міра. „Не только небо съ его мѣняющимися облаками, солнцемъ, луною, звѣздами, кометами, молніями, радугами и кругами около небесныхъ тѣлъ—говоритъ *Спенсеръ*, но и поверхность земли съ ея исчезающими дождевыми лужами, туманами, миражами, песчаными вихрями и смерчами представляютъ многочисленные примѣры исчезновенія предметовъ, появившихся непонятнымъ образомъ. Отсюда возникаетъ первобытная идея, что эти разнообразныя сущности то появляются, то прячутся. Дѣятельность вѣтра

показываетъ, что есть *невидимая форма существованія, обладающая силою.* Одновременно съ понятіемъ о *видимомъ* состояніи и *невидимомъ* состояніи, въ которыхъ бываетъ каждый изъ этихъ разнообразныхъ предметовъ, возникаетъ понятіе *о двойственности вещей.* Каждый предметъ въ извѣстномъ смыслѣ *двойственъ*, ибо онъ обладаетъ этими двумя дополнительными видами бытія. Къ такому же выводу приводятъ (будто бы) первобытнаго человѣка и факты превращеній яйца въ птицу, головастика въ лягушку и т. д. Не трудно доказать, что къ выводамъ, сдѣланнымъ здѣсь *Спенсеромъ*, можно придти не путемъ логическаго мышленія, а путемъ логическаго произвола и насилія; по крайней мѣрѣ, сами собою они вовсе не вытекаютъ изъ тѣхъ посылокъ, которыя навязываетъ имъ *Спенсеръ.* Предметы видимаго міра дѣйствительно то появляются, то исчезаютъ (но не прячутся). Но какимъ образомъ на этомъ основаніи первобытный человѣкъ могъ бы составить себѣ понятіе о *невидимой формѣ существованія, обладающей силою.* Если на основаніи приведеннаго факта первобытный человѣкъ могъ дѣлать какое либо *логическое* заключеніе, то только одно: о *бытіи* и *небытіи*, предметовъ сначала *не было*, потомъ они *были*, а затѣмъ ихъ опять *не стало.* Но откуда могло на основаніи этого факта явиться понятіе о „невидимой формѣ существованія, обладающей силою", этого не видно; это знаетъ только не подчиняющаяся требованіямъ логики фантазія *Спенсера. Небытіе* не то же, что *невидимая* форма бытія, и отъ небытія къ невидимому бытію здравомыслящій человѣкъ заключать не можетъ. Точно также фактъ измѣнчивости феноменальнаго бытія не могъ дать повода и къ возникновенію у первобытнаго человѣка понятія о *двойственности* вещей, скорѣе,—если уже нужно говорить о количественности вещей, то феноменальное бытіе, предполагающее *три* состоянія каждой вещи—возникновеніе, бываніе или существованіе и исчезновеніе,—можетъ подать поводъ къ составленію понятія о *тройственности*, чѣмъ о двойственности вещей.

То же самое нужно замѣтить и о превращеніяхъ. Превращеніе (яйца въ живое существо, головастика въ лягушку) ни въ какомъ случаѣ не заключаетъ въ себѣ основанія для вы-

вода заключенія о двойственности вещей. Каждое состояніе здѣсь мыслится отдѣльно и само по себѣ; цыпленокъ, вышедшій изъ яйца, уже сталъ цыпленкомъ и пересталъ быть яйцомъ: яйца существуютъ сами по себѣ, цыплята—сами по себѣ. Наблюденіе надъ процессомъ превращеній можетъ привести человѣка только къ понятію *происхожденія* вещей и ихъ *послѣдовательности*, но ни въ какомъ случаѣ—не къ понятію объ ихъ двойственности. Понятіе о двойственности вещи могло бы возникнуть только тогда, когда вещь одновременно находилась бы въ двухъ состояніяхъ, т. е., если бы цыпленокъ *въ одно время* былъ и цыпленкомъ и яйцомъ: но ничего подобнаго не могло случиться даже и въ отдаленныя отъ насъ, первобытныя времена; а слѣдовательно, не могло быть для человѣка и повода къ образованію понятія о двойственности вещей, а тѣмъ болѣе о видимой и невидимой формѣ существованія.

Спенсеръ, какъ мы видѣли, увѣряетъ, будто бы *тѣнь* отъ человѣка и другихъ предметовъ послужила первобытнымъ людямъ основаніемъ для заключенія о видимомъ и невидимомъ состояніи вещей и объ ихъ двойственности. „Первобытный человѣкъ, предоставленный самому себѣ,—говоритъ *Спенсеръ*,—непремѣнно прійдетъ къ выводу, что тѣнь есть дѣйствительное существованіе, принадлежащее тому тѣлу, которое отбрасываетъ ее; это—спутникъ, появляющійся только въ свѣтлые дни и ясныя ночи. Большая или меньшая отдѣлимость его собственной тѣни напоминаетъ ему случаи, когда тѣнь бываетъ вполнѣ отдѣльною; такова, напр., тѣнь облаковъ. Такимъ образомъ тѣни доставляютъ новые матеріалы для развитія идеи о видимомъ и *невидимомъ* состояніяхъ бытія и идеи о двойственности вещей“. Что первобытный человѣкъ, предоставленный самому себѣ, могъ прійти къ выводу, что тѣнь есть дѣйствительное существованіе, принадлежащее тому тѣлу, которое отбрасываетъ ее, это весьма вѣроятно и правдоподобно,—и, конечно, въ такомъ заключеніи первобытный человѣкъ не ошибся бы, потому что всякая тѣнь, безъ сомнѣнія, есть дѣйствительное существованіе, принадлежащее тому тѣлу, которое ее отбрасываетъ. Но на такомъ заключеніи первобытный человѣкъ, конечно, и остановился бы. Только одна фантазія *Спенсера* можетъ идти далѣе, и только одинъ *Спенсеръ* можетъ

думать, что тѣнь доставила бы первобытному человѣку новый матеріалъ для развитія идеи о видимомъ и *невидимомъ* состояніяхъ существованій. Выраженіе: „*невидимая тѣнь*“ заключаетъ въ себѣ два понятія непримиримо противорѣчащія одно другому. Тѣнь только и можно мыслить видимою; невидимыхъ тѣней никогда не было и не будетъ; а если такъ, то ясно, что тѣневыя явленія никогда не могли служить и основаніемъ для развитія идеи о невидимомъ состояніи существованія. Не могли тѣни давать повода первобытному человѣку и къ развитію идеи о *двойственности* вещей. Какъ проговорился и самъ *Спенсеръ*, первобытный человѣкъ *непремѣнно* долженъ прійти къ заключенію, что тѣнь „принадлежитъ тому тѣлу, которое отбрасываетъ ее“; при чемъ же здѣсь „идея двойственности вещей“? „Бо̀льшая или меньшая отдѣлимость“ собственной тѣни человѣка также ничего не говоритъ въ пользу мнѣнія *Спенсера*; въ нѣкоторой степени у человѣка отдѣлимы руки, ноги, длинные волосы; неужели всѣ эти органы давали поводъ къ возникновенію идеи двойственности вещей? Вѣрно, что тѣнь облаковъ первобытный человѣкъ могъ понять только по аналогіи со своею тѣнью; но эта-то именно аналогія и не позволяла ему мыслить тѣнь отъ облаковъ вполнѣ отдѣльнымъ существованіемъ. Какъ его тѣло было постоянно причиною его тѣни; такъ первобытный человѣкъ долженъ былъ думать, что и тѣнь отъ облаковъ *непремѣнно* должна была „принадлежать какому либо тѣлу, которое отбрасываетъ ее“. И это предположеніе его не обмануло; рано ли, поздно ли, но ему удалось, безъ сомнѣнія, отыскать истинную причину и отоблачныхъ тѣней. Не должно подкупать насъ въ пользу мнѣнія *Спенсера* и то обстоятельство, что въ позднѣйшихъ греческихъ миѳологіяхъ души умершихъ часто называются *тѣнями*. Слово „*тѣнь*“ здѣсь употребляется въ аллегорическомъ смыслѣ, но не потому, что тѣнь даетъ поводъ къ заключенію о невидимомъ бытіи или двойственности вещей, а потому, что представленіе древнихъ грековъ о состояніи душъ умершихъ совпадало въ нѣкоторыхъ пунктахъ съ свойствомъ тѣней, которыя несомнѣнно существуютъ, но которыхъ нельзя ни осязать, ни поймать, ни удержать въ рукахъ.

Отъ тѣней Спенсеръ переходитъ къ *отраженіямъ* и утверждаетъ, „что отраженія порождаютъ убѣжденіе въ томъ, что каждый человѣкъ имѣетъ свой двойникъ, обыкновенно *невидимый*, но способный быть увидѣннымъ, если подойти къ поверхности воды и посмотрѣть въ нее. Отраженія поддерживаютъ понятіе о видимомъ и *невидимомъ* состояніяхъ существованій и укрѣпляютъ выводъ о двойственности каждаго существованія". Трудно даже понять, какъ можно разсуждать такъ нелогично, какъ разсуждаетъ здѣсь *Спенсеръ*. Первобытный человѣкъ *видитъ* свое отраженіе въ водѣ; на этомъ основаніи онъ составляетъ себѣ понятіе о *невидимомъ* состояніи существованія! Ну, кто же можетъ такъ разсуждать! Вѣдь и у первобытныхъ людей, и у теперешнихъ дикарей основные законы логики тѣ же, что и у всѣхъ людей вообще. Но видимаго никто не можетъ объявить *невидимымъ*.

Нельзя согласиться со *Спенсеромъ* и въ томъ, будто бы *эхо* представляло человѣку достаточное основаніе для образованія понятія о *невидимомъ* состояніи существованія и о двойственности вещей. Нецивилизованный человѣкъ, говоритъ *Спенсеръ*, не можетъ создать физическаго (?) объясненія эха. Ибо что можетъ онъ знать объ отраженіи звуковыхъ волнъ? Факты показываютъ, что для первобытнаго ума эхо кажется голосомъ нѣкотораго существа, которое избѣгаетъ, чтобы его увидѣли. Такимъ образомъ еще разъ дѣлается выводъ о двойственности вещей: существуетъ невидимое состояніе такъ же, какъ и видимое". Совершенно вѣрно, что первобытный человѣкъ ни въ какихъ гимназіяхъ не обучался, физики не изучалъ, и какъ объясняетъ физика такія явленія, какъ эхо, не зналъ; не могъ онъ поэтому ничего знать и объ отраженіи звуковыхъ волнъ. Но отсюда всетаки не слѣдуетъ, что эхо дало ему основаніе для образованія понятія о *невидимомъ* состояніи существованія. Онъ слышалъ эхо и думалъ, что въ лѣсу есть кто нибудь, который кричитъ и его передразниваетъ. Быть можетъ, онъ искалъ этого шутника и, конечно, не находилъ; но „ненайденный" не то же, что „невидимый". Правда, мы знаемъ языческія вѣрованія, по которымъ эхо приписывается сверхъестественному существу, духу, демону, лѣшему.

Но вѣрованія эти произошли совершенно противоположнымъ путемъ тому, который указывается *Спенсеромъ*: не эхо произвело идею Божества или сверхъестественнаго, а идея Божества была, по невѣжеству, примѣнена къ объясненію того звукового явленія, которое мы называемъ эхомъ. Но это примѣненіе могло быть сдѣлано только въ эпоху развитія политеистическихъ вѣрованій, которыя были объектируемы во всей вообще видимой природѣ. А такое направленіе религіознаго сознанія предполагаетъ 1) прирожденность идеи Божества, а 2) превращеніе высшихъ религіозныхъ представленій въ низшія, чувственныя и грубыя.

Теперь мы подошли къ самымъ важнымъ фактамъ, на которыхъ-то, собственно, *Спенсеръ* и старается обосновать свою гипотезу о сущности или природѣ религіи и ея происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Мы говоримъ о снахъ и сновидѣніяхъ, объ обморокѣ, апоплексіи, каталепсіи, экстазѣ и смерти. Вотъ что мы читаемъ по этому поводу у *Спенсера*. „Спящій послѣ одного изъ тѣхъ живыхъ сновидѣній, которыя вызываются голодомъ или переполненіемъ желудка, думаетъ, что онъ былъ въ какомъ нибудь мѣстѣ; но свидѣтели говорятъ, что этого не было, и ихъ показаніе подтверждается тѣмъ, что онъ находитъ себя на томъ самомъ мѣстѣ, на которомъ заснулъ. Какое же понятіе возникаетъ отсюда? Самымъ естественнымъ выходомъ будетъ: повѣрить какъ тому, что онъ оставался на мѣстѣ, такъ и тому, что онъ уходилъ, т. е., признать, что онъ обладаетъ двумя индивидуальностями, причемъ одна оставляетъ другую, но скоро возвращается назадъ. Такимъ образомъ и онъ имѣетъ двойное существованіе, подобно многимъ другимъ вещамъ“. Но что же можно доказать ссылкою на сновидѣніе? Даже дѣти никогда не принимаютъ сновъ за дѣйствительность. Если же что либо подобное и можетъ случаться, то это, конечно, должно быть признано какъ аномалія или исключеніе, встрѣчающееся крайне рѣдко. Но допустимъ, что хотя и рѣдко, но случается, въ видѣ патологическаго явленія, что иногда человѣкъ можетъ смѣшать свое сновидѣніе съ дѣйствительностію; что изъ этого слѣдуетъ?—Совершенно ничего,—кромѣ предположенія о болѣзненно разстроенномъ

воображеніи того лица, которое допустило смѣшеніе сновидѣнія съ дѣйствительностію. Во всякомъ случаѣ такое смѣшеніе не можетъ быть признано явленіемъ ни первичнымъ, ни всеобщимъ, а слѣдовательно, изъ него нельзя и выводить такого всеобщаго и универсальнаго явленія, какимъ признаютъ религію въ человѣческомъ родѣ всѣ эволюціонисты. Даже „свидѣтели", выведенные *Спенсеромъ*, несомнѣнно современники „первобытнаго человѣка", конечно, еще не смѣшивали своихъ сновидѣній съ дѣйствительностію, иначе они не возражали бы своему товарищу, страдавшему разстройствомъ воображенія. Впрочемъ, какъ можно было видѣть, для *Спенсера* интересъ состоитъ не въ томъ, что можно или нельзя смѣшивать сновидѣнія съ реальною дѣйствительностію, а въ томъ, что сновидѣнія сами по себѣ будто бы представляютъ основаніе для первобытнаго человѣка составить представленіе о своемъ двойникѣ. Но если мы повнимательнѣе отнесемся къ вопросу о томъ, какой выводъ дѣйствительно могъ сдѣлать первобытный человѣкъ изъ своихъ сновидѣній, то мы увидимъ себя вынужденными признать, что заключеніе *Спенсера* слишкомъ поспѣшно и фантастично. Уже одно безусловное единство и нераздѣлимость нашего *я* во всякій данный моментъ исключаетъ самую возможность возникновенія идеи двойственности его. Вспоминаемъ ли мы свое прошедшее или думаемъ о своемъ будущемъ, во всѣхъ трехъ моментахъ—настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ—наше *я* всегда остается тожественнымъ съ собою, единымъ и нераздѣльнымъ. Измѣняться, раздѣляться, осложняться или упрощаться можетъ только предикатъ, но не субъектъ; мы говоримъ: душа *моя*, тѣло *мое*, сознаніе *мое*, мысль *моя*, желаніе *мое* и т. д.; но никогда человѣкъ не можетъ сказать: *я* есть желаніе или я есть тѣло и т. д. Мыслимъ ли мы что либо въ формѣ пространства или въ формѣ времени,—наше *я* измѣняетъ только свое положеніе или послѣдовательность, но никогда не измѣняется само: вездѣ и всегда оно остается единымъ, цѣльнымъ и тожественнымъ съ собою. Когда мы говоримъ: мнѣ *снилось*, мы ясно ставимъ сновидѣніе въ извѣстную послѣдовательность по отношенію къ дѣйствительности; но никогда мы не скажемъ:

„мнѣ *снится*“, когда мы находимся въ бодрственномъ состояніи. Если, по закону физики, во всякій данный моментъ тѣло можетъ занимать только одно мѣсто; то по основному психологическому закону, наше *я* въ каждый данный моментъ можетъ находиться только въ одномъ состояніи; а слѣдовательно, мы и не можемъ усматривать никакого основанія для возникновенія идеи двойственности нашего *я*. Эта идея могла бы возникнуть въ сознаніи первобытнаго человѣка только тогда, еслибы человѣкъ въ одно и то же время могъ сознавать себя и дѣйствительно спящимъ и дѣйствительно бодрствующимъ, и грезящимъ во снѣ и мыслящимъ наяву; но такое *двойственное* состояніе для человѣка невозможно, а слѣдовательно, для него нѣтъ даже никакого повода къ образованію представленія о своемъ двойникѣ.

Не менѣе страннымъ представляется мнѣніе *Спенсера*, будто бы отъ сновидѣній первобытный человѣкъ могъ сдѣлать заключеніе къ бытію души, духа или демона. Человѣкъ снится самому себѣ такимъ же точно духовно-тѣлеснымъ существомъ, какимъ онъ знаетъ себя и въ дѣйствительности. Въ своихъ сновидѣніяхъ онъ представляется имѣющимъ тѣло, живущимъ въ опредѣленномъ мѣстѣ, ходящимъ, сидящимъ, пьющимъ, обѣдающимъ и т. п. Но если въ сновидѣніи человѣкъ представляется такимъ же, какимъ онъ является и въ дѣйствительности; то почему же—спрашивается—понятіе о духѣ могло возникнуть у него лишь на основаніи сновидѣній?

Не доставляютъ намъ основанія для заключенія о бытіи духовномъ и являющіяся намъ въ сновидѣніи другія лица кромѣ насъ, какъ неосновательно думаетъ *Спенсеръ*. „Одновременно съ этимъ вѣрованіемъ (въ матеріальное бытіе въ сновидѣніяхъ), говоритъ *Спенсеръ*, конечно, возникаетъ и вѣра въ то, что спящій дѣйствительно встрѣчалъ тѣхъ людей, которые ему снились. Если спящій считаетъ свои собственныя дѣйствія реальными, то онъ приписываетъ реальность и всему тому, что онъ видѣлъ, будетъ ли это—мѣсто, вещь или живое существо. Только представивши самихъ себя потерявшими цивилизацію, утратившими знаніе, съ уменьшенными способностями, неточнымъ языкомъ и неспособными къ скептицизму,

мы поймемъ, какъ неизбѣжно первобытный человѣкъ считаетъ реальными тѣ личности, являющіяся ему въ сновидѣніяхъ, которыя мы считаемъ идеальными". Признаемся, что если бы мы принадлежали къ самымъ ревностнымъ защитникамъ гипотезы *собажизма* (sauvage) или „первобытной дикости человѣчества" и послушались *Спенсера*, т. е., представили самихъ себя „потерявшими цивилизацію, утратившими знаніе, съ уменьшенными способностями, неточнымъ языкомъ и неспособными къ скептицизму",—мы всетаки не могли бы допустить, чтобы *всѣ* первобытные *люди* считали реальными *всѣхъ* тѣхъ людей, которые являлись имъ во *всѣхъ* ихъ сновидѣніяхъ; мы не могли бы допустить, чтобы какой-то злой рокъ такъ подшутилъ надъ человѣчествомъ, чтобы оно осуждено было на вѣчный самообманъ и въ этомъ самообманѣ находило основаніе для созданія такого универсальнаго и всеобщаго проявленія духа, какимъ и эволюціонисты признаютъ религію. Быть можетъ, исключенія были. Быть можетъ, когда либо какой-нибудь душевно-больной человѣкъ и призналъ реальными приснившихся ему лицъ. Но развѣ на исключительномъ, патологическомъ состояніи одного злосчастнаго субъекта могло возникнуть такое величественное и всеобщее явленіе, какъ религія? И возможно ли, чтобы *всѣ* люди, находящіеся въ совершенно нормальномъ состояніи, могли быть увлечены самообманомъ одного душевнобольного? Кромѣ того, обманъ, какъ и самообманъ, явленіе—случайное и временное. Рано ли, поздно ли истина раскрывается и разрушаетъ все, построенное на обманѣ или самообманѣ. Между тѣмъ религія продолжала существовать и существуетъ въ настоящее время.

Не могли приснившіяся постороннія лица представить первобытному человѣку основанія и для того, чтобы образовать понятіе о духѣ. Въ сновидѣніяхъ и посторонніе люди являются намъ въ своемъ обычномъ тѣлесномъ видѣ, т. е., такими же, какими мы ихъ знаемъ въ дѣйствительности. Ясно, что въ сновидѣніяхъ не больше, чѣмъ въ дѣйствительности, намъ дается основаній для образованія понятія не только о духовномъ, но даже и о невидимомъ мірѣ.

Наконецъ, станемъ на точку зрѣнія самихъ эволюціони-

стовъ. Они отрицаютъ всякое существенное различіе между человѣкомъ и животнымъ и даже предполагаютъ, что путемъ постепеннаго развитія, подъ вліяніемъ различныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ факторовъ, человѣкъ произошелъ если не прямо отъ обезьяны, то, по крайней мѣрѣ, отъ какого-то обезьяновиднаго существа. Далѣе,—эволюціонисты, во главѣ съ своимъ выдающимся представителемъ *Дарвиномъ*, утверждаютъ, что животныя такъ же имѣютъ сны, какъ и человѣкъ. Въ своемъ сочиненіи „Происхожденіе человѣка и половой подборъ“ [1]) *Дарвинъ* говоритъ: „Такъ какъ собаки, кошки, лошади и вѣроятно всѣ высшія животныя, даже птицы, по наблюденіямъ извѣстныхъ авторитетовъ, видятъ очень живые сны, то мы должны принять, что они обладаютъ нѣкоторой степенью воображенія“. Впрочемъ, есть мыслители, не раздѣляющіе односторонних увлеченій эволюціонизма, есть даже христіанскіе богословы, которые также находятъ основаніе утверждать, что многія животныя, подобно людямъ, способны видѣть сны. Далѣе,—нельзя сомнѣваться въ томъ, что животныя видятъ свои отраженія и тѣни. Бываютъ случаи, что собака, увидѣвъ себя въ зеркалѣ, начинаетъ лаять на свое собственное отображеніе, считая его, быть можетъ, дѣйствительною собакою. Но при всемъ томъ, самые ревностные защитники „соважизма“ и родства животныхъ съ человѣкомъ, не рѣшаются утверждать, что животныя имѣютъ идею духа. Мало того,—многіе дарвинисты и эволюціонисты указываютъ у животныхъ всѣ элементы, изъ которыхъ, по ихъ мнѣнію, складывается религіозное чувство. Такъ *Дарвинъ* говоритъ [2]): „Низшія животныя, подобно человѣку, очевидно, способны ощущать удовольствіе и страданіе, счастіе и несчастіе. Страхъ дѣйствуетъ на нихъ совершенно такъ же, какъ и на людей: ихъ мышцы дрожатъ, ихъ сердце бьется, волоса становятся дыбомъ. Подозрительность, порожденіе страха, чрезвычайно развита у большинства дикихъ животныхъ“. А отважные ученики Дарвина, какъ мы видѣли, рѣшаются утверждать даже, что собака смотритъ на своего хозяина какъ на Бога. При

[1]) Изд. 2-е, 1874 г. Перев. съ англ. Спб. т. 1. стр. 31.
[2]) Ibid., стр. 26.

всемъ томъ у животныхъ нѣтъ даже и того первоначальнаго вида религіи, какимъ эволюціонисты считаютъ „предкопочитаніе“. По крайней мѣрѣ, никто изъ нихъ не рѣшается утверждать, что животныя какъ нибудь выражаютъ уваженіе къ своимъ умершимъ предкамъ; они не оставляютъ и пищи для нихъ, не возносятъ имъ и своихъ молитвъ. Отчего же это? Отвѣтъ простой: отъ того, что въ сновидѣніяхъ еще не заключается основанія для возникновенія не только религіи, но даже и идеи духа вообще: однихъ сновидѣній еще недостаточно для того, чтобы имѣть религію. То же самое нужно сказать и тѣняхъ, и объ отображеніяхъ.

Впрочемъ, мы, собственно говоря, даже находимъ пріемы *Спенсера* и совершенно нецѣлесообразными. Не подлежитъ сомнѣнію, что *Спенсеръ* хотѣлъ показать своимъ читателямъ и послѣдователямъ, какъ первобытный человѣкъ выработалъ себѣ представленіе о невидимомъ и духовномъ мірѣ или—что то же—откуда у него взялась вѣра въ бытіе души, духовъ и демоновъ, предполагая, что впослѣдствіи изъ понятія духа у него постепенно развилась и идея Божества. Но для достиженія этой цѣли *Спенсеръ* выбралъ слишкомъ окольный и длинный путь и притомъ именно такой путь, который, какъ мы показали, никогда и не могъ привести первобытнаго человѣка къ образованію понятія о духѣ. Вотъ почему, чтобы замаскировать свои ложные пріемы, онъ и принимаетъ часто основаніе за слѣдствіе, а слѣдствіе за основаніе. Такъ, напр., онъ указываетъ на обморокъ, каталепсію, эпилепсію и смерть, какъ на источникъ вѣры не только въ духовность природы, но и въ самостоятельность духовнаго начала (души) въ человѣкѣ. При этомъ онъ утверждаетъ, что смерть, обморокъ и т. д. первобытный человѣкъ могъ объяснить себѣ только тѣмъ, что душа на время или навсегда удаляется отъ тѣла и бродитъ внѣ его. Но чтобы объяснять такимъ образомъ смерть или обморокъ, первобытный человѣкъ, очевидно, уже напередъ долженъ былъ имѣть болѣе или менѣе опредѣленное понятіе о душѣ и духѣ. Состояніе смерти не могло внушить ему идеи духовности, а вмѣстѣ съ нею и безсмертія, какъ свойства самостоятельнаго существованія души. „Невозможно допустить,

говоритъ одинъ писатель, чтобы уваженіе къ умершему предку могло дать потомку понятіе о его безсмертіи, когда этотъ предокъ умеръ на глазахъ многихъ. Зрѣлище смерти даже послѣ 19-ти вѣковъ христіанства не осталось ли самымъ страшнымъ испытаніемъ для вѣры въ безсмертіе? Чтобы вѣрить въ жизнь, видя смерть, недостаточно сновидѣнія или тѣни. Неслыханное дѣло, чтобы дикарь восхищался грустной дѣйствительностію смерти и, въ виду разрушенія тѣлесной оболочки, вѣрилъ въ вѣчное бытіе души. Гдѣ разсудокъ человѣческій говоритъ: смерть и разрушеніе,—тамъ только одна вѣра въ Божественное Откровеніе можетъ сказать: нѣтъ, здѣсь жизнь и воскресеніе!"

Но неужели безъ участія Божественнаго Откровенія человѣкъ своими собственными силами не можетъ составить себѣ понятія о душѣ и ея свойствахъ—духовности и неразрушимости или безсмертіи? Конечно, можетъ,—и источникъ, изъ котораго возникаетъ это понятіе (идея) находится гораздо ближе, чѣмъ указываетъ *Спенсеръ*. Этотъ источникъ—самосознаніе человѣка и наблюденіе его надъ своею духовною жизнію—своими мыслями, желаніями, представленіями и чувствованіями. Эти явленія—невидимы и нематеріальны; слѣдовательно,—и сила, производящая ихъ, также должна быть невидимою и нематеріальною. Отчего же *Сенсеръ* не указываетъ на этотъ источникъ возникновенія въ сознаніи человѣка идеи души, духовности, неразрушимости или безсмертія, а ведетъ насъ такимъ окольнымъ путемъ, какъ превращенія, измѣненія, тѣни, отраженія, эхо, сновидѣнія, обморокъ, смерть и т. п.? Единственно потому, что образованіе понятія о душѣ и духѣ на основаніи своей внутренней психической жизни предполагаетъ у человѣка довольно продолжительное наблюденіе и способность сужденія и умозаключенія. По этой вѣдь причинѣ эволюціонисты вообще отказываютъ и животнымъ въ способности имѣть религію. Признать за первобытнымъ человѣкомъ способность такого продолжительнаго самонаблюденія и умозаключенія, какъ средства для пріобрѣтенія теоретическихъ познаній, эволюціонисты не могутъ, оставаясь вѣрными своему основному принципу. Въ противномъ случаѣ они дол-

жны навсегда распроститься съ своею излюбленною гипотезою *соважизма*, предполагающею животно-подобное состояніе первобытнаго человѣка, а вмѣстѣ съ нею и съ основными принципами эволюціонизма вообще. Но неужели мы не вынуждены были бы признавать за первобытнымъ человѣкомъ и способности къ продолжительному наблюденію и сужденію, если бы вмѣстѣ съ эволюціонистами нашли возможнымъ объяснять происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ изъ сновидѣній, обмороковъ, тѣней, отраженій и т. д.? Мы видѣли уже, какой сложный мыслительный процессъ долженъ бы былъ происходить въ душѣ первобытнаго человѣка даже для того, чтобы изъ сновидѣнія могла возникнуть идея двойственности вещей. Даже Дарвинъ въ этомъ случаѣ стоитъ на нашей сторонѣ. Въ своемъ сочиненіи „Происхожденіе человѣка и половой подборъ“ (стр. 47) онъ говоритъ: „Пока важнѣйшія свойства человѣческаго ума: воображеніе, любопытство, разумъ и т. д. не были еще достаточно развиты въ человѣкѣ, *его сны не могли повести къ представленію о духахъ*, подобно тому, какъ они не ведутъ къ такимъ понятіямъ, наприм., собаку“. А если такъ, то, съ точки зрѣнія эволюціонистовъ, источникъ религіи нужно полагать не въ сновидѣніяхъ и тѣняхъ, а только въ одной разсудочной дѣятельности человѣка, какими бы явленіями она ни была возбуждаема. Но въ такомъ случаѣ анимистическая теорія утрачиваетъ даже и свою оригинальность. Съ другой стороны, приведенное сужденіе *Дарвина* также подтверждаетъ нашу мысль, что *Спенсеръ* велъ своихъ читателей не только окольнымъ, но и ложнымъ путемъ, желая показать имъ, какъ у первобытнаго человѣка могла въ первый разъ возникнуть идея о душѣ, духахъ и демонахъ.

Но какъ бы эта идея ни возникла у человѣка, отъ одного существованія ея еще слишкомъ далеко до разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. *Спенсеръ* думалъ изъ идеи духа вывести идею Божества. Къ сожалѣнію, онъ не указываетъ того процесса и тѣхъ основаній, по которымъ изъ идеи простого, конечнаго и ограниченнаго духа могла развиться идея духа безконечнаго, абсолютнаго, всесовершеннаго, всемогущаго и вездѣсущаго. Онъ прямо утвер-

ждаетъ только, что „души умершихъ, *силы которыхъ не знаютъ предѣловъ, вездѣсущи*“. Но откуда взялась эта безпредѣльность ихъ силъ, т. е., всемогущество, и ихъ вездѣсущіе, онъ не показываетъ. Онъ говоритъ только, что „первобытный человѣкъ, неспособный (?) къ послѣдовательному мышленію и не владѣющій языкомъ, пригоднымъ для подобной цѣли, долженъ справляться здѣсь со своею задачею, какъ умѣетъ“. По нашему мнѣнію,—это значитъ, что *Спенсеръ* совершенно отказывается отъ того, чтобы дать научное объясненіе, какимъ образомъ изъ простого понятія о душѣ можетъ развиться идея Божества. А между тѣмъ еще *Декартъ* со всею основательностію и полною объективностію доказалъ, что человѣкъ, самъ по себѣ, безсиленъ создать идею абсолютнаго существа какъ по ограниченности своихъ силъ, такъ и по отсутствію надлежащаго матеріала. Ни сновидѣнія, ни эмпирическая дѣйствительность, кромѣ ограниченнаго и конечнаго бытія, не указываютъ человѣку ничего такого, что дало бы ему поводъ и основаніе для образованія понятія о бытіи неограниченномъ, безконечномъ и всесовершенномъ; а „изъ безконечнаго числа нулей никогда не можетъ составиться единица“ (Кудрявцевъ). Души умершихъ, говоритъ *Спенсеръ*, „дѣлаютъ возможными безчисленныя сверхъестественныя дѣятельности, способныя проявлять безконечное разнообразіе... Первобытный человѣкъ не знаетъ и не можетъ понять никакихъ другихъ причинъ для объясненія неожиданныхъ перемѣнъ (въ природѣ); *поэтому* (?) причинами *должны* (?) являться эти души умершихъ“. Совершенно согласны, что первобытный человѣкъ можетъ не знать истинныхъ причинъ, которыя производятъ въ природѣ тѣ или другія явленія; но ниоткуда не слѣдуетъ, что именно *поэтому*, т. е., потому только, что человѣкъ не знаетъ истинныхъ причинъ, производящихъ тѣ или другія явленія, онъ *долженъ* считать души умершихъ таковыми причинами. Ни опытъ, ни сновидѣнія не могли указать первобытному человѣку ни одного случая, когда бы душа человѣка произвела, напр., громъ, молнію или вулканическое изверженіе; на какомъ же основаніи первобытный человѣкъ могъ бы думать, что *души умершихъ людей*, ставъ безтѣлесными существами

и лишившись возможности дѣйствовать *физическими* силами, были причинами различныхъ *физическихъ* явленій? Эволюціонисты, а въ числѣ ихъ и *Спенсеръ*, любятъ сравнивать умственное развитіе первобытныхъ людей или (по ихъ мнѣнію) грубыхъ дикарей съ умственнымъ развитіемъ обыкновенныхъ дѣтей; но дѣти никогда не указываютъ на души умершихъ какъ на причины какихъ бы то ни было физическихъ явленій. Правда, есть дикари, которые напр., затменіе солнца объясняютъ тѣмъ, что солнце проглотилъ какой-то ужасный драконъ или иное подобное чудовище; но подъ дракономъ они разумѣютъ здѣсь не душу какого либо умершаго человѣка, а демоническое существо, надѣленное божескими силами, которыми оно и пользуется, чтобы причинить вредъ человѣку. Итакъ, ясно, что къ числу недостатковъ анимистической гипотезы *Герберта Спенсера* нельзя не отнести того, что она безсильна показать, откуда въ сознаніи человѣка могла возникнуть идея Божества, потому что изъ простого представленія о человѣческой душѣ не могла развиться эта идея. Совершенно справедливо говоритъ профессоръ Н. П. *Рождественскій* слѣдующее [1]): „Нельзя согласиться съ тѣмъ мнѣніемъ защитниковъ анимистической гипотезы, что отъ достигнутаго какимъ бы то ни было путемъ понятія о духѣ для человѣка былъ какъ нельзя болѣе легокъ и простъ переходъ къ религіи. Если бъ человѣку не врождено было религіозное сознаніе, побуждающее его искать живого общенія съ Богомъ, то одно простое представленіе, что есть кромѣ тѣла у человѣка душа, что есть помимо того еще много другихъ высшихъ и болѣе могущественныхъ духовъ,—могло бы породить только демонолатрію. Но человѣкъ съ самаго начала своего существованія обладалъ облагораживающею вѣрою во всемогущаго Бога и признавалъ Его безконечное совершенство. Идея безконечнаго духа не можетъ быть выведена изъ понятія о конечныхъ духахъ, какое бы могущество ни усвоялось послѣднимъ“.

Далѣе,—однимъ изъ важнѣйшихъ пунктовъ анимистической теоріи *Спенсера* о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ

---

[1]) Христ. Апологетика. т. I. Спб. 1893. Стр. 204.

человѣческомъ, какъ мы видѣли, является то положеніе, по которому культъ служенія предкамъ или предкопочитаніе признается первоначальною формою религіознаго сознанія человѣчества, изъ которой уже путемъ постепеннаго развитія и параллельно съ умственнымъ и нравственнымъ развитіемъ рода человѣческаго возникли и всѣ другіе виды религіозныхъ вѣрованій: фетишизмъ, идолопоклонство, политеизмъ дуализмъ и монотеизмъ. Но вѣрно ли это положеніе и можетъ ли оно быть доказано съ несомнѣнностію? На этотъ вопросъ мыслители, не ослѣпленные тенденціозностію и односторонностію эволюціонизма, могутъ отвѣтить только отрицательно. Съ точки зрѣнія самаго *Спенсера* трудно понять, какимъ образомъ предкопочитаніе могло бы явиться первоначальнымъ выраженіемъ религіознаго сознанія человѣчества. Такъ *Спенсеръ* говоритъ [1]): „Одинъ изъ опытовъ, внушающихъ идею загробной жизни, внушаетъ также и идею о предѣлѣ ея; это — появленіе мертвыхъ въ сновидѣніяхъ. Очевидно, умершіе, узнаваемые въ сновидѣніяхъ, должны быть людьми извѣстными тѣмъ, кто видитъ сновидѣніе; поэтому *тѣ, которые давно уже умерли, перестав появляться въ сновидѣніяхъ, перестаютъ считаться еще существующими*“. Но если давно умершихъ родственниковъ, которые перестали уже являться въ сновидѣніяхъ, первобытные люди не могли признавать вообще даже и существующими, то тѣмъ болѣе они не могли воздавать имъ религіознаго почитанія и считать ихъ божествами. Ясно, что для поддержанія гипотезы *Спенсера* нужно было бы допустить, что первобытные люди боготворили своихъ родственниковъ, лишь недавно умершихъ и еще являвшихся имъ въ сновидѣніяхъ. Но допустить этого нельзя, не издѣваясь надъ человѣческимъ разумомъ. Неестественно и неправдоподобно предполагать, чтобы люди, зная ограниченность и несовершенство своихъ родственниковъ при ихъ жизни, тотъ-часъ по смерти ихъ, неизвѣстно почему, безъ всякаго повода и основанія, стали считать тѣхъ же самыхъ родственниковъ, не имѣвшихъ предъ ними никакого преимущества, всемогущими и вездѣсущими,

[1]) Основанія соціологіи. XIV. Идеи о загробной жизни. Стр. 289.

производящими бури и вихри, грозу и дожди, вулканическія изверженія и землетрясенія со всѣми ихъ гибельными послѣдствіями. Правда, римская исторія говоритъ намъ по поводу существованія такъ называемаго императорскаго культа, что древне-языческіе римляне причисляли къ богамъ своихъ императоровъ тотчасъ послѣ ихъ смерти; но та же исторія свидѣтельствуетъ съ другой стороны, что въ такихъ боговъ... никто не вѣрилъ, что императорскій культъ, быть можетъ, имѣлъ какое либо политическое значеніе, но религіознымъ культомъ въ собственномъ смыслѣ никогда не былъ. При томъ же римляне въ эпоху боготворенія императоровъ были вполнѣ культурнымъ народомъ; они не только уже раньше имѣли религію, но даже успѣли и разочароваться въ ея истинѣ; на своихъ императоровъ они переносили черты своихъ бывшихъ боговъ, уже вполнѣ опредѣлившіяся въ ихъ сознаніи.

По указанному положенію *Спенсеръ*, очевидно, признаетъ за религіею слишкомъ частный и случайный характеръ даже и въ ея первоначальной формѣ предкопочитанія. Предки продолжаютъ быть предметомъ религіознаго почитанія лишь до тѣхъ поръ, пока они живутъ въ памяти потомства и являются въ сновидѣніяхъ живымъ людямъ. Но можно ли изъ такого частнаго и случайнаго факта объяснять происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ, которую самъ *Спенсеръ* признаетъ явленіемъ всеобщимъ и необходимымъ? Впрочемъ, нужно вообще замѣтить, что характеристическія свойства религіи—ея всеобщность и необходимость—рѣшительнѣе всего говорятъ противъ истинности анимистической гипотезы. Вѣдь по этой гипотезѣ выходитъ, что случайное произвело необходимое, частное послужило основаніемъ для всеобщаго. Путь отъ тѣни и эха къ двойнику и вѣрѣ въ невидимое бытіе, отъ сновидѣнія—къ духу, отъ конечнаго духа—къ безконечному, по *Спенсеру*, есть единственный и неизмѣнный путь развитія религіознаго сознанія *всего* рода человѣческаго! Но для такого категорическаго утвержденія *Спенсеръ* не указываетъ совершенно никакого фактическаго основанія; а между тѣмъ изъ исторіи и даже современной дѣйствительности, т. е., изъ вѣрованій дикихъ племенъ можно было бы привести множество

фактовъ, которые могутъ послужить лишь для опроверженія всей гипотезы *Спенсера*.

Прежде всего необходимо отмѣтить тотъ неподлежащій никакому сомнѣнію фактъ, что никогда не было и въ настоящее время нѣтъ ни одного дикаго племени, у котораго бы религія состояла только—и исключительно только—въ одномъ культѣ предкопочитанія. Самъ *Спенсеръ* отказывается указать намъ такое дикое племя, ссылаясь на то, что уже въ доисторическое время предкопочитаніе стало утрачивать свой специфическій характеръ и воспринимало религіозные элементы въ собственномъ смыслѣ. Хорошо! Но вѣдь и въ настоящее время эволюціонисты указываютъ на нѣкоторыхъ дикарей, которые находятся будто бы еще въ животно-подобномъ состояніи и могутъ быть признаваемы переходною ступенью отъ обезьяны къ человѣку. Таковыми эволюціонисты (Геккель и др.) объявляютъ, напр., дикарей—веддовъ, обитающихъ на о. Цейлонѣ, или аиносовъ, живущихъ въ сѣверной Японіи и на южныхъ Курильскихъ островахъ. Но у нихъ мы не находимъ религіи въ формѣ предкопочитанія и даже, какъ говорятъ эволюціонисты, у нихъ будто бы нѣтъ вовсе никакой религіи. Что сказать о нихъ? Если ихъ нельзя назвать первобытными людьми, которые, по *Спенсеру*, исчезли вмѣстѣ съ своими вѣрованіями еще въ до-историческую эпоху и теперь болѣе не встрѣчаются, то они, слѣдовательно, суть только люди одичалые, жертвы какого-то непонятнаго регресса, существа—духовно-извращенныя; но такое признаніе противно кореннымъ началамъ эволюціонизма. Ясно, что изъ этого заколдованнаго круга самопротиворѣчій для *Спенсера* выхода нѣтъ. Узелъ этотъ можно только разрубить мечемъ, уничтожить насильственно; но развязать его нельзя.

Далѣе,—исторія знаетъ религіи, въ которыхъ, кромѣ почитанія боговъ въ собственномъ смыслѣ, былъ и культъ предкопочитанія и почитанія различныхъ героевъ, полубоговъ. Такова греко-римская религія; таковъ современный буддизмъ; такова въ настоящее время религія китайцевъ. Но та же самая исторія свидѣтельствуетъ, что въ этихъ религіяхъ культъ предкопочитанія не былъ первоначальнымъ, а явился лишь

въ сравнительно позднее время, въ эпоху замѣтнаго упадка религіозныхъ вѣрованій народа. При этомъ мы легко можемъ видѣть, какъ даже сложился этотъ культъ. Предки и выдающіяся личности становятся здѣсь предметомъ почитанія не тотчасъ послѣ ихъ смерти, а напротивъ спустя довольно долгое время, когда уже изъ памяти потомковъ исчезли ихъ обычныя слабости и недостатки, а ихъ достоинства стали усиливаться и увеличиваться подъ вліяніемъ сохранявшагося къ нимъ уваженія среди потомковъ и при помощи народной фантазіи, которая окружала ихъ ореоломъ славы и создавала различные образы и сказанія объ ихъ дѣлахъ чисто миѳическаго характера. И здѣсь случилось совершенно противоположное тому, что̀ утверждаетъ *Спенсеръ*: не предкопочитаніе создало религію или культъ боговъ, а наоборотъ религія—и притомъ уже только во время своего упадка—создала культъ предкопочитанія вслѣдствіе того, что затемненное представленіе о божескихъ свойствахъ было перенесено на умершихъ людей. Замѣчательно, впрочемъ, что и въ этихъ религіяхъ предкопочитаніе держалось какъ-то особнякомъ: предки никогда не превращались въ боговъ въ собственномъ смыслѣ, а всегда оставались только героями или полубогами (*Геркулесъ*, *Прометей*, *Эпитемей*, *Будда*, *Конфуцій*), и область владычества, отводимая боготворимымъ предкамъ (*лары*, *пенаты*, *домовые*), была весьма узкою и ограниченною: боготворимые предки почти всегда и вездѣ оставались только покровителями семьи, дома, очага. А это обстоятельство въ свою очередь говоритъ лишь о позднѣйшемъ происхожденіи предкопочитанія. Самъ *Спенсеръ* утверждаетъ, что этого культа нѣтъ ни у одного изъ дикихъ *кочевыхъ* народовъ; онъ встрѣчается только у народовъ, ведущихъ уже осѣдлую земледѣльческую жизнь и имѣющихъ свой очагъ и свое постоянное мѣстожительство; а между тѣмъ религію имѣютъ и всѣ дикіе *кочевые* народы.

Наконецъ, нельзя не обратить вниманія еще на то, что есть народы, которые никогда не воздавали религіознаго почитанія своимъ предкамъ и съ незапамятныхъ доисторическихъ временъ имѣли религію въ лучшемъ смыслѣ этого слова. Таковъ *народъ еврейскій*. И что особенно здѣсь важно, такъ это

то, что евреи *всегда* питали величайшее уваженіе къ своимъ патріархамъ *Аврааму*, *Исааку* и *Іакову*, помнили имена и выдающіяся дѣянія своихъ отдаленнѣйшихъ предковъ, знали исторію перваго человѣка, благоговѣли предъ памятью своего законодателя *Моисея*, съ глубокимъ уваженіемъ относились къ посланникамъ Божіимъ—пророкамъ, и при всемъ томъ совершенно ничего не знали о культѣ предкопочитанія. Многіе раціоналисты и въ частности—эволюціонисты (напр. *Геккель*), не находя у евреевъ ничего похожаго на культъ предкопочитанія, рѣшились даже утверждать, будто бы древніе (ветхозавѣтные) евреи не вѣровали ни въ безсмертіе души человѣческой, ни въ загробную жизнь. Что же? Неужели эти евреи никогда не видѣли своихъ тѣней, своего отраженія въ водѣ, никогда не слыхали эха, не видѣли сновъ? Ясно, что не сновидѣнія создали предкопочитаніе, и не изъ культа предкопочитанія развилась религія!..

Интересное сужденіе объ анимистической гипотезѣ мы встрѣчаемъ у *Пфлейдерера*. „Чтобы допустить, что духи воплощаются въ мертвыя вещи, говоритъ онъ, для этого нужно предположить, что первобытные люди уже напередъ имѣли понятіе о свободныхъ отъ тѣла духахъ; а чтобы приписать этимъ духамъ чародѣйскія силы, первобытнымъ людямъ нужно уже было напередъ имѣть понятіе о сверхъчувственныхъ, таинственно дѣйствующихъ силахъ. Но можно ли признать такого рода предположенія исходнымъ пунктомъ религіознаго сознанія? Анимистическая теорія отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно и такимъ образомъ первоначальное человѣческое сознаніе представляется слишкомъ высокимъ, слишкомъ спиритуалистическимъ, въ такой именно мѣрѣ, какъ фетишистическая теорія (въ болѣе тѣсномъ смыслѣ) мыслитъ его слишкомъ низкимъ, слишкомъ грубо-матеріалистическимъ. Если по послѣдней теоріи древнѣйшими богами были чувственные объекты воспріятія тѣсно ограниченнаго окружающаго міра, то по первой религіозное сознаніе должно было начаться абстрактными представленіями безтѣлесныхъ духовъ и таинственныхъ силъ,—представленіями, которыя, сами по себѣ, конечно, еще не могли быть естественными и доступными наивному созна-

нію дѣтскаго первочеловѣчества, потому что они могутъ быть продуктами только уже развитой абстракціи и рефлексіи. Что могло быть доступнѣе для первобытнаго человѣка: почитаніе ли восходящаго, свѣтящаго и согрѣвающаго солнца, бушующаго неба, волнующагося моря, т. е., явленій, жизнь и сила которыхъ самымъ непосредственнымъ и неустранимымъ образомъ навязываются его видящему, слышащему и чувствующему воспріятію, или же почитаніе безтѣлесныхъ душъ, которыхъ онъ никогда не видѣлъ и дѣйствующая сила которыхъ для него можетъ основываться только на одной фикціи?—Какъ скоро вопросъ ставится въ такой опредѣленной формѣ, то едва ли кто затруднится отвѣтить на него".

Теперь намъ оставалось бы только разсмотрѣть мнѣніе *Спенсера* о томъ, что боги каждой религіи суть не что иное, какъ идеализированныя люди. Но съ этимъ мнѣніемъ мы встрѣчались уже дважды. Въ первый разъ его высказалъ, повидимому, *Эвгемеръ*; а въ наше время его съ особенною энергіею защищаетъ эволюціонистъ *Каспари*. Здѣсь намъ нечего прибавить къ тому, что сказано при разборѣ теорій *Эвгемера* и *Каспари*. Впрочемъ, замѣтимъ, что самъ *Спенсеръ* не идетъ далѣе предположенія, что идеализированные люди въ религіяхъ являются, собственно, не настоящими богами, а только полубогами или героями; но обоготворенные герои во всѣхъ религіяхъ ясно отличаются отъ боговъ. Ни одинъ грекъ не дерзалъ сравнивать своего Геркулеса съ Зевсомъ; ни одинъ славянинъ—язычникъ не отожествлялъ домового съ Перуномъ.

Итакъ, анимистическая гипотеза *Спенсера* недостаточна для того, чтобы, при ея помощи, мы могли уяснить себѣ какъ сущность или природу религіи вообще, такъ и въ частности ея возникновеніе и распространеніе въ родѣ человѣческомъ.

Не лучшею и не болѣе удовлетворительною оказывается анимистическая гипотеза и въ сочиненіяхъ другихъ писателей, принадлежащихъ къ школѣ эволюціонистовъ. Мы разумѣемъ *Леббокка* (John Lubbock), *Герланда*, *Тэйлора*, *Липперта*, *Дебвера*, *Герена* и др. О *Дарвинѣ* мы уже и не говоримъ. Хотя онъ, правда, долженъ быть названъ истиннымъ виновникомъ этой гипотезы, такъ какъ онъ первый указалъ на сны и сно-

видѣнія какъ на мнимый источникъ развитія религіознаго сознанія; но шаги его въ этомъ направленіи были нерѣшительны,—въ другихъ мѣстахъ онъ, повидимому, болѣе склонялся въ пользу натуралистической гипотезы и существенное значеніе въ возбужденіи религіознаго чувства приписывалъ страху человѣка предъ грозными явленіями внѣшней природы. Вообще же о *Дарвинѣ* можно сказать, что имъ указаны только общія начала анимистической гипотезы; но онъ нисколько не позаботился объ ихъ частномъ раскрытіи.

Въ виду этого виновникомъ анимистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ нѣкоторые называютъ *Леббокка*. Дѣйствительно, еще въ 1867 году *Леббокъ* издалъ въ свѣтѣ два сочиненія „О происхожденіи цивилизаціи“ [1]) и „Доисторическое время“ [2]), въ которыхъ онъ уже весьма обстоятельно разсматриваетъ тѣ начала, на которыхъ развилась впослѣдствіи анимистическая гипотеза. Здѣсь *Леббокъ* открыто становится на сторону эволюціонистовъ и теорію эволюціи во всемъ ея объемѣ старается примѣнить къ разрѣшенію вопроса о сущности и происхожденіи религіи. Современнаго дикаря онъ отожествляетъ съ первобытнымъ человѣкомъ, который, происшедши отъ обезьяны, въ первое время ничѣмъ отъ нея не отличался, жилъ ея жизнію, руководился ея инстинктами. *Леббокъ* съ дерзкимъ легкомысліемъ отвергъ богооткровенное ученіе о человѣкѣ и его паденіи: но онъ не могъ согласиться и съ теоріею натурализма, по которой религія представляется только результатомъ суевѣрнаго страха предъ грозными явленіями природы. Леббоккъ призналъ анимизмъ или вѣру въ высшія духовныя существа явленіемъ всеобщимъ и универсальнымъ, но только по этому онъ и имѣетъ отношеніе къ анимистической гипотезѣ; во всемъ же остальномъ онъ скорѣе можетъ быть признанъ противникомъ этой гипотезы, чѣмъ ея защитникомъ. Во всеобщей вѣрѣ въ бытіе высшихъ духовныхъ существъ онъ не хочетъ видѣть того, что́ принадлежитъ къ сущности религіи. Если признавать ее религіею, то съ такимъ же точно правомъ—думаетъ *Леббокъ*—

[1]) On origin of civilisation, 1867.
[2]) Prenistorie Times, 1867.

нужно назвать религіею боязнь дитяти оставаться въ темной комнатѣ или привязанность собаки къ своему хозяину. Анимизмъ будто бы потому оказывается всеобщимъ явленіемъ въ человѣчествѣ, что онъ есть результатъ всеобщаго умственнаго невѣжества. Религіозное влеченіе, по *Леббокку*, вовсе не врождено духовной природѣ человѣка; религія есть только естественная попытка человѣческаго ума, при неимѣніи еще положительныхъ познаній, объяснить различныя явленія, происходящія во внѣшнемъ мірѣ. Поэтому *Леббокъ* утверждаетъ, что по своей природѣ всѣ люди—безусловные атеисты [1]); затѣмъ потребность знанія породила идололатрію, которая, путемъ постепеннаго развитія, подчиняясь закону эволюціи, развилась въ антропоморфизмъ и, чрезъ посредство политеизма, выродилась, наконецъ, въ монотеистическое ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ міра. Такимъ образомъ, въ своемъ ученіи о религіи *Леббокъ* соединилъ все: и ученіе позитивистовъ, и мнѣніе защитниковъ гипотезы фетишизма, и основныя начала натуралистической гипотезы, и дарвинизмъ, и эволюціонизмъ, и анимизмъ, но болѣе всего онъ слѣдовалъ, кажется, *Юму*, который хотя и считалъ вѣру въ духовъ всеобщею, но при этомъ утверждалъ, что дикарей, вѣрующихъ въ духовъ, а не имѣющихъ другихъ болѣе возвышенныхъ и чисто религіозныхъ вѣрованій, слѣдуетъ считать атеистами, какъ и европейскихъ спиритовъ, которые вѣруютъ въ духовъ и привидѣнія, но *отрицаютъ* (дикари этого не дѣлаютъ) бытіе Божіе.

Ясно, что *Леббокъ* не можетъ быть признанъ первоначальнымъ виновникомъ анимистической гипотезы; таковымъ остается

[1]) Это утвержденіе Леббокка съ полною основательностію опровергнуто эволюціонистомъ же и, какъ увидимъ ниже, выдающимся защитникомъ анимистической теоріи, *Тэйлоромъ*. Срв. его «Первобытная культура», изд. 2-е, Спб. 1897 г. т. II, стр. 5 и слѣд. „Въ числѣ многочисленныхъ свѣдѣній, собранныхъ сэромъ *Джономъ Леббоккомъ* въ доказательство отсутствія или низкаго развитія религіи у низшихъ расъ, говоритъ *Тэйлоръ*, можно найти многое, что подлежитъ открытой критикѣ. Такъ, увѣренія, что туземцы острововъ Самоа не имѣютъ религіи, не могутъ устоять противъ подробнаго описанія вѣрованій самоанцевъ, составленнаго достопочтеннымъ Г. Тернеромъ; точно также увѣреніе, что тупинамбы въ Бразиліи не знаютъ никакой религіи, не можетъ быть принято безъ какихъ либо болѣе положительныхъ доказательствъ, такъ какъ религіозныя вѣрованія и обряды племени Тупи были описаны у Лери, Де-Лаэто и другихъ авторовъ“ и т. д.

несомнѣнно только *Спенсеръ*. Другіе эволюціонисты лишь раскрывали и старались основательнѣе представить тѣ общія начала, которыя у *Спенсера* оказались недоказанными. Къ числу такихъ эволюціонистовъ принадлежатъ *Тэйлоръ* [1]), *Липпертъ* [2]), *Дебверіъ* [3]), *Геренъ* [4]) и др. Всѣ они въ своихъ основныхъ воззрѣніяхъ согласны между собою; но наиболѣе характеристическимъ, безъ сомнѣнія, долженъ быть названъ *Тейлоръ*; а потому на немъ именно мы и останавливаемъ свое вниманіе.

На ходъ развитія религіознаго сознанія человѣчества *Тэйлоръ* смотритъ такъ, какъ и долженъ смотрѣть на него истый эволюціонистъ. Онъ прямо говоритъ: „Нѣтъ человѣческой религіи, которая стояла бы совершенно отдѣльно отъ другихъ, и мысли и начала современнаго христіанства имѣютъ умственныя нити далеко позади, за предѣлами до христіанскихъ временъ, въ самыхъ первыхъ началахъ человѣческой цивилизаціи и, можетъ быть, *даже самаго существованія человѣка*". Мысли и начала современнаго христіанства имѣютъ свои умственныя нити за предѣлами до-христіанскихъ временъ, быть можетъ, даже за предѣлами самаго существованія человѣка"! Не подумаетъ ли кто либо, что говоря эту фразу, *Тейлоръ* имѣетъ въ виду превѣчный планъ Божественнаго промышленія о человѣкѣ? Нѣтъ, читатель, здѣсь *Тэйлоръ* говоритъ намъ лишь о томъ, что мысли и начала современнаго христіанства мы должны искать въ грубомъ животномъ инстинктѣ нашего мнимаго прародителя—обезьяны шимпанзе! Вотъ какимъ положеніемъ начинаетъ *Тэйлоръ* свое научное изслѣдованіе, которое должно привести къ разрѣшенію вопроса о сущности и происхожденіи религіи.

Какъ мы сказали уже выше, *Тэйлоръ*, принимая за ближайшее опредѣленіе религіи вѣрованіе въ духовныя существа [5]), утверждаетъ фактъ всеобщности религіи. Впрочемъ, такое утвержденіе вытекаетъ у него не изъ „умозрѣнія", а только изъ „наблюденія". „Насколько я могу судить, говоритъ онъ [6]),

[1]) „Первобытная культура". Перев. Д. А. Коробчевскаго. Спб. 1897. Изд. 2-е.
[2]) „Исторія культуры". Спб. 1894. [3]) „Первобытные люди". Спб. 1894.
[4]) „Urgeschichte des Menschen nach den heutigen Stande der Wissenschaft, 1892. [5]) Т. II, стр. 7. [6]) Стр. 8.

на основанія громадной массы фактовъ, мы должны допустить, что вѣрованіе въ духовныя существа оказывается у всѣхъ высшихъ расъ, которыя удалось узнать ближе". Поэтому анимизмъ *Тэйлора* называетъ основою философіи какъ у дикарей, такъ и у цивилизованныхъ народовъ. Первоначальною формою анимизма признается вѣра въ существованіе душъ умершихъ; но какъ могло возникнуть у первобытныхъ людей самое представленіе о человѣческой душѣ вообще? На этотъ вопросъ, въ полномъ согласіи со *Спенсеромъ*, *Тэйлоръ* отвѣчаетъ такимъ образомъ. *Повидимому*, мыслящихъ людей, стоящихъ на низкой степени культуры, всего болѣе занимали двѣ группы біологическихъ вопросовъ, во первыхъ: что составляетъ разницу между живущимъ и мертвымъ тѣломъ; что составляетъ причину бдѣнія, сна, экстаза, болѣзни и смерти? во-вторыхъ, что такое человѣческіе образы, представляющіеся въ снахъ и видѣніяхъ? Видя эти двѣ группы явленій, древніе дикари—философы, *вѣроятно*, прежде всего сдѣлали очевидное заключеніе, что у каждаго человѣка есть жизнь и есть призракъ. То и другое, видимо находятся въ тѣсной связи съ тѣломъ: жизнь даетъ ему возможность чувствовать, мыслить и дѣйствовать, а призракъ составляетъ его образъ или второе *я*; и то, и другое, такимъ образомъ, отдѣлены отъ тѣла: жизнь можетъ уйти изъ него и оставить его безчувственнымъ или мертвымъ, а призракъ показывается людямъ, вдали отъ него. Дикимъ философамъ не трудно было сдѣлать и второй шагъ; мы это видимъ изъ того, что крайне трудно было цивилизованнымъ людямъ уничтожить это представленіе. Дѣло заключалось просто въ томъ, чтобы соединить жизнь и призракъ. Если то и другое принадлежатъ тѣлу, почему бы имъ не принадлежать другъ другу и не быть проявленіями одной и той же души? Поэтому ихъ можно разсматривать, какъ связанныя между собою, и въ результатѣ является общеизвѣстное понятіе, которое можетъ быть названо призрачной душой". Дальше идетъ у *Тэйлора*, какъ и у *Спенсера*, рѣчь о душахъ растеній и животныхъ, о покиданіи тѣла душею во время экстаза, сна, смерти, о превращеніи душъ умершихъ въ духовъ или демоновъ, о предкопочитаніи или—вѣрнѣе—о почитаніи умершихъ вообще, о вселеніи духовъ

или бѣсовъ въ человѣка, животныхъ, о развитіи изъ почитанія умершихъ фетишизма, затѣмъ—тотемизма и, наконецъ, политеизма и монотеизма. Подробно излагать содержаніе книги *Тэйлора* значило бы снова повторять то, что было уже высказано *Спенсеромъ*. Собственно говоря, *Тейлору* принадлежитъ только изложеніе, а не содержаніе его книги. Если въ сравненіи съ тѣмъ, что высказано *Спенсеромъ*, у *Тэйлора* и есть что либо новое, то оно только еще болѣе запутываетъ и безъ того полную противорѣчій гипотезу Спенсера. Такъ, *Тэйлоръ* въ значительной степени затемняетъ самое понятіе объ *анимизмѣ*, подъ которымъ онъ разумѣетъ и почитаніе предметовъ внѣшней природы, которые представляются какъ бы одушевленными существами (натурализмъ), и почитаніе независимыхъ отъ этихъ предметовъ духовъ или демоновъ (демонолятрія), и, наконецъ, почитаніе душъ умершихъ людей или духовъ предковъ (анимизмъ въ собственномъ смыслѣ). Но натурализмъ, демонолятрія и анимизмъ имѣютъ такія существенныя отличія одно отъ другого, что ихъ смѣшивать можно только по незнанію или въ интересахъ какой либо предвзятой тенденціи—умышленно. Затѣмъ,—Тэйлоръ увѣряетъ, что первобытные люди прежде образованія понятія о душѣ составили себѣ представленіе о жизни, какъ о *существѣ*, совершенно отдѣльномъ отъ человѣка и его тѣла, дающемъ ему возможность чувствовать, мыслить и дѣйствовать, и что только изъ соединенія этого существа съ другимъ самостоятельнымъ *существомъ*—призракомъ или образомъ человѣка въ сознаніи человѣка получилось представленіе о *призрачной* душѣ, хотя эта *призрачная* душа у первобытныхъ людей продолжаетъ признаваться единственнымъ началомъ и источникомъ жизни. Нужно, очевидно, быть слишкомъ довѣрчивымъ, чтобы приписывать первобытнымъ людямъ такую сложную комбинацію мыслительной дѣятельности, безъ всякой надобности и безъ всякаго фактическаго основанія.

Что для насъ важно въ ученіи *Тэйлора*, такъ это скорѣе его отрицательная сторона, чѣмъ положительная. Такъ, *Тейлоръ* уже не хочетъ вмѣстѣ съ *Спенсеромъ* указывать на отображенія людей въ водѣ, превращенія, эхо и т. п. какъ на явле-

нія, на основаніи которыхъ будто бы возникла идея двойственности вещей, вѣра въ невидимое и духовное бытіе и, наконецъ, представленіе о человѣческой душѣ. Этимъ онъ, очевидно, произноситъ хотя и молчаливый, но суровый приговоръ надъ ненаучными пріемами своего учителя—*Спенсера*. Но есть въ книгѣ Тейлора два мѣста, которыя можно понимать и въ смыслѣ справедливой оцѣнки всей анимистической теоріи вообще. Такъ на стр. 170 онъ говоритъ слѣдующее: „Хотя моя задача ограничивается здѣсь (въ изложеніи теоріи анимизма) общимъ очертаніемъ лишь тѣхъ сторонъ этой спиритуалистической философіи, которыя для меня вполнѣ ясны, при чемъ *я лишь весьма мало надѣюсь разсѣять туманъ, покрывающій еще многое въ этомъ предметѣ*, но, даже и въ этихъ границахъ, задача моя далеко не легка и становится еще тяжелѣе, вслѣдствіе налагаемой ею на меня отвѣтственности. При изученіи хода анимизма съ самыхъ первобытныхъ стадій его въ самомъ дѣлѣ оказывается, что онъ даетъ *ключъ къ цѣлой массѣ средневѣковыхъ и современныхъ воззрѣній*, смыслъ и значеніе которыхъ едва ли были бы понятны безъ помощи теоріи постепеннаго развитія культуры, обнимающей собою различные процессы новообразованія, уничтоженія, переживанія и оживанія“. Т. е., это значитъ, что, по мнѣнію самаго *Тэйлора*, анимистическая теорія можетъ оказать *нѣкоторую* помощь только при объясненіи существованія и происхожденія многочисленныхъ *суевѣрій* и *предразсудковъ*, которые во множествѣ господствовали во время средневѣковаго невѣжества и господствуютъ еще въ настоящее время среди невѣжественной толпы. Далѣе *Тэйлоръ* показываетъ опредѣленнѣе, что̀ нужно разумѣть подъ этими „средневѣковыми и современными воззрѣніями“; это—вѣра въ колдуновъ и вѣдьмъ, въ двойниковъ и привидѣнія, вызываніе мертвыхъ на спиритическихъ сеансахъ, католическія легенды и вообще суевѣрія, которыя признаются остатками грубаго язычества и невѣжества.

Наконецъ, *Тейлоръ* откровенно признается, что защищаемая имъ анимистическая гипотеза по самой сущности своей должна быть одностороннею, потому что она смотритъ на религію не какъ на цѣльную живую силу, а только какъ на извѣстную

ступень умственнаго развитія или культуры „Лицамъ, привыкшимъ къ разбору теологическихъ предметовъ съ точки зрѣнія догматической, эмоціональной и нравственной, а не этнографической, настоящее изслѣдованіе, говоритъ *Тэйлоръ* [1]), можетъ показаться одностороннимъ, и потому легко приводящимъ къ заблужденію. Между тѣмъ *такое одностороннее отношеніе къ дѣлу было принято мною* послѣ зрѣлаго обсужденія. Такъ, хотя разсмотрѣнныя здѣсь ученія затрогиваютъ не только развитіе, но иногда и самую истину религіозныхъ системъ, *я не чувствовалъ въ себѣ ни способности, ни желанія* входить ближе и полнѣе въ разбирательство этого великаго вопроса, такъ какъ опытъ показалъ, что рѣшать подобныя задачи какой нибудь диктаторской фразой составляетъ одну изъ самыхъ важныхъ ошибокъ... *Я обращалъ вниманіе на умственную сторону религіи преимущественно* передъ ея эмоціональной стороной. Между тѣмъ, даже въ жизни самаго грубаго дикаря, религіозныя вѣрованія сопровождаются сильнѣйшими душевными движенія, трепетнымъ уваженіемъ, жестокимъ страхомъ, восторженнымъ экстазомъ, когда чувства и мысли возвышаются безгранично надъ обычнымъ уровнемъ ежедневной жизни. Насколько же такія чувства должны быть сильнѣе въ тѣхъ религіяхъ, гдѣ вѣрующій испытываетъ не только такой энтузіазмъ, но гдѣ самыя высшія ступени чувства любви и надежды, справедливости и милосердія, твердости, нѣжности и самоотверженной преданности, невыразимой печали и невыразимаго счастья сосредоточиваются и сплетаются вокругъ его религіозной системы! Языкъ, отнимающій иногда отъ такихъ словъ, какъ душа и духъ, ихъ чисто философское значеніе, можетъ употреблять ихъ вполнѣ соотвѣтственно этому стремленію религіознаго ума, какъ выраженія для передачи мистическаго смысла самаго возвышеннаго изъ движеній души. Но *всей этой стороны* вѣдѣнія и страсти *мы едва касались* въ нашей книгѣ, и то немногое, что было сказано объ этомъ предметѣ, было скорѣе случайнымъ, чѣмъ преднамѣреннымъ. Тѣ, для которыхъ смыслъ религіи заключается главнымъ об-

[1]) Стр 389 и слѣд.

разомъ въ религіозномъ чувствѣ, могутъ сказать по поводу моихъ разсужденій, что я писалъ бездушно о душѣ и недуховно о духовныхъ предметахъ. Пусть такъ; я принимаю этотъ приговоръ не какъ нѣчто вызывающее на оправданіе, а просто какъ опредѣленіе моего плана".

Это откровенное признаніе *Тейлора*, конечно, свидѣтельствуетъ объ его научномъ благородствѣ и той скромности, которая приличествуетъ истинно серьезному изслѣдователю; но оно имѣетъ и болѣе широкое значеніе. Если имѣть въ виду, что *Тэйлоръ* въ своемъ сочиненіи—„Первобытная культура",—оставаясь вполнѣ вѣрнымъ основнымъ положеніямъ *Спенсера*, полнѣе всѣхъ другихъ эволюціонистовъ изложилъ и обосновалъ анимистическую гипотезу о религіи и ея происхожденіи, и всетаки остался ею недоволенъ, то ясно, что приведенное признаніе его есть рѣшительное осужденіе всей анимистической гипотезы вообще.

Дѣйствительно, однимъ изъ самыхъ существенныхъ недостатковъ анимистической гипотезы, какъ откровенно сознался *Тэйлоръ*, должна быть признана ея односторонность. Защитники этой гипотезы имѣютъ въ виду не религію вообще, а только то, что̀ можетъ быть названо въ религіи ея теоретическимъ элементомъ; подъ религіею они разумѣютъ только извѣстную форму выраженія познанія, пріобрѣтаемаго человѣкомъ. Но такъ какъ путь знанія лежитъ обыкновенно отъ неизвѣстнаго къ извѣстному; то неизвѣстное и его познаніе эволюціонисты полагаютъ и въ основу постепеннаго развитія религіознаго сознанія человѣчества. Отсюда происходитъ слѣдующее. 1) Говоря о религіи, а разумѣя подъ этимъ словомъ вовсе не то, что̀ составляетъ сущность религіи, эволюціонисты обманываютъ и себя и другихъ; 2) смѣшивая намѣренно различныя понятія одно съ другимъ, они сами заключаютъ себя въ такой кругъ противорѣчій, изъ котораго нѣтъ другого исхода, кромѣ насилія и нелогичности. Разсмотримъ эти положенія нѣсколько подробнѣе.

1. Эволюціонисты отвергли натуралистическую гипотезу, какъ не истинную; вмѣсто нея они предложили свою собственную—анимистическую. Но въ дѣйствительности здѣсь сдѣланъ

только подмѣнъ словъ для выраженія одного и того же понятія, но не измѣненіе самаго пониманія религіи. Въ сущности анимистическая гипотеза ничѣмъ не отличается отъ натуралистической, кромѣ одного названія. Сущность натуралистической гипотезы, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, что ея защитники видятъ въ религіи лишь попытку объясненія тѣхъ или другихъ явленій внѣшняго міра; сущность религіи они полагаютъ только въ ея теоретической сторонѣ. Но то же самое дѣлаютъ и эволюціонисты. Правда, *Спенсеръ* увѣряетъ, что, по его мнѣнію, корень религіи находится въ сновидѣніяхъ, въ вѣрѣ въ бытіе духовъ и т. п. Но говоря это, онъ, какъ и остальные анимисты, только намѣренно или ненамѣренно обманываетъ и себя, и другихъ. На самомъ дѣлѣ не въ сновидѣніяхъ, а въ томъ или другомъ *пониманіи* или *объясненіи* сновидѣній, которыя создаютъ будто бы первобытные люди, онъ усматриваетъ источникъ религіи. Что между натуралистическою и анимистическою гипотезами нѣтъ никакого *существеннаго* различія, это особенно видно изъ того, какъ защитники анимизма учатъ о происхожденіи вѣры въ невидимыхъ духовъ. Такъ у *Тэйлора* [1]) мы читаемъ: „Сообразно съ той ранней дѣтской философіей, по которой *человѣческая жизнь является непосредственнымъ ключемъ къ пониманію природы* вообще, теорія механизма вселенной у дикарей относитъ явленія природы къ *произвольнымъ дѣйствіямъ проникающихъ ее личныхъ духовъ*. Вовсе не произвольный вымыслъ, а разумное умозаключеніе, что *слѣдствіе имѣетъ свою причину*, заставило грубыхъ людей прежняго времени населить сими эѳирными призраками свои собственныя жилища и убѣжища, всю обширную землю и простирающееся надъ нею небо. Духи лишь олицетворенныя причины“. *Точно такъ же*, какъ мы видѣли, разсуждаютъ и защитники натуралистической гипотезы. Итакъ, ясно, что эволюціонисты обманываютъ и себя, и другихъ, отвергая на словахъ эту гипотезу, а на дѣлѣ усвояя и защищая ее—лишь подъ другимъ названіемъ.

2. Разумѣя подъ религіею только одну теоретическую сто-

[1]) Стр 169.

рону ея и вслѣдствіе этого ложно понимая ея сущность, они указываютъ и ложный источникъ ея происхожденія. Такимъ источникомъ они признаютъ только одно *умственное невѣжество, неразвитость, непониманіе и ложное объясненіе явленій.* Вслѣдствіе этого они путаются и въ своихъ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ, смѣшивая постоянно религію съ суевѣріемъ, т. е., результатомъ *умственнаго* невѣжества. Религія для нихъ есть только родъ нѣкоторой философіи. „Анимизмъ", говоритъ *Тэйлоръ* [1]), составляетъ основу *философіи*". Первобытный человѣкъ для нихъ—умственный невѣжда, грубый дикарь; а невѣжество, суевѣріе—для нихъ признакъ первобытности, хотя бы они были дѣломъ позднѣйшаго времени.

Для защитниковъ анимистической теоріи, какъ мы видѣли, невозможно вывести идею двойственности вещей. Для этого имъ необходимо доказать, что человѣкъ въ одно и то же время можетъ занимать два мѣста или находиться одновременно въ двухъ различныхъ состояніяхъ. *Спенсеръ* не могъ найти ни одного доказательства въ пользу такого нелѣпаго предположенія. Поиски *Тэйлора* оказались удачнѣе. Онъ нашелъ *одно* доказательство. Но гдѣ? въ какой-то *католической* легендѣ, появившейся—не раньше, не позже—какъ въ средніе вѣка! „*Обыкновенно люди считаютъ невозможнымъ* для человѣка говоритъ онъ [2]), находиться въ одно и то же время въ двухъ мѣстахъ, и въ этомъ смыслѣ существуютъ даже народныя поговорки. Но это воззрѣніе далеко не повсемѣстно, и слово *bilocatio* придумано для выраженія *чудесной* способности нѣкоторыхъ святыхъ римской церкви быть одновременно въ двухъ мѣстахъ. Напримѣръ, св. Альфонсъ Лигуорскій могъ говорить проповѣдь въ церкви и въ то же время исповѣдывать кающихся на дому". Итакъ, вѣрованія первобытнаго человѣка эволюціонисты выводятъ изъ *средневѣковыхъ католическихъ легендъ!* Защитники анимистической гипотезы объявили своею задачею—указаніе способа объясненія *естественнаго* возникновенія и распространенія религіи въ родѣ человѣческомъ,—и въ основу полагаютъ то, что „*обыкновенно люди считаютъ невозможнымъ*

[1]) Стр. 9. [2]) Стр. 27.

для человѣка“ и что лишь нѣкоторыми эксцентричными личностями „*придумано* для выраженія *чудесной* способности *нѣкоторыхъ святыхъ римской церкви*“. Кто же такой пріемъ назоветъ *научнымъ* и соотвѣтствующимъ дѣйствительности?

Наконецъ, нельзя не отмѣтить еще одного противорѣчія, неизбѣжнаго для защитниковъ анимистической гипотезы. Всѣ эволюціонисты,—*Спенсеръ*, *Тэйлоръ*, *Липпертъ*, *Геренъ*, *Деббверъ* и др.,—единогласно утверждаютъ, что религія въ родѣ человѣческомъ есть явленіе *всеобщее* и *универсальное*. Но вмѣстѣ съ этимъ начало религіи они усматриваютъ въ умственномъ невѣжествѣ, неразвитости, неспособности отличать приснившіяся грезы отъ реальной дѣйствительности, и потому самую религію они отожествляютъ съ суевѣріемъ. Но умственное невѣжество есть явленіе *случайное*. Если бы мы и допустили что на низшей ступени своей умственной жизни человѣкъ можетъ смѣшать дѣйствительность съ своими сновидѣніями; то на высшей ступени онъ, конечно, долженъ увидѣть свое заблужденіе и долженъ отказаться отъ него. Основы религіи должны рухнуть, а вмѣстѣ съ ними должна исчезнуть совершенно и религія. Ясно, что если сущность религіи полагаютъ въ умственномъ невѣжествѣ, то ея нельзя уже считать явленіемъ всеобщимъ и необходимымъ,—она есть только нѣчто случайное и даже подлежащее уничтоженію. Между тѣмъ многочисленные ученые, не смотря на высокую степень своего образованія, часто продолжаютъ оставаться людьми религіозными. Это явленіе необъяснимо съ точки зрѣнія анимистической гипотезы и именно—вслѣдствіе тѣхъ многочисленныхъ самопротиворѣчій, въ которыя впадаютъ ея защитники.

Итакъ, не смотря на свое недавнее появленіе на свѣтъ анимистическая гипотеза о сущности и происхожденіи религіи уже успѣла съ достаточною ясностію и полнотою обнаружить свои недостатки, свидѣтельствующіе объ ея научной несостоятельности и практической непригодности. Неудивительно поэтому, что многіе мыслители въ послѣднее время рѣшительно оставили ее и снова обратились къ гипотезѣ натуралистической, осужденной раньше за ея неспособность уяснить даже самую природу религіи. Такъ мы видѣли уже, что даже

Нитцше, модный нѣмецкій философъ нашего времени, не захотѣлъ стать въ ряды защитниковъ анимистической гипотезы, предпочитая древне-языческую гипотезу греческихъ эпикурейцевъ. Ниже мы также увидимъ, что отъ анимистической гипотезы, по причинѣ ея неудовлетворительности, отшатнулись даже и такіе ученые, которые въ общемъ признаютъ цѣнными принципы эволюціонизма. Мы говоримъ о *М. Мюллерѣ* и *Пфлейдсерерѣ* вмѣстѣ съ ихъ многочисленными послѣдователями.

VI.

Гипотеза традиціонализма о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

Гипотеза эта у нѣкоторыхъ писателей называется также *супранатуралистическою*. Такое названіе ей усвояется потому, что она приписываетъ религіи только сверхъестественное происхожденіе. Но такъ какъ эта гипотеза находится въ тѣсной внутренней связи съ общимъ ученіемъ о развитіи духовной дѣятельности человѣка, которое извѣстно подъ общимъ названіемъ *традиціонализма*, то она называется также и *традиціоналистическою*. Существенную часть этого ученія составляетъ разрѣшеніе вопроса о происхожденіи языка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и идей вообще. Еще въ до-христіанскомъ мірѣ, по словамъ философа *Платона*, вопросъ о происхожденіи языка разрѣшался двоякимъ образомъ: одни мыслители утверждали, что языкъ человѣческій произошелъ изъ подражанія природѣ (φύσει), по мнѣнію другихъ мыслителей, происхожденіе языка слѣдуетъ объяснять тѣмъ, что люди условились между собою называть вещи тѣми или другими словами (θέσει) [1]. Защитники перваго мнѣнія хотѣли видѣть для себя опору въ томъ, что во всѣхъ почти языкахъ есть такія слова, которыя состоятъ изъ простыхъ подражаній крикамъ животныхъ или звукамъ природы. Такого мнѣнія былъ, между прочимъ, и *Аристотель* называвшій слова подражаніями—μιμήματα, *Гераклитъ*, утвер-

[1]) Эту теорію въ особенности защищали софисты. Такъ уже софистъ *Гермогенъ* утверждалъ, что яблоко могло бы быть названо сливою, если бы въ этомъ согласились всѣ люди; другой софистъ назвалъ своего раба словомъ ἀλλὰ („однако“), желая этимъ показать, что въ основѣ человѣческаго языка лежитъ простая случайность—соглашеніе

ждавшій, что „слова подобны тѣнямъ вещей, отраженіямъ деревьевъ и горъ въ рѣкѣ, нашему собственному отраженію въ зеркалѣ“ и т. п. Другіе мыслители также ставили человѣка въ пассивное положеніе относительно происхожденія языка, но виновникомъ языка они объявляли не природу, а боговъ. При этомъ они обыкновенно указывали на дѣйствіе проклятій, увѣря, что одаренныя чародѣйскою силою слова не могутъ быть произведеніемъ человѣческимъ. Были, впрочемъ, и такіе мыслители, которые утверждали, что изобрѣтеніе языка принадлежитъ вполнѣ мыслительной силѣ и самодѣятельности человѣка, безъ всякаго соглашенія. Желая дать пластичную форму своимъ понятіямъ,—говорили защитники этого мнѣнія,—человѣкъ самъ, руководствуясь только своимъ разумомъ, подбиралъ тѣ или другіе звуки, соотвѣтствующіе его ощущеніямъ, комбинировалъ ихъ соотвѣтственно своимъ представленіямъ и по мѣрѣ того, какъ представленія обобщались въ понятія, звуки, выражавшіе ощущенія и представленія, переходили въ слова. Эти взгляды на происхожденіе языка раздѣляются еще многими мыслителями и нашего времени. *Матеріалисты*, отрицая существенное различіе между человѣкомъ и животнымъ, приписываютъ образованіе языка человѣческаго внѣшней природѣ, думая, что въ своемъ основаніи человѣческій языкъ не имѣетъ ничего другого, кромѣ „языка животныхъ“. *Традиціоналисты* напротивъ утверждаютъ даже, что языкъ не можетъ быть изобрѣтеніемъ человѣческимъ, потому что каждое изобрѣтеніе само собою уже предполагаетъ дѣятельность мышленія; а такая дѣятельность безъ языка невозможна. Слѣдовательно, заключаютъ традиціоналисты, люди уже должны были имѣть языкъ для того, чтобы изобрѣсть его. А такъ какъ развитіе человѣческой дѣятельности обусловливается только внѣшнимъ воздѣйствіемъ, то и языкъ у человѣка долженъ былъ явиться отъ внѣшней силы. Такая внѣшняя сила и есть именно Богъ, Который долженъ былъ научить и дѣйствительно научилъ говорить первыхъ людей. Но слово не есть пустой звукъ: оно есть форма мысли, оно обозначаетъ опредѣленное понятіе; а потому нельзя человѣка учить говорить, не сообщая ему въ то же время и опредѣ-

лепныхъ познаній. Отсюда традиціоналисты увидѣли себя вынужденными сдѣлать заключеніе, что Богъ первоначально сообщилъ людямъ и извѣстный кругъ идей и—въ особенности тѣхъ идей, которыя составляютъ положительное содержаніе истинной религіи.

Такимъ образомъ сущность гипотезы традиціонализма можно выразить въ краткихъ словахъ такимъ образомъ. Ея представители учатъ, что Самъ Богъ непосредственно открылъ первымъ людямъ *всѣ* религіозныя истины, при чемъ со стороны человѣка не предполагается ни врожденной ему потребности въ религіи, ни врожденнаго ему стремленія къ ней. Ясно, что эта гипотеза имѣетъ въ виду только одну сторону религіи—внѣшнюю или объективную—и совершенно игнорируетъ внутреннюю или субъективную, имѣющую тѣснѣйшее отношеніе къ духовной природѣ человѣка вообще.

Представителями гипотезы традиціонализма или гипотезы супранатуралистической были люди, безъ сомнѣнія, религіозные, вѣрующіе, возмущавшіеся крайностями и односторонностями грубаго раціонализма, ясно видѣвшіе ложь уже разсмотрѣнныхъ нами гипотезъ о сущности и происхожденіи религіи (политико-государственной, Эвгемеровой, договора и натуралистической), по преимуществу католическіе и протестантскіе богословы ортодоксальнаго направленія, не отличавшіеся, къ сожалѣнію, ни глубиною мысли, ни всестороннею и серьезною ученостію. (Исключеніе представляютъ немногіе).

Уже у *Ѳомы Аквината*, какъ у всѣхъ почти средневѣковыхъ схоластиковъ, мы встрѣчаемъ явное стремленіе объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ въ смыслѣ супранатуралистической гипотезы. Затѣмъ всѣ французскіе богословы и философы 18-го и отчасти 19 вѣка, защищавшіе ученіе Божественнаго Откровенія отъ нападковъ пантеистовъ и матеріалистовъ, каковы, напр., *Местръ* († 1821), *Бональдъ* († 1840), *Ламене* († 1854), *Ботенъ* († 1867), *Балланшъ*, *Бонетти*, *Вентура*, *Леру*, *Рейнодъ* и др. также старались объяснить происхожденіе религіи предположеніемъ, что Самъ Богъ сообщилъ ее людямъ какъ уже готовую и законченную систему. Но изъ всѣхъ названныхъ французскихъ богословъ

Ламенне въ особенности характеристично изложилъ гипотезу традиціонализма. Обличая заблужденія и погрѣшности раціонализма, онъ доказывалъ [1]), что разсудокъ человѣческій самъ по себѣ не способенъ познать никакой несомнѣнной истины, что единственнымъ источникомъ для усвоенія истинъ религіозныхъ должна быть признана только вѣра, а единственнымъ критеріемъ истины—преданіе человѣчества, какъ коллективный разумъ. Такимъ образомъ у *Ламенне*, какъ и у *Гегеля*, хотя и по различнымъ, даже противоположнымъ основаніямъ, разумъ рода отожествляется съ божественнымъ разумомъ. Послѣ этого было только вполнѣ естественнымъ, если *Ламене* увидѣлъ себя вынужденнымъ усвоить пантеистическое міровоззрѣніе.

Защитники супранатуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ не безъ основанія указываютъ даже на *Шеллинга*, какъ на своего единомышленника. И дѣйствительно въ своихъ „Чтеніяхъ о методахъ академическихъ занятій“ *Шеллингъ*, высказываетъ такой взглядъ на сущность и происхожденіе религіи, который раздѣляли только приведенные выше католическіе догматисты. Именно въ началѣ 8-го чтенія онъ говоритъ [2]): „Историческое отношеніе богословія я основываю *не исключительно* на томъ, что первое происхожденіе религіи вообще, равно какъ и всякаго другого познанія и культуры понятно только изъ наученія высшей природы, что всякая религія, слѣдовательно, въ своемъ первомъ существованіи была уже преданіемъ. Ибо что касается другихъ общепринятыхъ эмпирическихъ способовъ объясненія, изъ которыхъ одни производятъ первую идею о Богѣ или богахъ изъ страха, благодарности или душевныхъ движеній, другіе объясняютъ ее хитрою выдумкою первыхъ законодателей, то первые понимаютъ идею Бога вообще только какъ психологическое явленіе, вторые же не объясняютъ ни того, какъ вообще пришло кому либо на умъ съ самаго начала сдѣлаться законодателемъ народа, ни того, какъ онъ въ частности

[1]) Срв. Его сочиненіе Essai sur l'indifférence en matière de religion. 1823.

[2]) Vorlesungen über die Methode des academischen Studium. 3-te unveränderte Ausgabe. Stuttgart und Tübingen 1830. S. 167—168.

могъ рѣшиться воспользоваться религіею, какъ средствомъ запугиванія, не почерпнувъ предварительно ея идеи изъ какого либо другого источника... Состояніе культуры я безусловно считаю первымъ состояніемъ человѣческаго рода, а первое основаніе государствъ, наукъ, религіи и искусствъ—за одновременное или даже за одно, такъ что все это по-истинѣ не было обособленнымъ, но находилось въ совершеннѣйшемъ взаимоотношеніи, какъ нѣкогда оно будетъ и въ послѣднемъ завершеніи". Изъ этого единственнаго мѣста, на которое ссылаются традиціоналисты, можно вывести лишь заключеніе, что *Шеллингъ* отвергалъ политико-государственную и натуралистическую гипотезы, но не вполнѣ соглашался и съ ученіемъ традиціонализма, допуская возможность самодѣятельности и со стороны духа человѣческаго, которому отъ природы свойственно влеченіе къ Богу, какъ существу совершеннѣйшему. Этотъ взглядъ несомнѣнно истиненъ; но, какъ увидимъ ниже, между нимъ и традиціонализмомъ существуетъ значительное различіе.

Затѣмъ защитники супранатуралистической или традиціоналистической гипотезы любятъ ссылаться на авторитетъ нѣмецкихъ филологовъ—*Іоганна Мюллера и Фридриха Крейцера*; но мнѣніе этихъ ученыхъ болѣе согласно со взглядомъ *Шеллинга*, чѣмъ съ чистымъ традиціонализмомъ. Для доказательства этого достаточно познакомиться кратко только съ мнѣніемъ одного *Крейцера*, какъ оно изложено въ его дѣйствительно ученомъ изслѣдованіи о *символикѣ и миѳологіи*. Прежде всего *Фр. Крейцеръ* пришелъ къ тому заключенію, что языческія миѳологіи почерпнули свое содержаніе вовсе не изъ философскихъ ученій, какъ утверждали многіе тогдашніе миѳологи, а изъ религіи или—точнѣе—изъ жреческихъ воззрѣній и преданій. Затѣмъ основательное и многолѣтнее изученіе языческихъ миѳологій, религіозныхъ вѣрованій и народныхъ преданій заставило его какъ древне-греческія, такъ и всѣ другія миѳологіи свести къ одному, доисторическому первотипу или перворелигіи, которую онъ вынужденъ былъ признать *откровеннымъ монотеизмомъ*. „Въ дѣтскую эпоху жизни народовъ, говоритъ онъ, не было философствованія, а потому не было и никакихъ

философовъ. Были только жрецы, жреческая мудрость и жреческія догмы, и они содержали цѣльное, нераздѣльное религіозное знаніе, ученіе, вѣрованіе. Отъ признанія и утвержденія этого единства мы и должны исходить. Древнѣйшіе миѳы носятъ теологическій характеръ, и какіе изъ нихъ мы находимъ въ греческомъ мірѣ, всѣ они почти заимствованы изъ востока. Понятые въ духѣ востока, теологическіе миѳы первоначально заключали въ себѣ цѣльныя воззрѣнія, познанія и идеи или откровенныя истины, которыя весьма рано уже были облечены въ образы. Это—образы культовой поэзіи: типы величественные и многознаменительные. Но первоначальный простой характеръ религіозныхъ ученій всегда находился въ тѣсной связи съ монотеизмомъ. Если мы спросимъ въ частности о содержаніи этого первоначальнаго религіознаго ученія, къ которому мы должны свести греческую и другія миѳологіи, не смотря на ихъ различный характеръ, то единственнымъ ихъ первотипомъ, говоритъ *Крейцеръ*, мы должны признать болѣе чистую перворелигію, которая была, безъ сомнѣнія, монотеизмомъ и которая, какъ ни сильно она была истрепана и явно искажена вторгшимся политеизмомъ, тѣмъ не менѣе никогда совершенно не погибала, но сохранялась въ существенныхъ чертахъ даже во время господства греческаго антропоморфизма, благодаря жреческому преданію и мистеріямъ. Хотя чрезъ миѳическую призму мы только мало можемъ видѣть частныя черты ея ученія, но не замѣчать существеннаго не можемъ,— истинный свѣтъ солнца, бывшій послѣднимъ источникомъ и причиною всего свѣтящагося и отражающагося въ миѳологіяхъ, можетъ быть познанъ и въ преломленныхъ лучахъ миѳическихъ басенъ. Пока первоначальныя народныя племена жили вмѣстѣ или рядомъ другъ съ другомъ эта монотеистическая перворелигія не могла быть искажаема; но съ раздѣленіемъ племенъ должна была утратить свою чистоту и первобытная религія; въ нее вторглись различныя искаженія и непониманіе; служеніе Богу стали смѣшивать съ служеніемъ природѣ, вслѣдствіе чего мѣсто монотеизма занялъ политеизмъ. Указаніе на это событіе, безъ сомнѣнія, содержится уже въ повѣствованіи Моисея о смѣшеніи языковъ въ Вавилонѣ. Тѣмъ не менѣе, не смотря на всѣ

искаженія и поврежденія, остатки истинной и первоначальной религіи преемственно сохранялись въ семействахъ жрецовъ, каковы, напр., эвмолниды въ Аѳинахъ и элевзисы, которые въ *disciplina arcani* несомнѣнно умѣли скрывать первоначальные восточные ἱεροὶ λόγοι. Конечно, нѣкоторыя преданія первобытнаго человѣчества, говоритъ *Крейцеръ*, могли быть искажены до неузнаваемости; но эта судьба могла постигнуть только такія вещи, которыя не входили въ жреческое преданіе, потому что считались несущественными и не находившимися ни въ какой связи съ главнымъ религіознымъ ученіемъ о единствѣ Божіемъ и безсмертіи души; напротивъ всѣ тѣ истины, которыя принадлежали къ сказаніямъ аграрной цивилизаціи, сохранялись въ *disciplina arcani* совершенно неповрежденными. Такія положенія, на которыхъ основывается благо человѣчества и непоколебимыя твердыни гражданскаго общества, суть вѣчный свѣтъ, который никогда не долженъ потухать въ храмахъ, хотя изъ залъ ихъ онъ и выходитъ то слабѣе, то сильнѣе, то ярче, то блѣднѣе. Поэтъ, который велъ бы себя только въ духѣ антропоморфизма (каковъ напр., Гомеръ), могъ бы, пожалуй, игнорировать эти положенія, но чрезъ это онъ еще не допустилъ бы существенныхъ измѣненій. Оригинальная мысль, рожденная божественнымъ лучемъ свѣта во внутреннѣйшемъ существѣ человѣка и облеченная въ удачный образъ, никогда не можетъ погибнуть; частныя затемненія она можетъ терпѣть; но поелику она носитъ въ себѣ жизненный принципъ духа, снова явится умъ, который пойметъ ее во всей ея сущности; снова пробудится первоначальное воззрѣніе и будетъ выражено умно и интересно какимъ либо геніальнымъ мыслителемъ или поэтомъ".

Мерингъ въ своихъ „Grundsäzte der Selbstvoraussetzung" (§ 37) также защищаетъ основныя положенія супранатуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, когда, подобно *Лессингу*, первоначальное взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ онъ сравниваетъ съ непосредственнымъ воспитывающимъ попеченіемъ родителей по отношенію къ дѣтямъ и согласно съ этимъ понимаетъ первооткровеніе прямо какъ рѣчь, бесѣду или наставленіе, посред-

ствомъ которыхъ Богъ посвящаетъ человѣка въ систему своихъ божественныхъ мыслей, въ свои тайны, и чрезъ это основываетъ религію въ собственномъ смыслѣ.

Изъ новѣйшихъ западно-европейскихъ богослововъ, защищающихъ разсматриваемую гипотезу о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, мы должны назвать *Шмидта*, *Клее*, *Штауденмайера* и *Обитора*. Фактъ всеобщности и изначальности религіи въ родѣ человѣческомъ съ одной стороны, сходство различныхъ религій и даже миѳологій между собою въ нѣкоторыхъ существенныхъ пунктахъ съ другой, привели этихъ ученыхъ къ тому заключенію, что въ основѣ всѣхъ религіозныхъ вѣрованій какъ культурныхъ, такъ и некультурныхъ народовъ, какъ утверждали и прежніе традиціоналисты, лежитъ одна и та же общая и первоначальная религія въ смыслѣ системы религіозно-нравственныхъ положеній, что эту первоначальную религію самъ Богъ непосредственно сообщилъ уже первымъ людямъ, а они сохранили въ своемъ воспоминаніи и передали послѣдующимъ поколѣніямъ все то, что сами получили чрезъ непосредственное ученіе отъ Бога. Такимъ образомъ, по мнѣнію этихъ представителей разсматриваемой гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, только путемъ *традиціи* или преданія устнаго и письменнаго явилась религія не только въ объективномъ, но и въ своемъ субъективномъ видѣ, и чрезъ это стала общимъ достояніемъ всѣхъ народовъ, обитавшихъ и обитающихъ на земномъ шарѣ. Различіе существовавшихъ и существующихъ религій, по мнѣнію указанныхъ ученыхъ, слѣдуетъ объяснять тѣмъ, что отчасти вслѣдствіе слабости человѣческихъ духовныхъ силъ, отчасти вслѣдствіе постоянно усиливавшейся нравственной испорченности людей первоначальная религія подвергалась искаженіямъ и грубо-чувственному истолкованію и такимъ образомъ распалась на множество ложныхъ религіозныхъ вѣрованій и ученій. Впрочемъ, долгое время спустя послѣ первоначальнаго откровенія, религія, сообщенная первымъ людямъ непосредственно самимъ Богомъ, какъ готовая и законченная система извѣстнаго рода истинъ, во всей своей чистотѣ была заключена въ письмена Моисеемъ и чрезъ это была гарантирована отъ искаженій возможныхъ въ устномъ преданіи.

Признавая внѣшнее Божественное откровеніе единственнымъ источникомъ религіи, а преданіе—единственнымъ средствомъ распространенія религіи въ родѣ человѣческомъ, указанные богословы—*Л. Шмидтъ* (Die Construction des theol. Beweises, Bamb. 1836), *Клее* (Kathol. Dogmatik, Mainz, 1844) и *Штауденмайеръ* (Philosophie des Chrsistenthums, Giessen, 1840)—не приписываютъ никакого значенія самодѣятельности человѣческаго духа. Они отвергаютъ даже то, что идея о Богѣ врождена человѣку, при чемъ увѣряютъ, что самъ по себѣ человѣкъ не способенъ ни искать Бога, ни естественно познавать Его, хотя бы то и въ самомъ несовершенномъ видѣ. По ихъ мнѣнію, если бы Самъ Богъ не открылъ Себя человѣку, то человѣкъ даже и не предчувствовалъ бы Его существованія. „Божественное откровеніе,—говоритъ, напр., *Шмидтъ* (стр. 24),—является намъ въ религіи какъ положительное. Понятіе откровенія необходимо слѣдуетъ изъ понятія религіи. Какъ духъ ничего не знаетъ о врожденныхъ идеяхъ, такъ также и религіозная идея не есть для него нѣчто естественное. Даже идея о Богѣ, основаніе всякой религіи и откровенія, есть только результатъ объективнаго откровенія. Поэтому не можетъ быть и разговора о какой либо естественной или раціональной религіи, которая предполагаетъ независимую отъ всякаго откровенія религіозную идею и которую хотятъ установить въ противоположность положительному откровенію какъ критерій для него". А нѣсколько выше (стр. 20) *Шмидтъ* разсуждаетъ такимъ образомъ: „когда характеръ религіи обозначается какъ *безусловно позитивный* (durchaus positiver), то слово „позитивный" слѣдуетъ понимать въ смыслѣ даннаго человѣку отвнѣ въ противоположность естественному и прирожденному его природѣ. Поэтому и здѣсь слово „позитивный" слѣдуетъ понимать въ самомъ тѣсномъ смыслѣ; оно обозначаетъ элементъ религіи, опосредствованный божескимъ, но ни въ какомъ случаѣ не человѣческимъ дѣйствіемъ. Отсюда само собою вытекаетъ, что *позитивно-божественное* должно быть отличаемо отъ *позитивно-человѣческаго* и что *позитивный* ни въ какомъ случаѣ не то же, что *просто историческій*". Такъ же разсуждаетъ и *Клее* (срв. стр. 15). „Религія, говоритъ онъ, *позитивна* въ строгомъ

смыслѣ этого слова... Но слово „позитивный“, по обычному употребленію его, означаетъ отвнѣ положенное, отвнѣ воспринятое, въ противоположность къ развивающемуся извнутри себя самого. Въ такомъ смыслѣ говорятъ о позитивномъ правѣ, о позитивныхъ познаніяхъ“.

Такова сущность гипотезы традиціоналистической или супранатуралистической о происхожденіи и распространеніи религіи въ родѣ человѣческомъ.

Прежде чѣмъ указывать достоинства или недостатки этой гипотезы, мы считаемъ умѣстнымъ здѣсь обратить вниманіе читателей на то странное положеніе, въ какомъ оказались ея защитники и представители. Какъ мы сказали выше, защитниками супранатуралистической гипотезы были люди, безъ сомнѣнія, вѣрующіе въ истины Божественнаго Откровенія, возмущавшіеся крайностями и односторонностями грубаго раціонализма, всю свою жизнь боровшіеся съ врагами христіанства,—атеистами, пантеистами и матеріалистами, признававшіе себя преданными чадами католической церкви, ея апологетами, учеными защитниками ея вѣрованій. Но что оказалось впослѣдствіи? Сама католическая церковь отреклась отъ ихъ защиты, объявила ихъ еретиками и оффиціально осудила ихъ ученіе, признавъ его столь же враждебнымъ Божественному Откровенію, какъ и ученіе ихъ враговъ—раціоналистовъ. Что католическій священникъ *Ляменне* былъ осужденъ римскою церковію и умеръ, какъ говорятъ католики, „врагомъ церкви“, въ этомъ еще нѣтъ ничего удивительнаго, потому что съ одной стороны *Ляменне* къ концу жизни дѣйствительно усвоилъ себѣ пантеистическое міровоззрѣніе, а съ другой—онъ, какъ извѣстно, былъ непримиримымъ противникомъ католическаго ученія о свѣтской власти папъ. Но католическая церковь осудила и традиціонализмъ вообще какъ ученіе еретическое и потому непримиримое съ ученіемъ Божественнаго Откровенія. По этой причинѣ въ 1840 году традиціоналистъ *Ботэнъ* (Bautain) вынужденъ былъ подписать шесть тезисовъ, предложенныхъ ему индексъ-конгрегаціею, въ которыхъ было изложено ученіе, что человѣческій разумъ самъ по себѣ можетъ *съ точностію* доказать бытіе Божіе, что вѣра существуетъ позже Откровенія и по-

тому не можетъ быть употребляема какъ доказательство бытія Божія противъ невѣрующихъ, что пользованіе разумомъ предшествуетъ вѣрѣ и съ помощію откровенія и благодати ведетъ человѣка къ вѣрѣ. То же самое повторилось съ *Боннетти* въ 1855 году. Онъ также вынужденъ былъ подписать четыре тезиса, предложенныхъ ему индексъ-конгрегаціею и утвержденныхъ папою Піемъ IX, въ которыхъ изложено, что разумъ съ несомнѣнностію (cum certitudine) можетъ доказать бытіе Божіе, духовность природы человѣческой души и свободу воли человѣческой. Ватиканскій соборъ, бывшій также враждебно настроеннымъ противъ супранатуралистической или традиціоналистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, смягчилъ однако же нѣсколько выше приведенные тезисы, употребивъ вмѣсто выраженія: „cum certitudine“—„certo“ и вмѣсто „probare“ (доказать)—„cognosci posse“ (можетъ познать) [1]).

Но насколько справедливъ этотъ приговоръ, произнесенный римско-католическою церковію, даже ея мнимо-вселенскимъ соборомъ, надъ гипотезою традиціонализма?

Что этотъ приговоръ слишкомъ жестокъ и безсердеченъ,—объ этомъ и говорить нечего, особенно, если принять во вниманіе съ одной стороны то обстоятельство, что защитники супранатуралистической или традиціоналистической гипотезы, безъ сомнѣнія, желали разрѣшить вопросъ о происхожденіи религіи въ полномъ согласіи съ ученіемъ Божественнаго Откровенія и были *вообще* ревностными защитниками католичества, а съ другой—то, что сама католическая церковь допустила болѣе тяжкія извращенія ученія Божественнаго Откровенія и что даже авторитетнѣйшій учитель ея, Ѳома Аквинатъ, причисленный къ лику святыхъ и удостоенный неслыханнаго званія—„doctor ecclesiae“,—высказалъ мнѣніе о происхожденіи религіи, какъ увидимъ въ свое время, не менѣе ложное, чѣмъ и традиціоналисты, которое однако же не было осуждено ни папами, ни католическою церковію. Иное дѣло—вопросъ: имѣла ли католическая церковь основаніе для того, чтобы

[1]) Срв. *Шанца* Apologie d. Christ. I, стр. 89.

ученіе традиціоналистовъ обозвать несогласнымъ съ ученіемъ Божественнаго Оскровенія? Для разрѣшенія этого вопроса мы прежде разсмотрѣнія гипотезы традиціонализма по существу, должны сравнить ее съ ученіемъ Божественнаго Откровенія.

Дѣйствительно традиціоналисты допустили роковую ошибку; они не обратили вниманіе на то, что, ведя борьбу съ атеистами и раціоналистами, они положили въ основаніе своей гипотезы тотъ же самый принципъ, какой защищаютъ и *атеисты*. Какъ мы видѣли, традиціоналисты, какъ и ихъ враги—атеисты и раціоналисты, отвергаютъ даже то, что идея о Богѣ прирождена человѣку, увѣряя, что самъ по себѣ человѣкъ совершенно не способенъ не только познавать, но даже и искать Бога и что еслибы самъ Богъ не открылъ Себя человѣку, то человѣкъ даже и не предчувствовалъ бы о Его существованіи. Эта мысль совершенно несогласна съ ученіемъ Божественнаго Откровенія, ибо многіе богодухновенные писатели какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта ясно учатъ, что въ нѣкоторой степени для человѣка возможно и естественное богопознаніе. Такъ мы читаемъ прекрасное мѣсто въ книгѣ Іова (гл. 12, ст. 6—24): „Покойны шатры у грабителей и безопасны у раздражающихъ Бога, которые какъ бы Бога носятъ въ рукахъ своихъ. И подлинно: спроси у скота, и научитъ тебя,—у птицы небесной, и возвѣститъ тебѣ, или побесѣдуй съ землею, и наставитъ тебя, и скажутъ тебѣ рыбы морскія. Кто во всемъ этомъ не узнаетъ, что рука Господа сотворила сіе?“ и т. д. „Подлинно, говоритъ Соломонъ (Прем. 13, 1—19), суетны по природѣ всѣ люди, у которыхъ не было вѣдѣнія о Богѣ, которые изъ видимыхъ совершенствъ не могли познать Сущаго и взирая на дѣла, не познали Виновника, ибо отъ величія красоты созданій сравнительно познается Виновникъ бытія ихъ. И они неизвинительны: если они столько могли разумѣть, что въ состояніи были изслѣдовать временный міръ, то почему они тотчасъ не обрѣли Господа его“? Такъ же учитъ о возможности естественнаго богопознанія для язычниковъ и ап. Павелъ (Рим. 1, 19. 20; 2, 14—16): „что можно знать о Богѣ, явно для нихъ, потому что Богъ явилъ имъ, Ибо невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество, отъ созда-

нія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы". „Когда язычники, не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ: они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ, о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую". Такое же ученіе о возможности естественнаго богопознанія можно находить и въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія: срв. напр. Дѣян. 14, 16; 17, 22 и слѣд.

Несогласно съ Божественнымъ откровеніемъ учатъ традиціоналисты, когда преданіе человѣчества или согласное мнѣніе язычества какъ коллективный разумъ, объявляютъ единственнымъ критеріемъ для вѣры каждаго отдѣльнаго лица. Божественное Откровеніе приписываетъ такое значеніе только тому преданію, которое вообще заключаетъ въ себѣ сообщенныя Богомъ истины, при чемъ оно учитъ, что носителями такихъ преданій были отдѣльныя лица (Авраамъ, Моисей, пророки, Христосъ, апостолы), которыя уже и возвѣщали сообщенное имъ отъ Бога ученіе всему роду человѣческому. Такимъ образомъ, и путь распространенія богооткровеннаго ученія, по свидѣтельству Слова Божія, былъ совершенно противоположный тому, какой указываютъ традиціоналисты.

За исключеніемъ этихъ двухъ пунктовъ все остальное въ ученіи традиціоналистовъ вполнѣ согласно съ тѣмъ, что содержится въ книгахъ Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. Такъ совершенно согласно съ Божественнымъ Откровеніемъ учатъ традиціоналисты, что для своего религіозно-нравственнаго развитія человѣкъ безусловно нуждался въ возбужденіи со стороны. Такое именно значеніе, по ученію Божественнаго Откровенія, имѣло и непосредственное общеніе Бога съ первыми людьми въ раю, и данная имъ заповѣдь о невкушеніи плодовъ отъ древа познанія добра и зла. Совершенно согласно съ словомъ Божіимъ учатъ традиціоналисты, что основныя истины религіи были сообщены первымъ людямъ самимъ Богомъ, что впослѣдствіи эти истины язычниками въ значительной степени были затемнены и что въ чистотѣ онѣ были сохраняемы только среди еврейскаго народа. Съ этой точки зрѣнія традиціоналисты умѣютъ объяснить многое въ языческихъ вѣрованіяхъ и миѳологіяхъ лучше, чѣмъ ихъ противники.

Переходя теперь къ разсмотрѣнію традиціоналистической или супранатуралистической гипотезы о происхожденіи религіи самой по себѣ, мы должны сказать, что такія достоинства или недостатки обнаруживаются въ ней предъ судомъ Божественнаго Откровенія, таковы же они и предъ судомъ науки вообще.

Рѣшеніе вопроса о происхожденіи религіи у традиціоналистовъ, какъ мы видѣли, находится въ неразрывной связи съ рѣшеніемъ вопроса о происхожденіи идей вообще и человѣческаго языка въ частности. Для развитія идей, говорятъ традеціоналисты, безусловно необходимъ языкъ; безъ словъ нельзя мыслить и познавать; а слѣдовательно, безъ словъ нельзя и вѣровать. Дѣти научаются говорить отъ родителей или старшихъ по возрасту; отъ нихъ же они получаютъ и свои первоначальныя познанія и свои вѣрованія, обозначаемыя словами. У первыхъ людей не было ни родителей, ни старшихъ по возрасту; а потому только одинъ Богъ могъ научить ихъ и говорить, и вѣровать, и различать добро отъ зла. Отсюда ясно, что нельзя говорить о достоинствахъ или недостаткахъ супранатуралистической гипотезы о происхожденіи религіи, не коснувшись вопроса о научномъ достоинствѣ традиціонализма вообще. Но безусловно ли необходимо для развитія идей вообще и религіозно-нравственныхъ въ частности, чтобы Самъ Богъ научилъ первыхъ людей говорить? На этотъ вопросъ мы можемъ отвѣтить только отрицательно. Въ этомъ случаѣ традиціоналисты для своего мнѣнія указываютъ совершенно ложное основаніе, будтобы безъ языка *совершенно* невозможна для человѣка никакая мыслительная дѣятельность и будтобы каждой мысли уже предшествуетъ опредѣленное слово. Не споримъ, что вопросъ объ отношеніи между мыслію и словомъ—весьма труденъ для разрѣшенія. Отношеніе это чрезвычайно тѣсно, и неудивительно, если даже такіе языковѣды, какъ *Гриммъ*, *Гумбольдтъ* и *Шлейхеръ* доводятъ его до тожества; *Максъ Мюллеръ* также утверждаетъ, что мышленіе безъ словъ невозможно, потому что языкъ и мышленіе—понятія, если и нетожественныя, то, по меньшей мѣрѣ,—одновременныя. Но филологія въ данномъ случаѣ идетъ въ

разрѣзъ съ психологіею. Послѣдняя утверждаетъ, что предметъ познается раньше его названія и что идея существуетъ вообще раньше слова, которое есть ея внѣшнее, чувственное выраженіе; слово безъ мысли, слово, существующее раньше идеи, не есть слово, а лишь одинъ пустой звукъ. Мысль есть внутреннее слово, которое нашъ духъ какъ бы произноситъ самъ у себя; но затѣмъ это внутреннее слово онъ неизбѣжно формируетъ во внѣшнемъ словѣ—звукахъ, письмѣ, символахъ и мимикѣ; ибо если мышленіе открывается внѣ нашего духа, то открывается непремѣнно въ языкѣ. Мысль такимъ образомъ есть существенное предположеніе языка. Только то существо, которое мыслитъ, можетъ и говорить. Мысль такъ сказать, душа слова, слово—тѣло мысли, и до тѣхъ поръ, пока мысль не выразилась еще въ опредѣленномъ словѣ, она не имѣетъ для себя законченной и опредѣленной формы, потому что форма мысли и есть именно слово; безъ слова мысль можетъ быть представляема нами только въ какомъ-то хаотическомъ и безформенномъ состояніи. Итакъ, несомнѣнно, мышленіе требуетъ слова, какъ своей внѣшней формы, слово въ свою очередь требуетъ для себя мысли, какъ своего естественнаго содержанія. Отсюда мы имѣемъ право заключать, что *полное* развитіе мышленія дѣйствительно не возможно безъ языка. И у дѣтей развитіе мышленія идетъ рука объ руку съ развитіемъ языка. Но на этомъ основаніи еще нельзя думать, что безъ словъ вообще невозможна никакая мыслительная дѣятельность, ибо опытъ говоритъ противное Въ самомъ дѣлѣ, какъ часто случается, что мы сознаемъ извѣстныя мысли въ своемъ умѣ, такъ сказать, внутренно чувствуемъ ихъ присутствіе, и въ то же время не можемъ найти для нихъ соотвѣтствующихъ выраженій. Наши мысли (представленія) такъ быстро проходятъ чрезъ наше сознаніе, что невозможно бываетъ въ такое короткое время подобрать всѣ тѣ слова, которыя необходимы для обозначенія этого мыслительнаго процесса. Очень часто мы ясно сознаемъ извѣстныя представленія и въ то же время стѣсняемся выразить ихъ словами; а глубочайшія движенія души въ большинствѣ случаевъ оказываются *невыразимыми* въ собственномъ смыслѣ. А это опять—таки

даетъ намъ право утверждать, что въ извѣстной степени мыслительная дѣятельность не отвлеченная, конечно, и абстрактная, а созерцательная и непосредственная возможна и безъ словъ. Въ этомъ убѣждаетъ насъ и жизнь малолѣтнихъ дѣтей, которыя, еще не умѣя говорить, несомнѣнно проявляютъ мыслительную дѣятельность. Единственно на что опираются въ данномъ случаѣ традиціоналисты, это—состояніе глухонѣмыхъ. Глухонѣмые,—говорятъ они,—не имѣютъ никакихъ отвлеченныхъ понятій и живутъ только одними чувственными представленіями, руководясь инстинктомъ, какъ и животныя. Но такого взгляда не раздѣляютъ тѣ, которые имѣли случай внимательно и продолжительно наблюдать надъ глухонѣмыми. Они прямо говорятъ, что глухонѣмой думаетъ часто разумнѣе многихъ говорящихъ [1]). Итакъ, мнѣніе традиціоналистовъ, что безъ языка человѣкъ не способенъ ни къ какой мыслительной дѣятельности, неосновательно. А если мышленіе въ извѣстной степени возможно безъ языка, то, очевидно, возможно допустить и то, что своимъ происхожденіемъ языкъ обязанъ только творческой силѣ человѣческаго духа,—и мы вмѣстѣ съ *Гумбольдтомъ* можемъ сказать: человѣкъ потому говоритъ, что разуменъ, а не потому разуменъ, что говоритъ.

Далѣе,—традиціоналисты, основываясь будтобы на библейскомъ повѣствованіи утверждаютъ, что первый человѣкъ находился въ состояніи невозбужденнаго мышленія и что онъ пришелъ къ такому возбужденію интеллектуальной дѣятельности только тогда, когда Богъ научилъ его говорить. Но такое утвержденіе противорѣчитъ именно Св. Писанію, по свидѣтельству котораго первый человѣкъ уже изъ рукъ Творца вышелъ съ активною способностію къ духовной жизни. При томъ же въ Св. Писаніи нѣтъ и малѣйшаго намека на то, чтобы первыхъ людей научилъ говорить Самъ Богъ. Намъ кажется даже, что Св. Писаніе скорѣе говоритъ въ пользу образованія языка самимъ человѣкомъ. Изъ 19-го стиха 2-й главы книги Бытія видно, что имена животнымъ человѣкъ изобрѣлъ самъ, а слова, означающія *имена*, составляютъ по крайней мѣрѣ шестую

[1]) Срв. Штейнталя Abriss d. Sprachwissenschaft. 1871. Berlin. стр. 48.

часть содержанія языка самыхъ цивилизованныхъ народовъ. Кромѣ того, если человѣкъ былъ способенъ назвать имена животнымъ, то это показываетъ, что онъ находился уже на довольно высокой степени умственной самодѣятельности, ибо еще *Пиѳагоръ* сказалъ: „самое мудрое на свѣтѣ—число, а послѣ него—то, что̀ даетъ имена“.

Далѣе,—когда традиціоналисты утверждаютъ, что языкъ есть величайшее художественное произведеніе и его изобрѣтеніе поэтому предполагаетъ полное развитіе интеллектуальной силы, которая въ свою очередь не можетъ быть обнаружена безъ языка,—то этимъ, собственно говоря, они еще ничего не сказали о происхожденіи языка отъ внѣшней силы или отъ Бога; этимъ они говорятъ только то, что въ первое время языкъ человѣческій не имѣлъ той развитой формы, въ какой мы находимъ его у цивилизованныхъ народовъ, что онъ достигаетъ своего высокаго развитія только въ теченіе долгаго времени, какъ это бываетъ и со всѣми другими обнаруженіями человѣческаго духа.

Происхожденіе языка вызвано, безъ сомнѣнія, врожденною человѣческому духу потребностію говорить, т. е., давать своимъ понятіямъ пластичную форму, закрѣплять ихъ и удерживать въ пространственномъ или временномъ видѣ и чрезъ то сообщать имъ извѣстнаго рода стойкость. Существованіе такой естественной потребности духа мы уже можемъ замѣчать въ маленькихъ дѣтяхъ. Еще не умѣя говорить, дитя начинаетъ уже *лепетать*, какъ только оно образовало у себя хотя какое либо содержаніе своей психической жизни. Этотъ лепетъ дитяти ясно говоритъ за то, что оно хочетъ свой маленькій интеллектуальный мірокъ заключить, такъ сказать, въ пластичную форму, и вотъ его творческій духъ создаетъ свой собственный языкъ, который мы, по его несовершенству, называетъ только *лепетомъ*. И замѣчательно, что иногда дѣти довольно долго удерживаютъ тѣ слова, которыя они создали сами и которыми они пользовались въ ранній періодъ своего дѣтства. Такъ, безъ сомнѣнія, произошелъ и языкъ человѣческій. Поэтому мы согласны съ мнѣніемъ традиціоналистовъ, что Богъ—виновникъ человѣческаго языка, но только не въ

томъ смыслѣ, что Онъ Самъ непосредственно научилъ человѣка говорить, а лишь въ томъ, что Онъ далъ ему вмѣстѣ съ другими способностями и способность говорить или—что то же—закрѣплять свои понятія въ чувственной формѣ слова.

Впрочемъ, приписывая происхожденіе языка творческой силѣ человѣческаго духа, мы вовсе не хотимъ этимъ сказать того, что языкъ образовался *свободно* или что онъ есть простая *выдумка* человѣка. Какъ вездѣ, такъ и здѣсь, творческій духъ человѣка подчиняется тѣмъ неизмѣннымъ своимъ законамъ, по которымъ онъ только и можетъ открываться. Для того, чтобы человѣкъ могъ *вообще* творить, ему необходимъ прежде всего матеріалъ, изъ котораго бы онъ могъ творить. Матеріалъ этотъ можетъ быть доставляемъ какъ изъ внѣшняго, такъ и изъ внутренняго міра. Затѣмъ необходима форма, въ которую можно было бы помѣстить этотъ матеріалъ; наконецъ, необходима еще и сила, которая вложила бы матеріалъ въ форму. Въ образованіи человѣческаго языка мы, дѣйствительно, и видимъ эти три фактора: матеріалъ здѣсь—наши понятія, форма—звукъ, а та сила, которая должна соединить понятіе со звукомъ, есть самъ духъ человѣка вмѣстѣ съ законами его собственнаго развитія. А это значитъ, что образованіе языка должно было идти рука объ руку съ развитіемъ самаго духа человѣческаго: увеличивался матеріалъ (количество понятій), увеличивалась и его форма (словесное выраженіе и его виды), увеличивалась и та сила духа человѣческаго, которая влагала содержаніе въ форму.

Если бы Самъ Богъ непосредственно научилъ людей говорить, какъ утверждаютъ традиціоналисты, то человѣческій языкъ не способенъ былъ бы къ развитію; люди могли бы забывать нѣкоторыя слова и не въ силахъ были бы создавать новыя. Если человѣкъ первоначально былъ неспособенъ создать языка, то онъ, очевидно, неспособенъ и развивать его. Между тѣмъ опытъ свидѣтельствуетъ, что языкъ постоянно развивается, обогащается, улучшается,—и его развитіе прекращается только со смертію народа, когда онъ уже становится языкомъ мертвымъ. Чѣмъ объяснить это различіе человѣческаго языка? Съ точки зрѣнія традиціоналистовъ слѣдо-

вало бы сказать, что Богъ не только однажды научилъ людей говорить, но и безпрестанно, до настоящаго времени, сообщаетъ имъ то новыя слова, то новые обороты рѣчи и т. п. Но этому противорѣчитъ опытъ, ясно свидѣтельствующій, что степень развитія языка исключительно зависитъ отъ степени умственнаго развитія какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и цѣлыхъ народовъ, такъ что по степени развитія языка мы можемъ судить и о степени умственнаго развитія людей и даже объ особенности ихъ умственнаго склада: иной языкъ у дѣтей, иной—у взрослыхъ; ученые говорятъ иначе, чѣмъ простые; языкъ культурныхъ народовъ рѣзко отличается отъ языка дикарей; о писателяхъ и достоинствѣ ихъ сочиненій мы также судимъ по особенностямъ ихъ языка. Это явленіе совершенно необъяснимо для традиціоналистовъ.

Между тѣмъ сравнительное языкознаніе представляетъ намъ дивную картину, изображающую величественный процессъ развитія языка подъ вліяніемъ творческаго духа человѣка. О происхожденіи и развитіи языка оно говоритъ не иначе, какъ о самооткровеніи духа человѣческаго. Оно не смотритъ на языкъ какъ на нѣчто внѣшнее, чуждое нашему духу, навязанное ему механически; оно не отдѣляетъ его отъ человѣческаго духа, какъ нельзя отдѣлять отъ него и мышленія; ибо что такое слово, какъ не то же самое понятіе, только заключенное нашимъ духомъ въ чувственную форму?

Итакъ, самое основное положеніе традиціонализма,—что Богъ научилъ говорить первыхъ людей и вмѣстѣ съ языкомъ сообщилъ имъ кругъ идей, само по себѣ ложно и несостоятельно. Впрочемъ, и въ традиціонализмѣ есть нѣкоторые пункты, которые не только съ религіозной, но и чисто научной точки зрѣнія должны быть признаны истинными и потому заслуживающими вниманія. Такъ традиціоналисты учатъ совершенно согласно не только съ Божественнымъ Откровеніемъ (что мы отмѣтили выше), но и съ указаніемъ психологіи, что для своего развитія духъ человѣческій нуждается вообще въ возбужденіи отвнѣ. Человѣку напр. врождена способность стремиться къ добру (нравственное чувство); но чтобы эта способность могла правильно развиваться, необходимо соотвѣтственное воздѣйствіе воспитателя или иныхъ лицъ, чрезъ которое она могла

бы обнаруживаться, развиваться и укрѣпляться. Безъ такого воздѣйствія способность эта не можетъ обнаруживаться и можетъ быть даже подавлена враждебнымъ настроеніемъ, произведеннымъ противоположнымъ ей воздѣйствіемъ. То же самое нужно сказать и о прирожденныхъ духовной природѣ человѣка влеченіяхъ къ Богу, къ истинѣ и красотѣ. Эти влеченія для своего развитія также нуждаются въ возбужденіи отвнѣ, безъ котораго они могутъ совершенно заглохнуть. Жаль только, что традиціоналисты возбужденіе чрезъ слово смѣшали въ возбужденіемъ вообще, а значеніе слова съ значеніемъ наученія или воспитанія вообще. Далѣе,—традиціоналисты, безъ сомнѣнія, правы, когда они утверждаютъ, что чрезъ наученіе нашъ духъ скорѣе и вѣрнѣе овладѣваетъ истиною, что слово есть самое лучшее орудіе обученія и, наконецъ, что первый человѣкъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи развивался не постепенно и при помощи только своихъ естественныхъ способностей (какъ учатъ новѣйшіе эволюціонисты), а многія сверхъестественныя истины усвоилъ непосредственно отъ Бога чрезъ Его откровеніе.

Прекрасную оцѣнку традиціонализма, какъ философскаго пониманія, мы находимъ у нѣмецкаго апологета христіанской религіи—*Пауля Шанца* [1]): „Конечно, говоритъ Шанцъ, безъ внѣшняго возбужденія невозможно никакое духовное развитіе; но отсюда еще не слѣдуетъ ни того, что духъ совершенно безплоденъ, ни того, что ему все должно быть сообщено. Если зерно для своего развитія нуждается въ теплотѣ, свѣтѣ, влажности, питаніи, то никто изъ этого не будетъ заключать, что только этимъ внѣшнимъ условіямъ оно обязано своею жизнію и своимъ развитіемъ. Такъ точно и человѣческій духъ нуждается во внѣшнемъ возбужденіи и поддержкѣ, но онъ есть уже человѣческій духъ прежде всѣхъ этихъ воздѣйствій, а его познанія, и по содержанію, и по качеству, значительно превосходятъ то, что производится этими воздѣйствіями. Внѣшнія воздѣйствія на него совершенно иного рода, чѣмъ чувственныя впечатлѣнія. Общія понятія, которыя

[1]) Apologie des Christenthums, 1-ter Th. 1887. S. 80.

онъ образуетъ, идеи, которыми онъ обогащается, столь существенно отличны отъ доставляемаго ему отдѣльнымъ воспріятіемъ, что онѣ могутъ быть выводимы только изъ способности духа къ самостоятельному мышленію. Безъ этой способности невозможенъ былъ бы никакой успѣхъ, никакая наука, а слѣдовательно, и ученіе религіозное. Несомнѣнно, что каждый изъ насъ становится богатымъ наслѣдникомъ духовныхъ пріобрѣтеній. Отъ арійцевъ мы имѣемъ языкъ, отъ хамитовъ (египтянъ)—письмо, отъ вавилонянъ—времясчисленіе, отъ арабовъ—цифры, отъ грековъ и римлянъ—классическое образованіе, отъ церкви—христіанство, отъ богословія—религіозное образованіе. Со всѣмъ этимъ мы поступаемъ какъ съ нашею по наслѣдству пріобрѣтенною собственностію и не думаемъ о томъ, какого тяжелаго труда стоили нашимъ предкамъ эти духовныя пріобрѣтенія. Но наслѣдствомъ этимъ мы должны владѣть для того, чтобы пріобрѣтать и еще нѣчто новое. Мы должны повторить въ себѣ ходъ мыслей цѣлыхъ тысячелѣтій, если это наслѣдство должно стать нашею плодотворною духовною собственностію. Если бы вмѣстѣ съ языкомъ были передаваемы также понятія и идеи, то послѣднія не должны бы быть вмѣстѣ съ языкомъ изучаемы заново. Человѣкъ совершенно не могъ бы воспринять передаваемаго въ языкѣ, если бы ему не дана была къ тому внутренняя способность. Если бы традиція была единственнымъ источникомъ, то всѣ должны были бы воспринимать передаваемое однимъ и тѣмъ же образомъ. Но человѣкъ имѣетъ способность такъ или иначе подбирать слова и постепенно развивать и усовершенствовать свой языкъ. Исторія языка представляетъ доказательство разнообразныхъ преобразованій его. Традиціонализмъ имѣетъ много сходства съ позитивизмомъ. Оба отрицаютъ значеніе духовной дѣятельности человѣка. Традиціонализмъ все хочетъ свести къ преданію, позитивизмъ къ чувственному воспріятію. Оба, какъ крайности, находятся въ прямомъ противорѣчіи съ раціонализмомъ, и въ то же время работаютъ ему въ руку“.

Но если традиціонализмъ вообще оказывается ложнымъ по самому своему основному принципу, то естественно, что та-

ковою же должна быть и его гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Прежде всего въ ней безусловно невѣрнымъ должно быть признано то положеніе, будто бы въ человѣкѣ нѣтъ отъ природы данной его духу способности искать Бога и стремиться къ возсоединенію съ нимъ. Это положеніе оказывается несостоятельнымъ какъ предъ психологіею, такъ и предъ исторіею.

Безъ предположенія врожденной человѣку идеи о Богѣ и способности познать его и стремиться къ Нему совершенно нельзя понять психологически, чтобы религія была воспринята человѣкомъ только чрезъ одно внѣшнее ученіе. Сколько бы вы ни трудились, вы никогда не будете въ состояніи научить слѣпорожденнаго различать цвѣта одинъ отъ другого. Глухой отъ рожденія никогда не научится отличать высокіе тоны отъ низкихъ. Несомнѣнно, что дитя научается говорить отъ отца, матери, братьевъ и сестеръ, равно какъ и отъ другихъ лицъ, его окружающихъ; но всѣ усилія его родныхъ и воспитателей были бы тщетными, если бы дитя отъ природы не получило внутренней способности—говорить, если бы оно отъ природы не имѣло дара слова. Искусства несомнѣнно облагораживаютъ сердце человѣка, развивая въ немъ эстетическій вкусъ и чувство прекраснаго. Но самыя могущественныя дѣйствія искусства не имѣли бы никакого результата, если бы человѣкъ отъ природы не имѣлъ влеченія къ прекрасному. То же самое нужно сказать и о нашихъ познаніяхъ. Мы познаемъ истину только потому, что отъ природы имѣемъ присущую намъ способность познавать ее. Атеистами въ собственномъ смыслѣ могутъ быть названы только идіоты; ихъ никто не въ состояніи научить религіознымъ истинамъ. А чѣмъ же объяснить фактъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ? По ученію традиціоналистовъ, Самъ Богъ непосредственно научилъ религіи только *первыхъ людей*, которые уже впослѣдствіи передавали всю систему религіозныхъ истинъ чрезъ устное преданіе своимъ дальнѣйшимъ потомкамъ. Ясно, что распространеніе религіи въ родѣ человѣческомъ для традиціоналистовъ является дѣломъ совершенно случайнымъ (предки могли передавать и не передавать рели-

гію своимъ потомкамъ), а то, что распространяется случайно, не можетъ быть необходимымъ или всеобщимъ.

Разсматриваемое положеніе супранатуралистической гипотезы о происхожденіи религіи оказывается несостоятельнымъ и предъ судомъ исторіи развитія философской мысли. Эта исторія знаетъ многихъ мыслителей, напр., Пиѳагора, Сократа, Платона, Аристотеля, Плутарха, Сенеку и др.,—которые отреклись отъ религіозныхъ преданій своего народа; по природѣ же своей они, какъ думаютъ традиціоналисты, не могли даже и предчувствовать бытія Божія. На самомъ дѣлѣ, въ своихъ сочиненіяхъ они предлагаютъ не только довольно возвышенное ученіе о единомъ Богѣ, но и научно изложенныя доказательства бытія Божія. Этого обстоятельства традиціоналисты объяснить не могутъ.

Отказывая человѣку въ прирожденной ему способности искать и познавать Бога, традиціоналисты, какъ мы видѣли, учатъ, что Самъ Богъ будто бы „механически навязалъ“ человѣку религію и ея истины безъ всякой потребности въ нихъ со стороны человѣка. Имѣя въ виду это ученіе, противники супранатуралистической или традиціоналистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ (изъ русскихъ—*Н. П. Рождественскій* и преосв. *Августинъ*) высказываютъ совершенно вѣрное замѣчаніе, что такая гипотеза „нессобразна ни съ понятіемъ о Богѣ, давшемъ человѣку разумъ и свободу, ни съ понятіемъ о человѣкѣ, какъ обладающемъ этими силами души“, при чемъ они вполнѣ основательно указываютъ какъ на главный недостатокъ разсматриваемой гипотезы на то, „что человѣкъ представляется въ ней чисто пассивнымъ органомъ“ и что „одно внѣшнее наученіе религіи, естественнымъ или сверхъестественнымъ образомъ, не имѣло бы успѣха, еслибы самой природѣ человѣка не была присуща естественная способность къ воспріятію и усвоенію религіозныхъ истинъ и еслибы въ самой природѣ не было врожденнаго стремленія къ религіи и прирожденной потребности въ ней“.

Итакъ, теорія традиціонализма или супранатуралистическая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ

страдаетъ тѣмъ существеннымъ недостаткомъ, что ея защитники ничего не хотятъ знать о прирожденной человѣку способности къ религіозному познанію и религіознымъ чувствованіямъ, а существующую потребность въ религіи во всемъ родѣ человѣческомъ объясняютъ лишь чисто механически, именно—по отношенію къ первымъ людямъ—воздѣйствіемъ первоначально непосредственнаго Божественнаго Откровенія, а по отношенію къ послѣдующимъ поколѣніямъ—воздѣйствіемъ только одного устнаго преданія, посредствомъ котораго Божественное откровеніе сохранялось и передавалось отъ одного поколѣнія къ другому. Въ связи съ этимъ основнымъ недостаткомъ находятся еще и другіе, которые также ясно свидѣтельствуютъ о научной несостоятельности супранатуралистической гипотезы.

Такъ,—защитники этой гипотезы впадаютъ въ явную ошибку чрезъ то, что *сущность религіи* полагаютъ только *въ знаніи* и—именно въ знаніи сообщеннаго отвѣ. Но религія не ограничивается одною познавательною способностію человѣка; она охватываетъ все духовное существо его: и умъ, и сердце, и волю. Чрезъ одно только усвоеніе памятью того, что̀ дано въ Откровеніи, можно стать богословомъ, но не религіознымъ или благочестивымъ человѣкомъ. *Штраусъ* и *Ренанъ* прекрасно знали истины Божественнаго Откровенія,—и однако же навсегда остались врагами его.

Далѣе,—нельзя согласиться съ мнѣніемъ традиціоналистовъ, будто бы *всѣ*, безъ исключенія, религіозныя истины совершенно недоступны человѣческому разуму и потому могутъ быть воспринимаемы только одною вѣрою,—что между ними нѣтъ ни одной, къ познанію которой человѣкъ могъ бы прійти путемъ разсудочныхъ выводовъ или размышленія. Какъ утверждаютъ сами традиціоналисты, христіанская религія есть совершеннѣйшая изъ всѣхъ религій; тѣмъ не менѣе и ея истины, какъ училъ Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ (Іоан. 3, 12), раздѣляются на два вида: постижимыя и непостижимыя, изъ которыхъ первыя воспринимаются умомъ, послѣднія—вѣрою. Какъ мы видѣли, католическая церковь устами своихъ папъ и даже цѣлаго собора выражаетъ убѣжденіе, что разумъ человѣче-

скій можетъ *съ точностію доказать* важнѣйшія истины христіанской религіи—бытіе Божіе, безсмертіе человѣческой души и свободу человѣческой воли,—что вѣра существуетъ позже откровенія и потому не можетъ быть употребляема какъ доказательство бытія Божія противъ невѣрующихъ, что употребленіе разума предшествуетъ вѣрѣ и съ помощію откровенія и благодати ведетъ человѣка къ вѣрѣ. Нельзя согласиться съ этимъ ученіемъ католической церкви во всемъ его объемѣ. Но что вообще естественное богопознаніе въ нѣкоторой степени доступно человѣку,—этому научаетъ насъ, какъ мы видѣли, и Божественное Откровеніе. Наука утверждаетъ то же. Не богословіе, а философія и—притомъ даже языческая—выработала почти всѣ извѣстные виды доказательства бытія Божія и безсмертія человѣческой души и этимъ показала, что разумъ человѣческій способенъ въ нѣкоторой степени достигать богопознанія, что въ религіи есть и такія истины, которыя должны быть признаны доступными человѣческому разуму.

Наконецъ, нельзя согласиться и съ тѣмъ предположеніемъ защитниковъ супранатуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, будто бы уже первымъ людямъ истинная религія была сообщена Богомъ во всей ея полнотѣ и законченности, какъ „система религіозныхъ истинъ и вѣрованій“. Такое предположеніе съ одной стороны противорѣчитъ исторіи, по свидѣтельству которой Богъ постепенно и непрерывно, по мѣрѣ способности человѣчества, сообщалъ ему Свое откровеніе чрезъ своихъ особыхъ посланниковъ, не ограничиваясь только первыми людьми, а съ другой стороны—и тому основному закону постепенности, по которому вообще развивается духовная жизнь человѣка и въ виду котораго, какъ свидѣтельствуютъ Евангелія и Господь нашъ Іисусъ Христосъ открывалъ ученикамъ Себя и Свое ученіе лишь постепенно и въ той мѣрѣ, въ какой они „могли носить“, т. е., уразумѣть въ извѣстное время. Такъ какъ, по ученію традиціоналистовъ, Богъ открылъ всю религію первымъ людямъ и такъ какъ истины этой религіи были записаны, по повелѣнію Божію, Моисеемъ, то традиціоналисты, еслибы они были послѣдовательными, должны были бы признавать бого-

духновенными только пять книгъ Моисея, а всѣ остальныя книги ветхаго завѣта и всѣ книги новаго завѣта они должны были бы отвергать, какъ небогодухновенныя; содержаніе религіи вообще они должны были бы ограничивать только содержаніемъ книгъ, написанныхъ Моисеемъ. Но традиціоналисты—по крайней мѣрѣ всѣ названные нами католическіе богословы—этого не дѣлаютъ. Почему?—только потому, что не хотятъ быть послѣдовательными. Тѣмъ не менѣе для насъ ясно, что, при логической послѣдовательности выводовъ, традиціоналистическая или супранатуралистическая гипотеза, научно несостоятельная сама по себѣ, можетъ оказаться еще и крайне враждебною ученію Божественнаго Откровенія вообще и христіанства въ частности. Мнимый другъ легко можетъ сдѣлаться врагомъ.

Въ заключеніе настоящаго нашего разсужденія, бросая общій взглядъ на сущность и характеръ разсмотрѣнной гипотезы, мы должны сказать, что она, какъ и традиціонализмъ вообще, будучи ложною, а потому и научно неосновательною въ своей сущности, тѣмъ не менѣе заключаетъ въ себѣ и нѣкоторыя черты вѣрныя дѣйствительности, которыя могутъ быть названы ея достоинствами. Такъ, эта гипотеза, по своей вѣроятности, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ стоитъ, безъ сомнѣнія выше всѣхъ другихъ гипотезъ, нами уже изложенныхъ. Вѣрно въ ней то, что все содержаніе истинной религіи, т. е., вся *объективная* сторона ея имѣетъ божественное происхожденіе. Вѣрно въ ней то, что Богъ чрезъ Свое Откровеніе сообщалъ *людямъ* (не первымъ только, а людямъ вообще) истины необходимыя для ихъ нравственнаго усовершенствованія и спасенія. Прекрасно объясняетъ она намъ (особенно у миѳологовъ—*Мюллера* и *Крейцера*) общій характеръ языческихъ религій, равно какъ и то, отчего въ нихъ встрѣчается много вѣрованій, которыя въ существенныхъ чертахъ иногда оказываются согласными даже съ ученіемъ Божественнаго Откровенія. Наконецъ, традиціоналисты совершенно вѣрно указываютъ на то великое значеніе, какое принадлежитъ Божественному Откровенію въ дѣлѣ возбужденія религіозно-нравственной потребности человѣка и въ развитіи его духовной жизни вообще. Безъ Боже-

ственнаго Откровенія, безъ непосредственнаго возбужденія со стороны Бога, эта потребность не могла бы найти для себя полнаго и дѣйствительнаго удовлетворенія, не могла бы даже надлежащимъ образомъ проявиться въ дѣйствительности. Безъ него она заглохла бы до такой степени, что могло бы подлежать сомнѣнію и самое ея существованіе. Такъ какъ человѣческому духу врождена религіозная потребность, то, безъ сомнѣнія, разумъ человѣческій и самъ по себѣ искалъ бы Бога, чтобы познать Его, и такимъ образомъ создалъ бы религію въ той или другой формѣ. Тѣмъ не менѣе религія, созданная только однимъ разумомъ человѣческимъ, никогда не была бы истинною, а слѣдовательно никогда не могла бы удовлетворить той насущной потребности духа, ради которой она была бы создана. Доказательство этого представляетъ языческій міръ. Не забудемъ при этомъ, что въ основаніи языческихъ вѣрованій дѣйствительно лежали истины непосредственнаго Божественнаго Откровенія, даннаго нѣкогда людямъ. Однако же язычники, предоставленные только самимъ себѣ и руководившіеся въ своей религіозно-нравственной жизни только своимъ естественнымъ разумомъ, оказались безсильными не только *развивать* далѣе, но и сохранить въ чистотѣ религіозныя истины. Какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ, серьезные и безпристрастные ученые, на основаніи безусловно точныхъ изслѣдованій, въ послѣднее время пришли къ несомнѣнному убѣжденію, что народы, лишенные руководительства Божественнаго Откровенія, въ своей религіозно-нравственной жизни шли не путемъ развитія и усовершенствованія, а путемъ упадка и регресса. Въ этомъ убѣждаетъ каждаго и исторія наиболѣе культурныхъ народовъ древне-языческаго міра—грековъ и римлянъ. Незадолго до Р. Х. ихъ религія не удовлетворяла уже не только философскихъ мыслителей, но и жрецовъ. Философы находили въ своей религіи „неприличныя вещи о богахъ“ и оберегали юношество отъ развращенія, которое производила религія; а жрецы смѣялись другъ надъ другомъ, совершая свои жертвоприношенія. Эти и подобные имъ факты ясно свидѣтельствуютъ, что одинъ разумъ человѣческій не можетъ удовлетворить религіозной по-

требности и что безъ Божественнаго Откровенія истинная религія не возможна, на что въ общемъ и указываютъ традиціоналисты—въ особенности принадлежащіе къ этому направленію католическіе богословы.

Итакъ,—чтобы традиціоналистическая или супрунатуралистическая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ перестала быть одностороннею, а слѣдовательно, и ложною, для этого требуется сдѣлать поправокъ немного. Необходимо прежде всего, чтобы защитники этой гипотезы имѣли въ виду не только объективную, но и субъективную сторону религіи, т. е., чтобы они признали, что человѣку отъ природы присуща идея о Богѣ, а вмѣстѣ съ нею и потребность искать и познавать Бога,—что потребность эта вложена въ человѣческую природу не чрезъ откровеніе въ собственномъ смыслѣ, а чрезъ самое сотвореніе человѣка, котораго Богъ создалъ по Своему образу и которому Онъ вдунулъ безсмертную, богоподобную душу. Затѣмъ необходимо, чтобы традиціоналисты признали, что Богъ не однимъ только первымъ людямъ сообщилъ истины, необходимыя для нравственнаго усовершенствованія и спасенія,—но что Онъ никогда не переставалъ промышлять о мірѣ и человѣкѣ и сообщалъ Свое Божественное Откровеніе чрезъ избранныхъ Своихъ пословниковъ какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣтовъ, что, слѣдовательно, истины богооткровенной религіи заключаются не въ однихъ только книгахъ Моисея, но во всѣхъ книгахъ Св. Писанія вообще. При этихъ поправкахъ традиціоналистическая или супранатураллистическая гипотеза вполнѣ удовлетворительно разрѣшала бы вопросъ о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Жаль только, что традиціоналисты никогда не сдѣлаютъ этихъ поправокъ; для этого нужно, чтобы они отказались отъ всего своего воззрѣнія, съ которымъ ихъ гипотеза о происхожденіи религіи находится въ тѣсной, внутренней связи; для этого нужно, чтобы они отказались отъ своего рѣшенія вопроса о происхожденіи языка и идей вообще, т. е., отъ всей своей теоріи познанія; а это значитъ—требовать отъ традиціоналистовъ того, чтобы они перестали быть традиціоналистами.

VII.

Ученіе Спинозы о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Попытки объяснить происхожденіе религіи въ человѣческомъ родѣ своекорыстнымъ измышленіемъ жрецовъ, дальновидныхъ законодателей и философовъ (гипотеза политико-государственная), боготвореніемъ героевъ и благодѣтелей народныхъ (гипотеза Эвгемера), внѣшнимъ воздѣйствіемъ на человѣка со стороны Божественнаго Откровенія (гипотеза супранатуралистическая) или благотворныхъ и разрушительныхъ явленій внѣшняго міра и силъ природы (гипотеза натуралистическая) серьезными мыслителями, какъ мы видѣли, уже давнымъ-давно были признаны совершенно неудовлетворительными и не научными. Мыслители эти поступили вполнѣ основательно, когда объявили, что религію въ ея *субъективномъ* видѣ нельзя понимать какъ нѣчто навязанное человѣку отвнѣ, какъ нѣчто готовое и законченное безъ всякаго самодѣятельнаго участія со стороны человѣка и воспринятое имъ только механически. Они не могли не видѣть, что религія есть духовная жизненная сила, а не одна „система извѣстныхъ истинъ“, что она повсюду предполагаетъ, кромѣ внѣшней формы и объективнаго, отвнѣ сообщеннаго содержанія, еще и внутреннюю, всеобщую потребность человѣческаго духа, что она не ограничивается лишь воздѣйствіемъ внѣшнихъ объектовъ, а есть явленіе присущее самой духовной природѣ человѣка и развивающееся внутри его, на общей психической почвѣ, по законамъ тожественнымъ или, по крайней мѣрѣ, сходнымъ съ законами, по которымъ развивается разумъ и чувства—интеллектуальныя, моральныя и эстетическія. Нельзя было не считаться съ фактомъ всеобщности и изначальности религіи въ родѣ человѣческомъ; а этотъ фактъ ясно говорилъ каждому серьезному мыслителю, что религія дѣйствительно не есть нѣчто случайное или навязанное извнѣ, но что она находится въ связи и—связи тѣсной—съ самою духовною природою человѣка. Поэтому было только вполнѣ естественно, когда нѣкоторые философствующіе писатели остановились на мысли,—нельзя ли понять религію съ ея субъективной стороны просто какъ дѣ-

ятельность той или другой способности человѣческаго духа—интеллектуальной, моральной или эстетической. Эта мысль, казалось, намѣчала мыслителямъ тотъ новый путь, которымъ только и можно было бы прійти къ удовлетворительному разрѣшенію вопроса если не о происхожденіи, то, по крайней мѣрѣ, о сущности религіи. Вотъ почему такъ называемыя механическія гипотезы о происхожденіи религіи и ея сущности должны были уступить свое мѣсто психологическимъ. Но такой переходъ отъ однихъ взглядовъ къ другимъ не могъ совершиться сразу. Нужны были міровоззрѣнія и гипотезы, которыя бы облегчили этотъ переходъ отъ одного пониманія къ другому и подготовили бы почву для развитія новыхъ взглядовъ на сущность религіи. Такимъ переходнымъ пунктомъ въ этомъ отношеніи не безъ основанія можно назвать ученіе Спинозы о религіи, ея сущности и происхожденіи, такъ какъ, исходя изъ философскихъ міровоззрѣній Скота Эригены, Экарта, Николая Кузана, Жордано Бруно и Декарта съ одной стороны, воспитанный на сочиненіяхъ такихъ представителей арабско-іудейской теософіи и мистики, какъ: Маймонидъ, Хасдаи Креска, Авероэсъ и Авицебронъ съ другой,—Спиноза своимъ ученіемъ подготовилъ всѣ необходимые элементы для того, чтобы изъ нихъ могло впослѣдствіи развиться два направленія въ рѣшеніи вопроса о сущности религіи—*кантовское* и *фейербаховское*. Если бы ученіе Спинозы осталось неизвѣстнымъ, то какъ Канту, такъ и Фейербаху мы приписали бы много такого, что на самомъ дѣлѣ имъ не принадлежитъ.

Свой взглядъ на религію, ея сущность и происхожденіе Спиноза изложилъ въ трехъ своихъ сочиненіяхъ: 1) *Богословско-политическомъ трактатѣ* [1]) 2) *Этикѣ* [2]) и 3) *Тракта-*

---

[1]) Полное заглавіе этого сочиненія таково: „Tractatus theologico—politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Hamburgi apud H Künraht. 1670. При изложеніи содержанія этого трактата мы пользовались сочиненіемъ Пфлейдерера „Religionsphilosophie auf geschicht. Grundlage. Berlin. 1883.

[2]) Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana seu affectuum viribus, V. de potentia

тѣ о Богѣ, человѣкѣ и его счастіи [1]). Впрочемъ, послѣднее сочиненіе особеннаго значенія для насъ не имѣетъ, такъ какъ и само оно только восполняетъ и иллюстрируютъ положенія „Богословско-политическаго трактата“. Въ первомъ изъ названныхъ сочиненій Спиноза излагаетъ свое ученіе о сущности религіи, во второмъ онъ старается объяснить, какъ произошли въ человѣческомъ родѣ религіозныя вѣрованія и представленія.

Баруха или *Бенедикта Спинозу* (1633—1677) современники называли обыкновенно атеистомъ, безбожникомъ,—и если подъ атеизмомъ или безбожіемъ разумѣть отрицаніе бытія живого *личнаго* Бога, то они были правы. Спиноза не признавалъ бытія *личнаго* Бога. Онъ былъ пантеистъ и—пантеистъ самый послѣдовательный. Впрочемъ, самъ Спиноза, повидимому, не желалъ слыть безбожникомъ и атеистомъ. Въ его сочиненіяхъ рѣчь о Богѣ всегда занимаетъ видное мѣсто и слово „Богъ“ употребляется чаще, чѣмъ даже въ книгахъ вѣрующихъ богослововъ, такъ что недальновидные читатели его могутъ только недоумѣвать, какъ можно такого *религіознаго* мыслителя, который ни на одну минуту не выпускаетъ изъ виду своего бога, называть безбожникомъ. Спиноза ясно учитъ, что Богъ необходимо существуетъ, что Онъ есть не только единъ, но и безусловно единственный, что Онъ существуетъ и дѣйствуетъ лишь по одной „неизбѣжной необходимости“ своей природы, что Онъ есть несвободная причина всѣхъ вещей, что существуетъ въ Богѣ и такъ отъ Него зависитъ, что безъ Него не можетъ ни существовать, ни даже быть только мыслимымъ или представляемымъ, и, наконецъ, что все было предопредѣлено Богомъ отъ вѣчности, но не по свободѣ воли или неограниченному произволу, а по самой абсолютной природѣ Бога или—что то же—по Его абсолютному могуществу.

intellectus seu de libertate humana. Въ 1886 г. это сочиненіе Спинозы издано также и на русскомъ языкѣ въ переводѣ подъ редакціею проф. Модестова, каковымъ переводомъ пользовались и мы.

[1]) Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque de notationes ad tractatum theologico—politicum. Этого сочиненія въ латинскомъ оригиналѣ нѣтъ; оно найдено только въ голландскомъ переводѣ.

Что же такое, по ученію Спинозы, Богъ? Подъ Богомъ, говоритъ Спиноза, я разумѣю абсолютно безконечное существо, т. е., субстанцію, состоящую изъ безконечныхъ аттрибутовъ, изъ которыхъ, каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность. А что такое субстанція? Подъ субстанціею, говоритъ Спиноза, я разумѣю то, что̀ существуетъ въ себѣ и представляется само по себѣ, т. е., то, представленіе чего не нуждается въ представленіи другой вещи, изъ котораго оно должно было бы образоваться. Ясно, что кромѣ Бога нѣтъ и не можетъ быть представлена никакая субстанція. Такъ какъ Богъ, говоритъ Спиноза, есть абсолютно безконечное существо, у котораго нельзя отрицать никакого аттрибута, выражающаго сущность субстанціи, и Онъ необходимо существуетъ, то, если бы была кромѣ Бога какая нибудь другая субстанція, то она должна бы быть объясняема посредствомъ какого нибудь аттрибута Бога, и такимъ образомъ существовали бы двѣ субстанціи съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ,—что̀ нелѣпо. Всѣ вещи, по ученію Спинозы, необходимо слѣдовали изъ данной природы Бога и неизбѣжною необходимостію природы Бога опредѣлены къ существованію и дѣйствованію. Такимъ образомъ Богъ есть только сущность вещей; но поелику Онъ есть сущность абсолютно безконечная, то Онъ не можетъ быть мыслимъ какъ существо *личное*, руководящееся въ своей дѣятельности разумомъ и волею, отъ которыхъ бы Онъ зависѣлъ и потому не былъ бы абсолютнымъ. Дѣйствующій разумъ, будетъ ли онъ конечный или безконечный, также какъ воля, пожеланіе, любовь и проч., должны относиться къ созданной природѣ (natura naturata), а не къ создающей (natura naturans). Ибо подъ разумомъ, какъ ясно само собою, говоритъ Спиноза, мы разумѣемъ не абсолютное мышленіе, но только извѣстное состояніе (modus) мышленія. Воля, также какъ и разумъ, есть только состояніе мышленія; поэтому каждое хотѣніе не можетъ существовать и опредѣляться къ дѣятельности, если оно не опредѣляется другою причиною, а это, въ свою очередь, другою, и такъ далѣе въ безконечность. Изъ этого слѣдуетъ, что воля и разумъ такъ относятся къ природѣ Бога, какъ движеніе и покой, и вообще

какъ все естественное. Итакъ, Богъ, по ученію Спинозы, есть не что иное, какъ „неизбѣжно-необходимая“ причина всѣхъ вещей, но—не *внѣшняя* (transiens), а *внутренняя* (immanens), при чемъ она не дѣйствуетъ произвольно и по свободѣ выбора, а всѣ ея дѣйствія слѣдуютъ изъ ея природы съ такою же необходимостію, какъ свойства треугольника—изъ его существа. Природа Бога—то же, что и природа міра вообще.

Если Богъ есть „неизбѣжно-необходимая“, внутренняя причина всѣхъ вещей, а потому и существуетъ по „неизбѣжной необходимости“, то нѣтъ никакой надобности и въ особыхъ доказательствахъ бытія Божія. Впрочемъ, Спиноза приводитъ и доказательство бытія *своего* Бога. Не имѣть силы существовать, говоритъ онъ, есть безсиліе, имѣть силу существовать—могущество; еслибы существующее было только конечнымъ, то конечное было бы могущественнѣе безконечнаго,—что̀ невозможно. Слѣдовательно, или ничто не существуетъ или же существуетъ также и безконечное. Если существуемъ по крайней мѣрѣ мы, то существуетъ и оно въ насъ или въ другомъ. Такимъ образомъ безконечное или Богъ необходимо существуетъ. Этому апостеріоричному доказательству дается также и апріоричный видъ: имѣть силу существовать—есть могущество; чѣмъ болѣе реальности принадлежитъ существу, тѣмъ болѣе оно должно имѣть силу существовать; слѣдовательно, безконечное существо или Богъ имѣетъ въ себѣ безконечную силу существовать и, такимъ образомъ, абсолютно существуетъ. Или кратко: такъ какъ небытіе есть несовершенство, то совершенство существа не уничтожаетъ его бытія. Спиноза приписываетъ своему Богу и соотвѣтствующія ему свойства, напр., свободу, всемогущество, вездѣприсутствіе, неизмѣняемость, вѣчность и т. д., но понимаетъ эти свойства въ особомъ, чисто пантеистическомъ, смыслѣ. Такъ, напр., по его ученію, свобода Бога состоитъ въ томъ, что Онъ не подчиняется никакому чуждому давленію, никакому опредѣленію отвнѣ, но дѣйствуетъ только изъ себя изъ своей природы. Въ этомъ смыслѣ можно назвать свободно дѣйствующею и всякую силу природы, потому что у Спинозы свобода смѣшивается съ необходимостію. Одного только свойства не хочетъ Спи-

ноза приписать своему Богу; это именно—личности, ибо личность есть опредѣленіе, а всякое опредѣленіе, по ученію Спинозы, есть отрицаніе всѣхъ другихъ опредѣленій; Богъ же есть ens indeterminatum, т. е., существо неопредѣляемое. Въ этомъ случаѣ Спиноза, конечно, забываетъ о томъ, что во *всѣхъ* своихъ сочиненіяхъ онъ только то и дѣлаетъ, что опредѣляетъ своего Бога, приписывая ему различнаго рода предикаты и называя его „субстанціею", „абсолютнымъ", „сущностью вещей", „вѣчнымъ", „свободнымъ", „вездѣсущимъ", „неизмѣняемымъ", „дѣйствующимъ только изъ себя" и т. д.

Впрочемъ, какъ бы то ни было, Спиноза отрицаетъ бытіе живого, личнаго Бога. Его Богъ есть только внутренняя сущность вещей и отъ внѣшней природы Онъ неотдѣлимъ; ни Онъ безъ міра, ни міръ безъ Него не могутъ быть даже мыслимы, какъ вещь не можетъ быть мыслима безъ своей сущности, а сущность вещей не можетъ быть мыслима безъ самыхъ вещей. Но если Богъ не есть существо личное и свободно-разумное, а есть только слѣпое и отвлеченное пантеистическое начало міровой жизни или что то же—внутренняя сущность вещей феноменальнаго міра, который есть лишь образъ ея существованія (modus),—то ясно, что религія, въ общепринятомъ смыслѣ этого слова, совершенно невозможна, ибо такая религія, какъ живой союзъ и взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ, непремѣнно предполагаетъ бытіе живого и личнаго Бога, для Котораго возможно было бы откровеніе, промышленіе и руководительство жизнію человѣка,—Который бы могъ слышать наши молитвы, сочувствовать нашимъ скорбямъ, помогать намъ въ нуждахъ, поддерживать насъ въ нашихъ подвигахъ, содѣйствовать нашему нравственному усовершенствованію, любить насъ, возвѣщать намъ Свою благую волю и требовать отъ насъ ея исполненія. Какъ же объяснить то, что невозможное въ теоріи оказывается возможнымъ въ дѣйствительности? Какъ объяснить самый фактъ существованія религіи и ея всеобщее распространеніе въ родѣ человѣческомъ? Съ другой стороны,—такъ какъ, по ученію Спинозы, все существующее существуетъ необходимо; а все необходимо существующее имѣетъ свой смыслъ, свою сущ-

ность, достаточное основаніе для своего существованія; то какой же смыслъ имѣетъ самое существованіе религіи или—что̀ то же—въ чемъ состоитъ ея сущность, если общепринятое значеніе религіи, какъ утверждаетъ Спиноза, должно быть отвергнуто? На эти два вопроса Спиноза не могъ не дать отвѣта. И онъ дѣйствительно даетъ его. Въ „богословско-политическомъ трактатѣ“ онъ, какъ мы сказали уже, старается выяснить смыслъ религіи и опредѣлить ея сущность; въ „Этикѣ“ же онъ предлагаетъ разрѣшеніе вопроса о происхожденіи этого невозможнаго, но необходимо существующаго во всемъ человѣческомъ родѣ явленія.

Итакъ, въ чемъ, по ученію Спинозы, состоитъ сущность религіи вообще? На основаніи сочиненій самаго Спинозы трудно отвѣтить на этотъ вопросъ съ полною увѣренностію и опредѣленностію, такъ какъ вообще нужно сказать, что сужденія Спинозы о сущности религіи отличаются повсюду неясностью, сбивчивостію, темнотою и даже противорѣчивостію. Въ одномъ мѣстѣ онъ разсуждаетъ объ этомъ, повидимому, такъ, какъ разсуждалъ впослѣдствіи Кантъ, и сущность религіи, повидимому, полагаетъ лишь въ одной нравственно-практической жизни и дѣятельности человѣка,—въ частности —*въ послушаніи и повиновеніи Богу*. Въ другихъ мѣстахъ онъ, какъ бы слѣдуя Сократу, близокъ къ мысли—самое благочестіе отожествить съ мудростію или знаніемъ, полагая сущность религіи въ жизни согласной съ требованіями разума, а ея источникомъ называя „интеллектуальную любовь человѣка къ Богу“. „Все то, чего мы желаемъ, говоритъ Спиноза, что̀ мы дѣлаемъ, чего причиною мы бываемъ сами, поскольку мы имѣемъ идею Бога, или поскольку мы познаемъ Бога, я отношу къ *религіи*. Пожеланіе же дѣлать добро, возникающее изъ того, что мы живемъ по руководству разума, я называю *благочестіемъ*“. Есть мѣста (въ Этикѣ), гдѣ Спиноза относитъ къ сущности религіи даже мужество и великодушіе. Но разсмотримъ ученіе Спинозы о сущности религіи, какъ оно изложено въ его „богословско-политическомъ трактатѣ“, нѣсколько ближе.

Въ существующихъ религіяхъ, говоритъ Спиноза, можно

различать двѣ стороны—теоретическую и практическую, религіозныя вѣрованія и религіозную жизнь. Тѣмъ не менѣе теоретическій элементъ въ религіи къ ея сущности не принадлежитъ. Это—область для нея чуждая, это область знанія или философія; это—область разума, а не вѣры. Разуму принадлежитъ царство истины и мудрости, а религіи—царство благочестія и послушанія. Это, впрочемъ, не значитъ того, что философія должна относиться къ религіи враждебно. Нѣтъ, философія и богословіе (которое Спиноза часто отожествляетъ съ религіею) суть двѣ различныя области, которыя не подчинены одна другой и не должны быть смѣшиваемы, потому что онѣ различны между собою и по цѣли, и по содержанію своему,—ибо цѣль философіи—познаніе вещей въ ихъ связи между собою и съ сущностью Бога, цѣль богословія или вѣры—практическое почитаніе Бога исполненіемъ Его заповѣдей въ справедливости и любви. На это и именно только на это были направлены всѣ старанія особенныхъ посланниковъ Божіихъ, ихъ проповѣдь и ученіе, всѣ откровенія пророковъ, Христа и апостоловъ. Въ ученіи о благочестіи и только именно въ немъ одномъ, по увѣренію Спинозы, ветхозавѣтные пророки и новозавѣтные апостолы вполнѣ согласны между собою; но они впадаютъ въ явное противорѣчіе и расходятся между собою, какъ только начнутъ раскрывать какія либо общія или теоретическія положенія или догматы. Что такое самъ въ себѣ Богъ или тотъ нравственный идеалъ, за который считаетъ Его вѣра,—огонь ли онъ или духъ, свѣтъ или мысль,—этотъ вопросъ, говоритъ Спиноза (въ „богословско-политическомъ трактатѣ"), для вѣры совершенно безразличенъ и ея ничуть не касается; равнымъ образомъ каждый можетъ имѣть какія ему угодно представленія о томъ, въ какомъ именно смыслѣ Богъ является идеаломъ истинной жизни,—въ томъ ли, что Онъ справедливъ и милосердъ, или въ томъ, что чрезъ Него существуютъ и дѣйствуютъ всѣ вещи, а слѣдовательно, и мы чрезъ Него воспринимаемъ и чрезъ Него познаемъ истинное, доброе, справедливое. Далѣе,—для вѣры будто бы совершенно безразлично, признаетъ ли кто, что Богъ вездѣсущъ по Своему существу или по Своему всемогуществу,—что Его управ-

леніе міромъ слѣдуетъ изъ свободы или изъ необходимости Его природы,—что онъ предписываетъ законы какъ Повелитель или только даетъ намъ возможность познать ихъ какъ вѣчныя и неизмѣнныя истины,—что человѣкъ повинуется Богу по своему свободному выбору или по необходимости, и, наконецъ, что награжденіе добрыхъ и наказаніе злыхъ есть естественное или сверхъестественное. Какъ бы кто ни рѣшалъ этихъ и подобныхъ имъ теоретическихъ вопросовъ,—для религіозной вѣры это будто бы все равно,—лишь бы только рѣшенія ихъ не оказывали неблагопріятнаго вліянія на практическую нравственность; поэтому каждый можетъ и долженъ такъ усвоять и разъяснять себѣ теоретическія положенія вѣры, какъ онѣ представляются ему наиболѣе понятными и наиболѣе дѣйствуютъ въ качествѣ мотивовъ искренняго повиновенія Богу. Но теоретическія мнѣнія во всякомъ случаѣ оказываютъ далеко не одинаковое практическое воздѣйствіе на всѣхъ людей; природы людей слишкомъ разнообразны, чтобы всѣ могли удовлетвориться одними и тѣми же мнѣніями; что̀ однимъ внушаетъ благоговѣніе и побуждаетъ къ послушанію Богу, то̀ для другихъ можетъ быть даже предметомъ насмѣшки и презрѣнія. Вообще нужно сказать, утверждаетъ Спиноза, что для вѣры важна не столько интеллектуальная истинность догматовъ, сколько ихъ цѣнность по отношенію къ благочестію, т. е., то, что они могутъ внушать душѣ послушаніе; среди догматовъ могутъ встрѣтиться многіе, которые не обладаютъ и тѣнью истины и всетаки могутъ быть спасительными для тѣхъ людей, которые считаютъ ихъ истинными, между тѣмъ какъ для мыслящихъ иначе они могутъ не имѣть никакого значенія. Св. Писаніе,—продолжаетъ Спиноза,—осуждаетъ не невѣжество, а непослушаніе. Поэтому и о благочестіи или неблагочестіи вѣры каждаго отдѣльнаго лица слѣдуетъ судить не по истинности или ошибочности его религіозныхъ мнѣній, а по его послушанію или непослушанію въ жизни. Не тотъ, кто можетъ указать наилучшіе доводы, необходимо имѣетъ поэтому и наилучшую вѣру, а тотъ, кто совершаетъ наилучшія дѣла справедливости и любви.

Такимъ образомъ, религіозное достоинсто догматовъ Спи-

ноза усматриваетъ не въ ихъ теоретической истинности, а въ силѣ ихъ практической мотивации,— а потому онъ требуетъ для каждаго права изъяснять ихъ въ смыслѣ морально для него наиболѣе цѣлесообразномъ. При этомъ онъ вовсе не боится упрека въ произволѣ или неуваженіи къ Св. Писанію; напротивъ онъ даже убѣжденъ, что такимъ требованіемъ свободнаго истолкованія, вопреки буквѣ, наиболѣе отдается справедливость духу и цѣли Св. Писанія. Въ ученіяхъ пророковъ и даже въ откровеніяхъ Моисея также было будто бы обращаемо вниманіе вовсе не на то, чтобы научить народъ вѣчнымъ истинамъ по основаніямъ разума, существу Бога, способу Его дѣйствія и связи вещей, а на то, чтобы воздѣйствовать на духъ народа и побудить его къ повиновенію волѣ Божіей. Этой практической цѣли, говоритъ Спиноза, уже вполнѣ соотвѣтствовали откровенія Божіи, данныя чрезъ пророковъ и въ духѣ самыхъ пророковъ. Такъ какъ на аффекты людей гораздо менѣе дѣйствуютъ доводы чистаго разсудка, чѣмъ образы живой фантазіи, то было только естественнымъ и вполнѣ цѣлесообразнымъ, когда пророки получали божественныя откровенія не посредствомъ чистаго разсудка, а съ помощью воображенія и въ его формахъ. Что составляло преимущество пророковъ въ сравненіи съ другими людьми, вовсе не было высшимъ знаніемъ или даже только болѣе совершенною способностію познанія, благодаря которой они были бы въ состояніи доставить намъ положительныя рѣшенія какихъ либо вопросовъ знанія въ области философіи или физики; ихъ преимущество состояло съ одной стороны только въ нравственной чистотѣ ихъ духа, а съ другой—въ живости ихъ воображенія. На первой основывался нравственный характеръ, на второй—внѣшняя форма ихъ откровеній. Эта внѣшняя форма представленія и изложенія, созданная силою воображенія, въ высшей степени соотвѣтствовала той цѣли, какая при этомъ только и имѣлась въ виду, и даже была совершенно необходимою; но за то она не соотвѣтствовала въ такой степени чисто разсудочному познанію вещей. Ибо и всеобщій фактъ опыта свидѣтельствуетъ, что тѣ люди, сила которыхъ заключается преимущественно въ воображеніи, бываютъ менѣе способными къ чи-

стому познанію вещей, наоборотъ—люди разсудка и науки имѣютъ только умѣренную силу воображенія и обыкновенно внимательно сдерживаютъ ее, чтобы она не конкуррировала съ разсудкомъ. Пророки, говоритъ Спиноза, въ этомъ отношеніи не представляли исключенія: чѣмъ живѣе было ихъ воображеніе, тѣмъ недостаточнѣе было ихъ разсудочное познаніе. Во всемъ, что не относилось къ нравственнымъ цѣлямъ откровенія, т. е., во всѣхъ вопросахъ простого знанія, касалось ли оно физическихъ или духовныхъ вещей, они раздѣляли и невѣжество, и наивность представленія своего времени и своего народа. Что касается въ частности даже ихъ богопознанія, то оно лишь настолько было чистымъ и истиннымъ, насколько оно относилось къ нравственной жизни и содержало мотивы и идеалы для ея устроенія; но истиннаго познанія относительно существа и свойствъ (аттрибутовъ) Божіихъ, каковы онѣ сами по себѣ, пророки (будто бы) имѣли слишкомъ мало и даже раздѣляя грубо-чувственныя представленія о человѣкоподобіи Бога, приписывали Ему человѣческіе органы и человѣческій разсудокъ, пространственное движеніе и душевные аффекты и представляли Его себѣ какъ-бы царемъ и судіею, сидящимъ на небѣ на тронѣ и издающимъ оттуда свои повелѣнія. Обыкновенные богословы, говоритъ Спиноза, всѣ такія представленія Св. Писанія стараются изъяснить какъ метафорическія; какъ будто бы Писаніе было предназначено не для простого народа, а только для философовъ! Безпристрастный экзегетъ долженъ однако же согласиться (думаетъ Спиноза), что божественное откровеніе всегда было приспособляемо къ воображенію и предразсудкамъ пророковъ, точно также какъ и къ ихъ индивидуальному душевному направленію и образованію духа. Если пророкъ былъ отъ природы веселаго расположенія духа, то ему открываются побѣды и блестящіе успѣхи; если онъ былъ меланхоликъ, то онъ видѣлъ будущее исполненнымъ скорбей отъ войнъ и другихъ несчастій; если, благодаря счастливому воображенію, онъ имѣлъ элегантную дикцію, то онъ также возвѣщалъ и божественныя откровенія въ элегантномъ стилѣ; напротивъ неясному духу пророка свойственъ былъ и неопредѣленный стиль откро-

венія; равнымъ образомъ,—если пророкъ былъ поселяниномъ, онъ заимствовалъ свои образы отъ стадъ; если онъ былъ воиномъ,—тогда онъ бралъ ихъ отъ военнаго искусства; если онъ былъ царедворцемъ, тогда—отъ царскаго трона. Тѣми же причинами, т. е., приспособленіемъ откровенія къ духу пророка, объясняются, по мнѣнію Спинозы, также и многія разнорѣчія и противорѣчія въ ихъ изреченіяхъ, напр., когда одинъ представляетъ Бога вездѣсущимъ, другой напротивъ учитъ, что Онъ по мѣсту ограниченъ; одинъ говоритъ о всевѣдѣніи Бога, другой заставляетъ Его пріобрѣтать неизвѣстныя Ему свѣдѣнія; одинъ мыслитъ Его вѣчнымъ и неизмѣннымъ; другой увѣряетъ, что Онъ раскаивается въ Своихъ рѣшеніяхъ и измѣняетъ ихъ. Изъ всего сказаннаго Спиноза дѣлаетъ заключеніе, что пророчество никогда не дѣлало пророковъ знающими, а оставляло ихъ при ихъ собственныхъ, напередъ составленныхъ, мнѣніяхъ, а потому и мы ни въ какомъ случаѣ не обязаны имъ вѣрить, когда рѣчь идетъ только о „спекулятивныхъ“ вещахъ. Иное дѣло ученіе пророковъ о справедливости и доброй нравственности. Относительно этого пророки въ такой же степени согласны между собою, какъ и съ разумными доводами.

Впрочемъ, мы глубоко ошиблись бы, если бы подумали, что Спиноза понимаетъ въ общепринятомъ смыслѣ и ученіе ветхозавѣтныхъ пророковъ о нравственности и добродѣтели, не дѣлая никакого ограниченія. Въ самомъ дѣлѣ,—сущность религіи Спиноза полагаетъ въ послушаніи божественному закону; но что онъ разумѣетъ подъ этимъ послушаніемъ? О „божественномъ законѣ“ онъ разсуждаетъ въ четвертой главѣ своего „богословско-политическаго трактата“,—и изъ этого разсужденія мы узнаемъ, что подъ „божественнымъ закономъ“ онъ разумѣетъ тотъ законъ, который единственнымъ своимъ содержаніемъ и конечною своею цѣлію имѣетъ наивысшее благо, именно—истинное познаніе и любовь къ Богу. Этотъ законъ, —учитъ Спиноза,—не есть партикулярный народный законъ, но законъ, имѣющій универсальное значеніе, общій всѣмъ людямъ, который поэтому и слѣдуетъ выводить не отвнѣ, а только изъ всеобщей человѣческой природы. Поелику же наилуч-

шая часть нашей природы есть интеллектъ, то въ усовершенствованіи его или въ истинномъ познаніи и должно состоять наше наивысшее благо; но истинное познаніе вещей, какъ дѣйствій, заключаетъ въ себѣ и истинное познаніе Бога, какъ ихъ причины; а потому всякое наше познаніе, т. е., наше наивысшее благо зависитъ отъ познанія Бога, даже въ немъ оно всецѣло и состоитъ. Такимъ образомъ,—стремленіе къ познанію Бога и есть наивысшій законъ, который слѣдуетъ изъ самой природы человѣка, какъ разумнаго существа. Этотъ законъ не нуждается ни въ какой опорѣ, ни въ какомъ оправданіи вѣрою въ какія бы то ни было исторіи, ибо какъ естественный законъ Божій, онъ долженъ быть познаваемъ вполнѣ изъ разсмотрѣнія человѣческой природы, которая всегда и вездѣ одинакова. Никакая историческая вѣра, какъ бы она ни была несомнѣнна, говоритъ Спиноза, не можетъ намъ даровать любви къ Богу, ибо любовь къ Богу вытекаетъ изъ познанія Его, а познаніе Бога должно быть почерпнуто изъ несомнѣнныхъ самихъ по себѣ общихъ понятій. Столь же мало, какъ и всякое другое опытное познаніе, знаніе библейскихъ событій можетъ помочь намъ въ ясномъ познаніи существа Божія и способа міросохраненія и міроправленія. Только для народа, которому недоступно истинное познаніе, историческая вѣра служитъ полезною и необходимою замѣною его, насколько наглядными примѣрами можно производить благотворное вліяніе на души въ виду практическихъ цѣлей религіи; но кто достигаетъ блага чрезъ естественный свѣтъ разума, тотъ можетъ и безъ исторіи столь же хорошо стать блаженнымъ, какъ народъ чрезъ исторію, и даже еще блаженнѣе, потому что, кромѣ истинныхъ мнѣній, онъ имѣетъ еще ясное и опредѣленное понятіе. Далѣе,—столь же мало, какъ въ исторической вѣрѣ, естественный божественный законъ, говоритъ Спиноза, нуждается въ обрядахъ или такихъ дѣйствіяхъ, которыя, будучи безразличными сами по себѣ, называются добрыми только вслѣдствіе повелѣнія и установленія или потому, что они суть средства представленія чего либо добраго; такія вещи не могутъ содѣйствовать усовершенствованію нашего интеллекта и не суть плоды здраваго смысла; слѣдова-

тельно, онѣ суть пустыя тѣни, которыя ничего не имѣютъ общаго съ наивысшимъ благомъ или блаженствомъ.

Наконецъ божественный законъ,—учитъ Спиноза,—не нуждается также во внѣшней наградѣ и наказаніи, ибо наивысшая награда его есть его собственное содержаніе, именно—познавать Бога и любить Его истинною любовію,—всѣмъ чистымъ сердцемъ, а его наказаніе есть уже неимѣніе этого счастія и рабство плоти или трепещущее и колеблющееся сердце.

Такимъ образомъ, то, что́ Спиноза называетъ обыкновенно „естественнымъ божественнымъ закономъ", здѣсь не только противополагается положительному откровенному закону, но и поставляется даже выше его во всѣхъ отношеніяхъ. Впрочемъ, Спиноза идетъ еще далѣе, когда вообще отвергаетъ, какъ непримиримое будто бы съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ, понятіе божественнаго „законодательства" въ традиціональномъ смыслѣ объявленія воли, представляемаго по аналогіи съ политическимъ законодательствомъ. Онъ выходитъ изъ того положенія, что въ Богѣ интеллектъ и воля одно и то же; ихъ различіе основывается только въ нашемъ различномъ пониманіи отношенія Бога къ бытію конечному. По отношенію къ Богу, говоритъ Спиноза, рѣшительно все равно, скажемъ ли мы, напр., что Онъ *рѣшилъ* или что Онъ отъ вѣчности позналъ, что сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ; если мы представляемъ себѣ это отношеніе какъ основанное на самой природѣ треугольника. т. е., какъ саму въ себѣ необходимую вѣчную истину, то мы мыслимъ его какъ объектъ божественнаго познанія, но если мы усматриваемъ зависимость этой истины относительно, напр., природы треугольника, отъ единственной необходимости божественной природы, то она становится для насъ уже опредѣленіемъ божественной воли. Отсюда слѣдуетъ, что божественныя утвержденія и отрицанія всегда заключаютъ въ себѣ вѣчную необходимость или истинность. Гдѣ, такимъ образомъ, есть адекватное познаніе Бога, тамъ божественный законъ познаютъ какъ вѣчную истину и необходимость божественной природы, какъ она открывается въ природѣ вещей и въ особенности—человѣка. Напротивъ, гдѣ нѣтъ адекватнаго познанія Бога, какъ это мы видимъ

(будто бы) даже у Моисея и пророковъ, но не у Христа, какъ настойчиво отмѣчаетъ Спиноза [1]), тамъ люди представляютъ себѣ божественный законъ не какъ вѣчную истину и необходимость, а только какъ сумму произвольныхъ божественныхъ повелѣній и установленій; а отсюда произошло то, что они составили себѣ представленіе о Богѣ, какъ о правителѣ, царѣ, законодателѣ, справедливомъ, милосердомъ и т. п., между тѣмъ какъ все это только аттрибуты человѣческой природы и слишкомъ далеки отъ природы божественной. Итакъ, по ученію Спинозы, божественный законъ есть не что иное, какъ необходимый и неизмѣнный законъ природы; между необходимымъ дѣйствіемъ природы и сверхъестественнымъ дѣйствіемъ Бога, слѣдовательно, нѣтъ никакого различія: сверхъестественное сливается съ естественнымъ. И дѣйствительно, въ концѣ свего настоящаго разсужденія Спиноза прямо объявляетъ, что то, что̀ порицатели естественнаго свѣта разума обыкновенно прославляютъ какъ специфическое преимущество положительной откровенной религіи, такъ называемое „выше—разумное“, есть пустое воображеніе и стоитъ гораздо ниже разума.

Послѣ сказаннаго уже легко даже дагадаться, какъ смотритъ Спиноза на „сверхъестественный“ или „чудесный“ элементъ въ религіи и религіозномъ преданіи. Толпа, говоритъ онъ, обыкновенно называетъ дѣйствіемъ Божіимъ все то, что превосходитъ силы ея пониманія, потому что она не знаетъ естественныхъ причинъ (въ мірѣ природы или человѣческомъ воображеніи) и необычайныя для нея явленія считаетъ особеннымъ средствомъ доказательства божественнаго всемогущества и промышенія. Въ основаніи извѣстнаго общепринятаго мнѣнія, что вмѣстѣ съ вѣрою въ чудо стоитъ и падаетъ вѣра въ Бога и Его промышленіе, лежитъ, по мнѣнію Спинозы, ошибочное предположеніе, что Богъ не дѣйствуетъ будто бы

[1]) Спиноза ставитъ Іисуса Христа несравненно выше Моисея и всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ. Но въ чемъ онъ полагаетъ Его преимущество?—только въ томъ, что Онъ обрѣлъ божественное откровеніе въ Своемъ собственномъ сознаніи непосредственно, а Моисей и пророки каждый разъ получали его отъ Бога посредствомъ чувственнаго воспріятія—въ словахъ и видѣніяхъ. Въ этомъ смыслѣ божественная мудрость, по словамъ Спинозы, въ лицѣ Христа вочеловѣчилась, т. е., приняла человѣческую природу.

до тѣхъ поръ, пока дѣйствуетъ природа въ своемъ обычномъ порядкѣ, и что напротивъ въ то время, когда дѣйствуетъ Богъ, силы природы и естественныя причины явленій остаются въ покоѣ. При этомъ божественное могущество люди представляютъ себѣ въ видѣ царской власти, а могущество природы—только слѣпою силою. Особенно іудеи издавна отличались любовію—въ чудесныхъ исторіяхъ находить доказательства превосходства своего Бога предъ богами языческими; съ другой стороны этими исторіями они хотѣли доказывать, что по повелѣнію Божію, вся природа направляется исключительно въ ихъ пользу. Впрочемъ, вѣра въ чудеса вообще льститъ человѣческой суетности, заставляя людей воображать, что все въ мірѣ совершается Богомъ только ради нихъ. Въ этомъ случаѣ люди руководствуются ложнымъ понятіемъ какъ о божественной волѣ, такъ и о природѣ. Такъ какъ воля Бога не отличается отъ Его интеллигенціи, а та и другая—отъ Его существа, говоритъ Спиноза, то каждое опредѣленіе Божественной воли заключаетъ въ себѣ вѣчную необходимость и истинность, а опредѣленія, слѣдующія изъ необходимости и совершенства божественной природы, суть всеобщіе законы природы. Если бы произошло что-либо въ природѣ, противорѣчащее этимъ законамъ ея, то оно, очевидно, противорѣчило бы и волѣ, и разсудку, и существу Бога, т. е., Богъ, совершившій что либо противъ законовъ природы, одновременно дѣйствовалъ бы и противъ Своей собственной природы. Допустить это, значило бы высказать абсурднѣйшую мысль. Такимъ образомъ, —продолжаетъ Спиноза,—въ природѣ не можетъ произойти ничего такого, что̀ противорѣчило бы законамъ ея и выходило бы за ея предѣлы; сверхъестественное можетъ быть мыслимо столь же мало, какъ противуестественное, потому что могущество природы столь же безконечно и безгранично, какъ и могущество Бога. А если въ дѣйствительности не существуетъ никакихъ собственно чудесъ или сверхъестественныхъ явленій въ природѣ, то понятіе о чудѣ можетъ имѣть только субъективное значеніе, можетъ выражать только представленіе повѣствователя о мнимо-сверхъестественномъ событіи, естественныя причины котораго ему были неизвѣстны, какъ не-

извѣстны онѣ, быть можетъ, еще и намъ. Поелику же представленіе о чудѣ основывается именно на незнаніи естественныхъ причинъ, то оно не можетъ доставить истиннаго и вѣрнаго понятія о существѣ Божіемъ, всемогуществѣ и міроправленіи; напротивъ съ несомнѣнностію эти истины мы можемъ вывести только изъ ясно познаннаго порядка и законосообразности природы. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиноза свое разсужденіе о сущности религіи (въ богословско-политическомъ трактатѣ), вѣра въ чудо для доказательства вѣры въ Бога не только не необходима, но и безполезна.

Оставаясь вѣрнымъ своему ученію о сущности религіи, высказанному въ „богословско-политическомъ трактатѣ“, Спиноза въ своей „этикѣ“ занимается преимущественно разрѣшеніемъ вопроса о происхожденіи религіозныхъ вѣрованій или того, что онъ назвалъ теоретическимъ или философскимъ элементомъ въ религіи. Здѣсь религію въ общепринятомъ смыслѣ этого слова онъ призналъ просто *предразсудкомъ*; а потому и происхожденіе ея объясняетъ такъ же, какъ объясняетъ онъ появленіе въ обществѣ предразсудковъ вообще т. е., однимъ умственнымъ *невѣжествомъ* всего рода человѣческаго! Тѣмъ не менѣе, признавая религію только предразсудкомъ, Спиноза не закрываетъ глаза предъ тѣмъ обширнымъ, хотя бы то даже и отрицательнымъ только значеніемъ, которое принадлежитъ ей въ развитіи и характерѣ духовной жизни человѣка. Отъ одного этого предразсудка зависятъ, по его словамъ, и всѣ другіе предразсудки, которые будто бы болѣе всего могли и могутъ мѣшать тому, чтобы люди поняли связь вещей между собою такъ, какъ понималъ ее самъ Спиноза и какъ будто бы долженъ понимать ее всякій мыслящій человѣкъ. Поэтому,—говоритъ Спиноза,—я прежде всего разсмотрю одинъ этотъ предразсудокъ (т. е. религію), изслѣдуя, во-первыхъ, причину, почему многіе свыкаются съ нимъ и почему всѣ *отъ природы* такъ расположены бываютъ принимать его; потомъ покажу его ложь или разъясню, какимъ образомъ произошли изъ него предразсудки о добрѣ и злѣ, о заслугѣ и грѣхѣ, о похвалѣ и порицаніи, о красотѣ и безобразіи и о другихъ вещахъ въ томъ же родѣ.

Посмотримъ теперь, какъ и въ какой степени Спиноза выполнилъ свои настоящія обѣщанія. Онъ начинаетъ тѣмъ, что совершенно отказывается вывести религію въ общепринятомъ смыслѣ изъ природы человѣческаго духа. Достаточно, говоритъ онъ, если я прійму за основаніе то, съ чѣмъ всѣ должны быть согласны, именно,—что всѣ люди рождаются, не зная причинъ вещей, и что всѣ имѣютъ стремленіе искать то, что для нихъ полезно. Это сознаютъ всѣ люди. Но изъ всего этого слѣдуетъ—де, во-первыхъ, что люди воображаютъ себя свободными, потому что сознаютъ свои желанія и свои стремленія, тогда какъ о причинахъ, которыя располагаютъ ихъ къ желаніямъ и стремленіямъ, поелику онѣ имъ неизвѣстны, они и во снѣ не думаютъ. Слѣдуетъ—де, во-вторыхъ, что люди дѣлаютъ все для какой либо цѣли, именно для пользы, которой они желаютъ. Отсюда, происходитъ, говоритъ Спиноза, что люди всегда желаютъ знать только конечныя причины совершившихся дѣйствій, и если услышатъ о нихъ, то на этомъ и успокаиваются, потому именно, что не имѣютъ причины къ дальнѣйшимъ сомнѣніямъ. Если же объ этихъ причинахъ они не могутъ услышать отъ другихъ, то имъ ничего не остается, какъ обратиться къ самимъ себѣ и подумать о цѣляхъ, какими они сами обыкновенно опредѣляются къ подобнымъ дѣйствіямъ; такимъ-то образомъ по своимъ свойствамъ они необходимо судятъ о свойствахъ другого. Далѣе,—такъ какъ они въ себѣ и внѣ себя находятъ не мало средствъ, которыя содѣйствуютъ имъ въ достиженіи ихъ пользы, напр., глаза—чтобы видѣть, зубы—чтобы жевать, растенія и животныя—чтобы ими питаться, солнце—чтобы ихъ освѣщать, море—чтобы питать и проч., то отсюда и произошло, что они смотрятъ на всѣ вещи въ природѣ, какъ на средства для своей пользы. Но такъ какъ они знаютъ, что всѣ эти средства ими найдены, но не ими приготовлены, то отсюда они получили поводъ думать, что есть кто-то другой, кто приготовилъ эти средства для ихъ пользы. Ибо, принявши вещи за средства, они не могли думать, чтобы эти вещи сдѣлались сами собою; но по средствамъ, какія они имѣютъ обыкновеніе приготовлять сами для себя, они должны были придти къ заключенію, что есть

одинъ или нѣсколько правителей природы, одаренныхъ человѣческою свободою, которые обо всемъ для нихъ позаботились и все сдѣлали для ихъ пользы. И объ ихъ свойствахъ, такъ какъ объ нихъ они никогда ничего не слышали, они должны были судить по своимъ собственнымъ; и на этомъ основаніи они рѣшили, что боги все направляютъ къ пользѣ людей, чтобы этимъ привязать ихъ къ себѣ и пользоваться отъ нихъ наибольшимъ почтеніемъ. Отъ этого произошло, увѣряетъ Спиноза своихъ читателей, что каждый по своему характеру придумалъ различные способы почитать Бога, чтобы Богъ любилъ его больше другихъ и направлялъ всю природу къ удовлетворенію его слѣпыхъ пожеланій и ненасытной жадности. И такимъ образомъ этотъ предразсудокъ обратился въ суевѣріе и пустилъ въ умахъ глубокіе корни; а это и было причиною того, что каждый съ особеннымъ рвеніемъ старался понять *конечныя причины* всѣхъ вещей и объяснить ихъ. Но, стараясь показать, что природа ничего не дѣлаетъ напрасно (т. е., ничего такого, что не служило бы для пользы людей), они, повидимому, ничего другого не показали, кромѣ того, что природа и боги бредятъ такъ же, какъ и люди. Но кромѣ полезныхъ вещей въ природѣ люди должны были найти не мало и неудобствъ, каковы: бури, землетрясенія, болѣзни и проч., и они рѣшили, что эти неудобства произошли вслѣдствіе того, что боги были разгнѣваны оскорбленіями, нанесенными имъ людьми, или опущеніями, сдѣланными въ ихъ культѣ; и хотя ежедневный опытъ опровергалъ это и безчисленными примѣрами доказывалъ, что удобство и неудобство одинаково достаются какъ благочестивымъ, такъ и нечестивымъ, но они всетаки не покидали застарѣлаго предразсудка. Ибо для нихъ удобнѣе было въ числѣ многаго неизвѣстнаго, пользы чего они не знали, удерживать и это и такимъ образомъ оставаться въ своемъ настоящемъ и *врожденномъ состояніи невѣжества*, чѣмъ разрушать все это зданіе и придумывать новое. Поэтому они признали несомнѣннымъ, что рѣшенія боговъ далеко не превышаютъ человѣческаго разумѣнія. Этимъ,—говоритъ въ заключеніе Спиноза,—я достаточно объяснилъ то, что обѣщалъ показать.

Впрочемъ, признавая предразсудкомъ религію въ общепринятомъ смыслѣ слова, Спиноза не хочетъ отрицать значенія религіи въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ самъ понимаетъ ее. Но что разумѣетъ Спиноза подъ религіею въ своей „Этикѣ“? Прежде всего религія у него не союзъ или взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ, ибо Богъ, какъ учитъ Спиноза, собственно говоря, никого не любитъ и ни къ кому не питаетъ ненависти; Онъ не испытываетъ никакого аффекта—ни радости, ни печали. Богъ любитъ только самаго себя безконечною интеллектуальною любовію. Напротивъ человѣкъ необходимо долженъ любить Бога, какъ сущность бытія, хотя онъ не можетъ стремиться къ тому, чтобы и Богъ его любилъ. Кто ясно и отчетливо понимаетъ себя и свои аффекты, говоритъ Спиноза, тотъ любитъ Бога, и—тѣмъ больше, чѣмъ больше онъ понимаетъ себя и свои аффекты. Эта любовь къ Богу должна наиболѣе занимать душу. Она не можетъ быть омрачена аффектомъ ни зависти, ни ревности; но она тѣмъ болѣе усиливается, чѣмъ большее число людей мы воображаемъ соединенными тою же связью любви съ Богомъ. Эта любовь къ Богу есть высочайшее благо, какого только мы можемъ желать по указанію разума; *оно обще всѣмъ людямъ*, и мы желаемъ, чтобы всѣ наслаждались имъ. Вотъ почему любовь эта не можетъ быть запятнана аффектомъ зависти, а также и аффектомъ ревности. Въ жизни она порождаетъ убѣжденіе въ нашей вѣчности и сообщаетъ намъ мужество и великодушіе. И только во имя этой любви, а не ради вѣчности или будущей жизни и блаженства человѣкъ становится благочестивымъ или—что тоже—религіознымъ. Поэтому, говоритъ Спиноза, хотя бы мы и не знали, что наша душа вѣчна, мы всетаки считали бы самымъ важнымъ благочестіе, религію и вообще все то, что относится къ мужеству и великодушію. Но общее мнѣніе толпы, повидимому, иное. Ибо многіе, кажется, думаютъ, что они свободны постольку, поскольку могутъ служить своимъ похотямъ, и отказываются отъ своихъ правъ постольку, поскольку обязаны жить по предписаніямъ божественнаго закона. Благочестіе же и религію и вообще все, относящееся къ душевному мужеству, они считаютъ тягостью, отъ которой

они надѣются избавиться послѣ смерти, и надѣются получить награду за свое рабство, именно—за благочестіе и религіозность. И не эта надежда только, но также, и даже главнымъ образомъ, страхъ, чтобы послѣ смерти не подвергнуться наказанію жестокими муками, побуждаютъ ихъ жить по предписаніямъ божественнаго закона, насколько то позволяетъ ихъ слабость и безсиліе души. И если бы въ людяхъ не было этой надежды и страха, говоритъ Спиноза, а напротивъ еслибы они были увѣрены, что души погибаютъ вмѣстѣ съ тѣломъ, и что несчастнымъ, истомленнымъ тяжестью благочестія, не предстоитъ продолженія жизни, то они обратились бы къ жизни по своему вкусу, все устроили бы по своимъ похотямъ и повиновались бы скорѣе фортунѣ, чѣмъ самимъ себѣ. Это, продолжаетъ амстердамскій философъ, мнѣ кажется не менѣе нелѣпымъ, какъ если бы кто—нибудь, на томъ основаніи, что онъ не увѣренъ, что ему придется всегда питать свое тѣло хорошею пищею, сталъ бы питаться смертоносными ядами, или если бы кто—нибудь, видя, что душа не вѣчна и не безсмертна, захотѣлъ бы по этой причинѣ быть безумнымъ и жить безъ разума. Все это до того нелѣпо, по мнѣнію Спинозы, что не заслуживаетъ разсмотрѣнія. Въ виду всего вышеизложеннаго Спиноза приходитъ, наконецъ, къ тому заключенію, что блаженство не есть награда за добродѣтель, но—сама добродѣтель, и мы не потому наслаждаемся имъ, что сдерживаемъ наши похоти, а напротивъ мы можемъ сдерживать наши похоти потому, что наслаждаемся имъ. Въ доказательство этой мысли Спиноза указываетъ на то, что блаженство состоитъ въ любви къ Богу, которая проистекаетъ изъ высшаго (по Спинозѣ—„третьяго рода“) познанія; эта любовь должна относиться къ душѣ, поскольку она дѣйствуетъ, а потому она есть сама добродѣтель. Съ другой стороны чѣмъ болѣе душа наслаждается этою божественною любовью или блаженствомъ, тѣмъ болѣе она понимаетъ, т. е., тѣмъ большую имѣетъ силу надъ аффектами и тѣмъ менѣе страдаетъ отъ дурныхъ аффектовъ. Поэтому, говоритъ Спиноза, чрезъ то самое, что душа наслаждается этою божественною любовью или блаженствомъ, она имѣетъ

власть сдерживать свои похоти; а такъ какъ человѣческая сила сдерживать похоти состоитъ въ одномъ только разумѣ, то слѣдовательно, никто не наслаждается блаженствомъ потому, что онъ сдержалъ аффекты, но напротивъ, власть сдерживать похоти проистекаетъ изъ самаго блаженства.

Такъ разсуждалъ нѣкогда Спиноза въ своей „Этикѣ“ и своемъ „Богословско-политическомъ трактатѣ“ о сущности религіи и о томъ источикѣ, изъ котораго она проистекаетъ. Въ его сужденіяхъ нужно, очевидно, различать двѣ стороны: а) отрицательную или критическую и б) положительную или догматическую. Религію, въ общепринятомъ смыслѣ этого слова, какъ живой союзъ человѣка съ живымъ и личнымъ Богомъ, онъ объявляетъ суевѣріемъ или предразсудкомъ. Какъ результатъ умственнаго невѣжества, она должна исчезнуть вмѣстѣ съ распространеніемъ истиннаго, высшаго или философскаго (по Спинозѣ—„третьяго рода“) познанія, предъ которымъ долженъ исчезнуть навсегда и ея основной источникъ—невѣжество. На мѣсто ея должна явиться истинная религія или „религія разума“, сущность которой состоитъ въ *интеллектуальной* любви къ Богу, какъ къ сущности вещей, а обнаруженіе которой Спиноза указываетъ въ благочестіи, добродѣтели, мужествѣ и великодушіи.

Спиноза объясняетъ происхожденіе религіи въ общепринятомъ смыслѣ этого слова съ одной стороны сходно съ такъ называемою натуралистическою гипотезою; по крайней мѣрѣ, въ основу своего объясненія происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ и онъ полагаетъ мысль объ особенномъ воздѣйствіи на человѣка со стороны грозныхъ и разрушительныхъ, а также благотворныхъ и восхитительныхъ явленій внѣшней природы и ея силъ. Но съ другой стороны въ разсужденіяхъ Спинозы мы не можемъ не усматривать и существеннаго отличія отъ предположеній, высказываемыхъ представителями натураластической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Различіе это состоитъ въ томъ, что, по натуралистической гипотезѣ, человѣкъ будто-бы началъ боготворить самую природу и ея силы, а по утвержденію Спинозы, благотворныя и разрушительныя явленія внѣшней природы

лишь подали поводъ или вынудили человѣка *измыслить* (проще—выдумать) особыя отдѣльныя отъ внѣшней природы существа, т. е., боговъ, которые только при посредствѣ силъ природы производятъ будто бы какъ благотворныя, такъ и вредныя для него явленія.

Представители такъ называемой политико-государственной гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, какъ мы видѣли, также утверждаютъ, что боговъ *выдумали* люди (цари, законодатели, философы или жрецы). По поводу этой гипотезы мы имѣли случай показать, что *выдумать* боговъ люди не могли, что это было бы имъ не подъ силу. Такъ какъ Спиноза въ *этомъ* отношеніи не сказалъ ничего новаго, а лишь повторилъ давнымъ давно извѣстное и многими отвергнутое еще задолго до него, то намъ и нѣтъ никакой надобности останавливаться на критическомъ разборѣ *этого* мнѣнія Спинозы. Чтобы не повторять того, что нами было уже изложено при разсмотрѣніи названныхъ гипотезъ, мы предпочитаемъ обратить вниманіе читателей на разсужденія, высказанныя по этому же самому предмету другимъ выдающимся мыслителемъ новѣйшей философіи,—*Декартомъ*, къ которому небезразлично относился и самъ Спиноза. По своей спеціальности, Декартъ былъ математикъ и физикъ. Хотя оффиціально Декартъ считаляся католикомъ, но въ своемъ философскомъ міровоззрѣніи онъ не находился подъ вліяніемъ ученія своей церкви. Онъ былъ мыслитель свободный, честный и прямой. По справедливому замѣчанію извѣстнаго историка философіи Ибервега, „философія Декарта —не католическая и не протестантская, но самостоятельное стремленіе къ истинѣ на основѣ и по образцу аподиктической достовѣрности, имѣющей мѣсто въ математическомъ и физико-математическомъ познаніи". Да и время Декарта уже было не то, когда философію считали „служанкою" богословія. Въ вѣкъ Декарта политику ставили выше религіи. „Декартъ, говоритъ Ибервергъ, сынъ такого времени, когда вѣроисповѣдные интересы хотя и удерживали свою старую власть у народной массы и у нѣкоторой части образованныхъ людей, однако почти повсюду рѣшительно ставились ниже политическихъ цѣлей не только государями и государственными людьми, но и у

большинства уже отступили на задній планъ передъ силой свободнаго научнаго познанія". Самъ Декартъ неоднократно вынужденъ былъ вступать въ открытую борьбу съ католичествомъ и его выдающимися представителями. Неудивительно поэтому, что католики не могли считать его своимъ. Даже Боссюэтъ говоритъ о немъ: „Декартъ постоянно боится быть замѣченнымъ церковію, и видимо, какъ онъ принимаетъ для этого предосторожности, доходящія до крайности". Далѣе,—Декартъ началъ свою философію сомнѣніемъ и критикою, и по его основному положенію, каждый, желающій достигнуть *самостоятельнаго убѣжденія* въ истинѣ, долженъ начинать сомнѣніемъ и критикой господствующихъ мнѣній, ученій, традицій и воззрѣній, какому бы высокому авторитету они ни принадлежали и какого бы важнаго и священнаго предмета они ни касались. Все это говоритъ за то, что мы должны относиться съ полнымъ довѣріемъ къ *честности и искренности* убѣжденій, высказанныхъ Декартомъ. На Спинозу Декартъ имѣлъ, безъ сомнѣнія, весьма сильное вліяніе. Только познакомившись съ философскимъ міровоззрѣніемъ Декарта, Спиноза разстался съ различными каббалистическими сочиненіями и талмудомъ. Спиноза основательно изучилъ всѣ сочиненія Декарта и подъ ихъ вліяніемъ создалъ свое собственное міровоззрѣніе. У Декарта онъ позаимствовалъ не только свой математическій методъ, но и самое понятіе о субстанціи. Первое сочиненіе, написанное Спинозою, было посвящено изложенію *„Началъ философіи Декарта"* (1663 г.). Въ этомъ сочиненіи [1]) Спиноза весьма обстоятельно излагаетъ философію Декарта и его ученіе объ идеѣ Божества, присоединяетъ свои собственныя „метафизическія размышленія" и однако же не обличаетъ Декарта въ невѣрности его взгляда на происхожденіе самаго главнаго момента религіи—вѣры въ бытіе живого и личнаго Бога въ сознаніи человѣка. А что говоритъ объ этомъ Декартъ?

[1]) Оно носитъ слѣдующее заглавіе: „Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt ejusdem. Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae in Metaphysices tam parte generali quam speciali circa ens ejusque affectiones, Deum ejusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami apud I. Rieuwertsz, 1663.

Декартъ и его послѣдователи въ особенности Гейлинксъ и Мальбраншъ—представили намъ прекрасныя доказательства того положенія, что самъ по себѣ человѣкъ безсиленъ создать или выдумать идею Божества, какъ Существа совершеннѣйшаго и беконечнаго. Результатъ, къ которому пришелъ Декартъ въ своемъ изслѣдованіи о происхожденіи идеи Божества, самимъ Декартомъ былъ выраженъ такъ: „Я не получилъ этой идеи путемъ чувствъ, такъ какъ она никогда не представляется мнѣ противъ моего ожиданія, какъ это бываетъ съ обыкновенными идеями чувственныхъ предметовъ, когда эти предметы представляются органамъ внѣшнихъ чувствъ; она не можетъ быть также чистымъ произведеніемъ или фикціею моего духа, такъ какъ не въ моей власти выдумать ея содержаніе, прибавить къ ней что либо или убавить". Такой результатъ совершенно послѣдовательно и съ логическою необходимостію вытекалъ изъ положенія, не подлежащаго никакому сомнѣнію и принятаго Декартомъ за исходный пунктъ всѣхъ его философскихъ разсужденій,—именно,—что въ дѣйствующей причинѣ должно быть, по крайней мѣрѣ, столько реальности, сколько находится въ ея дѣйствіи, что болѣе совершенное, т. е., содержащее въ себѣ болѣе реальности ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть слѣдствіемъ менѣе совершеннаго и не можетъ отъ него зависѣть. Ни разумъ, ни фантазія человѣка никогда не творятъ ничего *новаго* въ собственномъ смыслѣ. Тѣ образы фантазіи, даже самые чудовищные, которые мы привыкли считать созданіемъ или *выдумкою* человѣка, въ дѣйствительности суть не что иное, какъ только та или другая *комбинація* уже напередъ имѣвшихся въ распоряженіи человѣка представленій и ничего новаго въ собственномъ смыслѣ не представляютъ: нова лишь комбинація или извѣстное соединеніе представленій, полученныхъ отъ дѣйствительныхъ предметовъ. Поэтому, чтобы выдумать боговъ или—точнѣе создать идею Божества. какъ существа безконечнаго, вѣчнаго, неизмѣняемаго, независимаго, всевѣдующаго, всемогущаго,—однимъ словомъ,—какъ существа всесовершеннаго, —человѣкъ долженъ былъ уже напередъ имѣть представленіе о безконечности, вѣчности, неизмѣняемости, независимости, все-

вѣдѣніи, всемогуществѣ и т. д., т. е., о всемъ томъ, что составляетъ содержаніе идеи Божества. Но откуда человѣкъ могъ бы получить такія представленія? Дѣйствительность внѣшняго, окружающаго насъ міра ничего подобнаго съ себѣ не заключаетъ: въ мірѣ внѣшнемъ, феноменальномъ, мы находимъ все лишь конечнымъ, временнымъ, измѣнчивымъ, зависимымъ, условнымъ, ограниченнымъ, а слѣдовательно,—и несовершеннымъ. И въ духовномъ, внутреннемъ мірѣ человѣка нѣтъ „надлежащаго матеріала“ для созданія идеи Божества: и въ немъ мы видимъ только несовершенное, конечное, ограниченное и измѣняемое. Поэтому Декартъ совершенно справедливо замѣтилъ: „Эти преимущества (т. е., свойства Божіи) такъ велики, что чѣмъ внимательнѣе я ихъ разсматриваю, тѣмъ менѣе убѣжденъ, чтобы идея, которую я объ нихъ имѣю, могла имѣть начало отъ меня самого. Конечно, идея субстанціи могла бы быть во мнѣ потому, что я самъ—субстанція. Но тѣмъ не менѣе я не могъ бы имѣть идеи о субстанціи безконечной, я—существо конечное... Но, быть можетъ, я—что либо большее, чѣмъ я себя представляю (спрашиваетъ себя Декартъ), быть можетъ, всѣ преимущества, признаваемыя мною за природою Божества, находятся какъ либо потенціально и во мнѣ, только они еще не обнаружились и не доказали себя дѣйствіями? Дѣйствительно,—отвѣчая на этотъ вопросъ, говоритъ Декартъ далѣе,—по опыту я знаю, что сознаніе мое развивается и усовершенствуется постепенно, и я не усматриваю чего либо, что могло бы затормозить и его дальнѣйшее развитіе даже въ безконечность; не усматриваю, отчего бы, при постоянномъ развитіи и усовершенствованіи его, я собственными силами не могъ бы достигнуть и всѣхъ вообще совершенствъ, божеской природы и отчего бы та возможность или сила, которою я пользуюсь для достиженія этихъ совершенствъ, была бы недостаточною для того, чтобы создать въ моемъ умѣ и ихъ идеи. Но, разсуждая серьезнѣе, я нахожу, что этого быть не можетъ. Совершенно вѣрно, что съ каждымъ днемъ мои познанія пріобрѣтаютъ новыя степени совершенства, и что въ моей природѣ заключается несравненно больше возможнаго, тѣмъ дѣйстви-

тельнаго; тѣмъ не менѣе мои преимущества ни въ какомъ случаѣ не приближаются къ идеѣ Божества, въ которой нѣтъ ничего возможнаго, а есть только одно дѣйствительное. Самая постепенность развитія моего сознанія и увеличеніе моихъ совершенствъ не служатъ ли самымъ неопровержимымъ и яснымъ доказательствомъ моей ограниченности даже въ собственномъ моемъ сознаніи? Затѣмъ, хотя совершенства мои и умножаются постепенно, но я не могу не сознавать, что природа моя никогда не будетъ безконечною, потому что она никогда не достигнетъ такой степени совершенства, когда она была бы неспособною пріобрѣсти еще какое либо новое совершенство. Но Бога я представляю по истинѣ безконечнымъ и притомъ—въ такой высокой степени, что Онъ уже ничего не можетъ прибавить къ тому высочайшему совершенству, какимъ Онъ обладаетъ. Наконецъ, я знаю хорошо, что объективная сущность идеи можетъ быть дана только существомъ дѣйствительнымъ, а не такимъ, которое само мыслится еще только въ возможности, есть собственно ничто".

Что идея Божества не могла быть создана или выдумана человѣкомъ и путемъ противоположенія или отрицанія конечнаго и ограниченнаго,—эту мысль Декартъ также доказалъ съ достаточною ясностію и основательностію. „Я не долженъ воображать,—говоритъ онъ,—будто я понимаю безконечное не чрезъ истинную идею, а только чрезъ отрицаніе того, что конечно, точно также, какъ я, напр., понимаю покой и мракъ чрезъ отрицаніе движенія и свѣта. Ибо я ясно вижу, что въ безконечной субстанціи содержится гораздо больше реальности, чѣмъ въ конечной, и что я имѣю нѣкоторымъ образомъ понятіе о безконечномъ раньше, чѣмъ о конечномъ, т. е., о Богѣ раньше, чѣмъ о себѣ самомъ. Въ противномъ случаѣ какъ было бы возможно для меня познать, что я, напр., сомнѣваюсь, что я желаю, т. е., познать, что мнѣ чего-то недостаетъ и, что я не всесовершенъ, еслибы я напередъ не имѣлъ въ себѣ никакой идеи существа болѣе совершеннаго, чѣмъ мы, посредствомъ сравненія съ которымъ я познавалъ бы недостатки своей собственной природы"?

Правда, въ грубыхъ языческихъ религіяхъ мы встрѣчаемъ

представленія о Божествѣ, выраженныя въ чудовищныхъ, странныхъ формахъ, измышленныхъ или созданныхъ человѣческою фантазіею. Но это обстоятельство не менѣе теоретическихъ доводовъ разсудка убѣждаетъ насъ въ томъ, что самъ по себѣ человѣкъ безсиленъ выдумать идею Божества, какъ несправедливо утверждаетъ Спиноза. Мы называемъ эти представленія странными и чудовищными, конечно, потому, что въ нихъ внесены черты, несоотвѣтствующія идеѣ всесовершеннаго существа; а не соотвѣтствующими этой идеѣ мы признаемъ ихъ именно потому, что онѣ заимствованы изъ внѣшней природы и окружающаго насъ міра или же вообще изъ области бытія конечнаго, ограниченнаго, несовершеннаго. Когда намъ говорятъ о дракѣ между мужемъ и женою, мы можемъ возмущаться грубостью этого явленія, но ничего невозможнаго, неправдоподобнаго мы въ немъ не усмотримъ. Иное впечатлѣніе мы получаемъ, когда узнаемъ отъ Гомера, будто однажды Гера дала пощечину Зевсу. Этотъ разсказъ мы называемъ смѣшнымъ, потому что поведеніе Геры, какъ богини, представляется намъ неестественнымъ и неправдоподобнымъ, ибо отъ людей оно перешло на боговъ. Что языческіе боги, какъ у грековъ и римлянъ, часто представляются надѣленными человѣческими чертами и характерами или изображаются въ видѣ животныхъ, какъ у другихъ языческихъ народовъ,—это также свидѣтельствуетъ о томъ, что идея Божества не была создана или измышлена чрезъ отрицанія конечнаго и измѣняемаго, случайнаго и несовершеннаго, ибо всѣ черты человѣческаго характера, перенесенныя языческими народами на боговъ, являются только *положительными* и заимствованы прямо изъ жизни: греческіе боги это—тѣ же греки со всѣми ихъ достоинствами и недостатками, съ ихъ обычаями и нравами, ихъ строемъ общественной жизни и опредѣленными чертами положительнаго и эмпирическаго характера. Въ пѣснопѣніяхъ Гомера, греческіе боги—настоящіе люди или вѣрнѣе—греки древняго времени. Кромѣ семейныхъ отношеній между ними существуютъ и чисто политическія. Олимпъ это настоящее политическое учрежденіе, это—древне-греческое государство въ собственномъ смыслѣ слова. Форма прав-

ленія тамъ ограниченная, конституціонная. Во главѣ управленія стоитъ Зевсъ—„отецъ боговъ и людей“,—олицетворяющій собою высшее понятіе тогдашняго грека о божествѣ. По своей силѣ и могуществу, онъ превосходитъ всѣхъ боговъ и людей, держитъ ихъ въ своей власти, правитъ какъ Олимпомъ, такъ и землею, творитъ судъ и даетъ окончательное рѣшеніе всякому спору,—и горе тому, кто вздумаетъ противиться его волѣ. Ему принадлежитъ начало и конецъ во всѣхъ міровыхъ событіяхъ. Онъ не дѣйствуетъ самъ непосредственно, но имѣетъ особыхъ вѣстниковъ, которые и исполняютъ всѣ его повелѣнія. Успѣхъ или неуспѣхъ человѣческаго предпріятія всецѣло зависятъ отъ его воли. Его трепещутъ люди, но его боятся и безсмертные боги. Посейдонъ не хочетъ вступать въ заговоръ Геры противъ Зевса, потому что могущество Зевса безконечно велико. Какъ владыка природы, Зевсъ распоряжается громомъ и молніею, дождемъ и бурями; ему повинуются облака и вѣтры, которые дуютъ по его повелѣнію; онъ управляетъ метеорами и небесными свѣтилами; отъ него зависитъ восходъ и заходъ солнца и т. п. Это—черты, такъ или иначе характеризующія идею Божества, которую религіозное сознаніе старалось облечь въ образныя формы. Но съ другой стороны въ Зевсѣ нельзя не видѣть и множества характеристическихъ чертъ чисто греческаго домохозяина. Въ этомъ отношеніи онъ является типомъ древне-греческихъ архонтовъ. Онъ женатъ и имѣетъ много дѣтей, обладаетъ громаднымъ состояніемъ, окруженъ многочисленною свитою своихъ родственниковъ, приближенныхъ и слугъ. Въ отношеніи къ своимъ подчиненнымъ онъ хочетъ быть неограниченнымъ повелителемъ; но онъ трусъ, почему и мало вѣритъ даже въ свою собственную силу и свое могущество. Онъ самъ сознается, что ему трудно было бы совладать съ силою Посейдона. Однажды боги вомутились противъ него. Его жена Гера, братъ Посейдонъ и дочь Аѳина намѣревались даже заковать его въ цѣпи. И онъ ищетъ помощи у космогоническаго существа—сторукаго Эгіона, который и усмиряетъ боговъ своимъ появленіемъ. Не смотря на то, что Зевсъ управляетъ всею вселенною, онъ самъ посто-

янно нарушаетъ законы своего управленія, которымъ подчинены какъ низшіе, такъ и высшіе боги,—и тѣмъ хуже, что въ основѣ этихъ нарушеній заключается не иное что, какъ обыкновенная низкая преданность страстямъ. Разнузданность страстей въ Зевсѣ достигаетъ своей высшей степени. Моногамія у него превратилась въ полигамію и бракъ съ Герою не удерживаетъ его отъ прелюбодѣянія. Въ пѣснопѣніяхъ Гомера ясно выступаетъ различіе между законными женами Зевса и его любовницами. По своему уму Зевсъ былъ, какъ видно, не особенно далекъ,—онъ три раза поддается обману своей хитрой Геры, которая не только его перехитряетъ, но и дѣлаетъ многое безъ его вѣдома. По своему темпераменту Зевсъ большой флегматикъ; онъ любитъ покой и терпѣть не можетъ раздоровъ и распрей, а потому часто сердится на Ареса за его любовь къ спорамъ; Гера также доставляетъ ему много огорченій, когда она постоянно хлопочетъ о своей Греціи. Впрочемъ, какъ ни величественна фигура Зевса, какъ міроправителя, какъ ни велико его могущество, какъ ни сильно его желаніе быть неограниченнымъ повелителемъ, на самомъ дѣлѣ Зевсъ однако же не самодержецъ—монархъ: власть его ограничивается собраніями боговъ. Собранія эти раздѣляются на два рода: βουλὴ и ἀγορή Первое составляютъ такіе боги, которые имѣютъ на Олимпѣ свои собственные дворцы, построенные Гефестомъ, олимпійскимъ художникомъ и архитекторомъ. На второе собраніе допускались и низшіе боги, но только безъ права голоса. Разсуждать на этихъ собраніяхъ предоставлялось только Зевсу, Посейдону, Аѳинѣ и Аполлону; остальные боги могли лишь заявлять свои жалобы. Такъ, Гефестъ хлопоталъ на Олимпѣ объ интересахъ своей матери; Геліосъ обращался къ совѣту боговъ по своимъ дѣламъ. Такимъ образомъ дѣйствительными членами олимпійскихъ собраній были, собственно, только боги—аристократы. На этихъ собраніяхъ были рѣшаемы всѣ дѣла какъ божескія, такъ и человѣческія; здѣсь же, между прочимъ, рѣшена была и участь Трои. Съ Олимпа боги смотрятъ внизъ, что дѣлается на землѣ, но большею частію они любятъ наблюдать событія вблизи и потому часто сходятъ на землю, принимая человѣческій образъ; одинъ Зевсъ только пра-

вить съ Олимпа и почти никогда не сходить на землю. Къ своимъ родственникамъ, какъ и люди, боги стоятъ ближе и относятся симпатичнѣе, чѣмъ къ богамъ неродственнымъ. Лучшія области господства и управленія перешли именно къ богамъ—болѣе близкимъ родственникамъ Зевса. Жены Зевса, какъ и жены грековъ, занимаютъ послѣ мужа самое почетное мѣсто. Главная цѣль ихъ жизни рождать и воспитывать дѣтей. По временамъ боги устраиваютъ довольно веселыя пирушки, на которыхъ однако-же безразличія отношеній не допускалось. При появленіи Зевса и Геры всѣ боги встаютъ съ своихъ мѣстъ и привѣтствуютъ ихъ поклономъ; самъ Зевсъ, впрочемъ, никому не кланяется; но на поклоны отвѣчаетъ только кивкомъ головы. Далѣе,—каждому богу указано надлежащее мѣсто. Зевсъ, конечно, занимаетъ самое почетное мѣсто; послѣ него мѣсто занимаетъ Гера, какъ царица Олимпа, потомъ слѣдующія мѣста принадлежатъ Аѳинѣ, Аполлону и т. д. Кушанья и напитки подаются на столъ не кѣмъ—нибудь и не какъ нибудь, но и при этомъ соблюдается извѣстный этикетъ: главнымъ офиціантомъ на олимпійскихъ пиршествахъ является, собственно, хромой и запачканный сажею Гефестъ; кушанья подаются сначала Зевсу, а потомъ уже и всѣмъ остальнымъ богамъ, начиная съ сидящихъ по правую сторону Зевса. Любимымъ кушаньемъ боговъ была амбросія, а любимымъ напиткомъ ихъ—нектаръ. Пообѣдавъ, олимпійскіе боги любили послушать музыку Аполлона и пѣніе музъ.

Сказаннаго достаточно, чтобы видѣть, что даже греки, миѳологія которыхъ была наиболѣе развита въ смыслѣ антропоморфизма, *измыслили* или выдумали не самую *идею* Божества, а только тѣ *образы*, въ которыхъ, по ихъ мнѣнію, эта идея наилучше могла быть выражена; при этомъ даже и образы для выраженія идеи Божества они не *выдумали* въ собственномъ смыслѣ, а только составили (скомбинировали) изъ готовыхъ чертъ, заимствованныхъ изъ жизни, вслѣдствіе чего олимпійскіе боги и являются собственно людьми и даже въ частности—греками; а такъ какъ эти черты взяты изъ жизни людей, то онѣ, естественно, оказались недостаточными для выраженія идеи Божества, вслѣдствіе чего греческая религія

и была признана неистинною. Наконецъ, изъ представленнаго легко видѣть, что образы боговъ были создаваемы не изъ отрицательныхъ, а изъ *положительныхъ* чертъ человѣческой жизни; слѣдовательно, Спиноза впалъ въ ошибку, когда утверждалъ, что идею безконечнаго люди создали чрезъ отрицаніе конечнаго, условнаго, несовершеннаго. Фантазія язычниковъ только и могла создавать различные образы или формы представленія о богахъ потому, что имъ всегда предносилась *напередъ* идея всесовершеннаго существа.

Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію ученія Спинозы *о сущности религіи*. Прежде всего Спиноза, какъ мы видѣли, объявилъ религію вообще *пустымъ предразсудкомъ*. Люди ищутъ причинъ для объясненія каждаго явленія; кромѣ того многія вещи оказались цѣлесообразно устроенными; но такъ какъ эти вещи устроены не самими людьми, то люди и получили поводъ думать,—говоритъ Спиноза,—что есть кто то другой, кто приготовилъ эти вещи для ихъ пользы. Вотъ эта-то вѣра въ бытіе Творца вещей, которыхъ люди не могли создать, и есть, по Спинозѣ, предразсудокъ! т. е., Спиноза называетъ предразсудкомъ то, что у всѣхъ философовъ древняго и новаго времени извѣстно подъ именемъ космологическаго и телеологическаго доказательствъ бытія Божія. По Спинозѣ такимъ образомъ будетъ предразсудкомъ и то, если, видя предъ собою цѣлесообразно устроенные карманные часы, я буду думать, что существовалъ нѣкто устроившій эту вещь. По Спинозѣ, люди тогда были бы свободны отъ предразсудковъ, если бы они перестали мыслить по закону достаточнаго основанія, который присущъ каждому здравому разсудку. Очевидно, что въ предразсудкѣ нужно уличать лишь тѣхъ, которые, подобно Спинозѣ, уже *напередъ* усвоили себѣ ложное убѣжденіе, что міръ никѣмъ не созданъ, что онъ самъ собою существуетъ отъ вѣчности. Но такъ мыслить могутъ только пантеисты и матеріалисты.

Нельзя согласиться съ мнѣніемъ Спинозы и тогда, если мы будемъ имѣть въ виду не одну только вѣру въ бытіе Бога, какъ Творца и Промыслителя міра, а религіозныя вѣрованія вообще. Предразсудки или суевѣрія—результатъ умственнаго

невѣжества; обыкновенно они исчезаютъ съ распространеніемъ просвѣщенія и пріобрѣтеніемъ положительныхъ научныхъ познаній. Люди ученые и просвѣщенные отказываются отъ пустыхъ предразсудковъ и суевѣрія; теперь, напр., никто изъ образованныхъ людей не станетъ уже утверждать, что солнце вращается вокругъ земли, а не земля—вокругъ солнца. Между тѣмъ опытъ ясно свидѣтельствуетъ намъ, что невѣріе и безбожіе часто находятся въ связи съ умственнымъ невѣжествомъ, легкомысліемъ и научнымъ диллетантствомъ, а люди истинно просвѣщенные, авторитетные представители науки, не перестаютъ вѣровать въ бытіе личнаго живого Бога. И странно думать, какъ думаетъ Спиноза, чтобы все человѣчество одинаково на всемъ земномъ шарѣ и во все время своего существованія, въ теченіе нѣсколькихъ тысячъ лѣтъ, обманывало себя и какимъ-то страннымъ образомъ принимало за дѣйствительность свои собственные фантастическіе вымыслы или пустыя выдумки! Фактъ всеобщаго распространенія и изначальности религіи въ человѣческомъ родѣ только по легкомыслію или тенденціозному упорству можно объяснять выдумкою или простымъ вымысломъ отдѣльныхъ лицъ. Какъ мы видѣли, существуетъ множество гипотезъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ; всѣ онѣ направлены къ тому, чтобы какою либо случайностію объяснить, какъ человѣкъ *выдумалъ* религію, Бога, загробную жизнь: одни мыслители указываютъ намъ на жрецовъ, другіе—на законодателей, какъ на виновниковъ появленія и существованія религіи въ родѣ человѣческомъ; нѣкоторые старались объяснить происхожденіе религіи боготвореніемъ героевъ и благодѣтелей народныхъ, иные—предкопочитаніемъ и т. д. Но явная несостоятельность всѣхъ этихъ многочисленныхъ гипотезъ есть лучшее доказательство того, что происхожденіе религіи нельзя объяснить никакими случайными обстоятельствами, а тѣмъ болѣе нельзя понимать ее какъ дѣло простого обмана, какъ простой предразсудокъ или суевѣріе. Истину этого утвержденія, безъ сомнѣнія, прекрасно сознавалъ и самъ Спиноза. Объ этомъ свидѣтельствуютъ многія мѣста въ его сочиненіяхъ. Такъ, съ одной стороны онъ ут-

верждаетъ[1]), что „любовь къ Богу есть высочайшее благо, какого только мы можемъ желать по указанію разума“ и что это благо „*обще всѣмъ людямъ*“, а съ другой стороны религію въ общепринятомъ смыслѣ этого слова, т. е., въ смыслѣ живого союза и взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ онъ называетъ [2]) „*закоренѣлымъ* предразсудкомъ“, съ которымъ люди ни за что не хотятъ разстаться, и даже заявляетъ, что „для нихъ удобнѣе удерживать этотъ предразсудокъ и оставаться въ своемъ настоящемъ и *врожденномъ* состояніи невѣжества, чѣмъ разрушать все это зданіе и придумывать новое“. Но если религія въ общепринятомъ смыслѣ слова есть результатъ „*врожденнаго* состоянія“, то какимъ же образомъ можно называть ее *выдумкою?* Какимъ образомъ можно требовать отъ людей, чтобы они отказались отъ того „*врожденнаго* состоянія“, отъ того „*закоренѣлаго* предразсудка“, который называется религіею? Съ другой стороны, если Богъ или боги выдуманы людьми, то какимъ образомъ эта „выдумка“ могла стать источникомъ „высочайшаго блага, какого только мы можемъ желать по указанію разума“? На эти вопросы у Спинозы мы не найдемъ отвѣта, ибо въ его разсужденіяхъ о Богѣ и религіи истина перемѣшана съ явною ложью.

Впрочемъ, мы должны сказать, что съ *своей* точки зрѣнія Спиноза былъ послѣдователенъ. Спиноза—строгій пантеистъ; онъ не признаетъ бытія личнаго Бога; на Его мѣсто онъ ставитъ свою абсолютную субстанцію—начало пантеистическое, безличное, отвлеченное, существующее только въ философской системѣ мыслителя. Само собою понятно, что съ такой строго пантеистической точки зрѣнія религія въ собственномъ смыслѣ, какъ реальный и живой союзъ Бога съ человѣкомъ, какъ взаимоотношеніе между ними, невозможна и должна быть названа предразсудкомъ или суевѣріемъ. Конечно, Спиноза разсуждалъ бы о религіи совершенно иначе, еслибы онъ не былъ увлеченъ одностороннимъ и ложнымъ міровоззрѣніемъ пантеизма. А такъ какъ ученіе Спинозы о религіи находится въ тѣсной и неразрывной внутренней связи съ его общимъ фи-

[1]) Этика, ч. V Полож. XX. Доказательство.

[2]) Этика, ч. I. О Богѣ. Полож. XXXVI въ Приложеніи.

лософскимъ міровоззрѣніемъ, вмѣстѣ съ нимъ стоитъ и падаетъ, то намъ слѣдовало бы подвергнуть здѣсь критическому разбору самое философское міровоззрѣніе Спинозы. Къ сожалѣнію, это отняло бы у насъ слишкомъ много времени и отвлекло бы насъ далеко въ сторону отъ главнаго предмета нашего разсужденія. Мы, впрочемъ утѣшаемъ себя мыслію, что наши читатели и безъ насъ убѣждены въ односторонности, а слѣдовательно, и неистинности пантеизма, какъ философскаго міровоззрѣнія. Мы поэтому ограничимся указаніемъ лишь на главнѣйшіе недостатки философскаго ученія Спинозы, дѣлающіе его неудовлетворительнымъ.

Прежде всего нельзя не отмѣтить, что Спиноза играетъ философскими терминами и понятіями религіознаго ученія. Послѣднія онъ постоянно подтасовываетъ и перетолковываетъ въ такой степени, что имъ можно придавать какой угодно смыслъ. Какъ мы видѣли, нельзя сказать, чтобы современники Спинозы были несправедливы, когда обвиняли его въ атеизмѣ, ибо если подъ атеизмомъ разумѣть вообще отрицаніе бытія живого личнаго Бога, то Спиноза дѣйствительно былъ атеистомъ, какъ атеистами должны быть названы и всѣ пантеистическіе мыслители. Между тѣмъ Спиноза, какъ мы знаемъ, часто и много говоритъ о Богѣ. Что же это значитъ? Это значитъ лишь то, что пантеистическій Богъ не есть Богъ истинный. Здѣсь мы имѣемъ дѣло просто съ перетолкованіемъ религіозныхъ понятій, когда употребляютъ слова съ чуждымъ имъ смысломъ. Богъ Спинозы, какъ мы видѣли, не есть личный духъ, какъ всесовершенное живое существо, а есть лишь сущность вещей,—субстанція, т. е., Онъ не есть Богъ въ общепринятомъ смыслѣ. Своему Богу Спиноза не приписываетъ никакого дѣйствительнаго разума, а вмѣстѣ съ тѣмъ никакого сознанія и воли, которая, по его ученію, „есть только состояніе мышленія“; его богъ не испытываетъ ни радости, ни печали, а потому „онъ никого не любитъ и ни къ кому не питаетъ ненависти“. Само собою разумѣется, что кто имѣетъ такое понятіе о Богѣ или—точнѣе—кто отрицаетъ бытіе живого и личнаго Бога, а на Его мѣсто ставитъ мертвое, отвлеченное, бездушное и безразличное пантеи-

стическое начало міровой жизни, тотъ подтасовываетъ понятія, перетолковываетъ ихъ, доставляя имъ чуждый для нихъ смыслъ. На это перетолковываніе религіозныхъ понятій указываютъ всѣ критики Спинозы. „Опредѣленіемъ Бога, (какъ абсолютной субстанціи),—говоритъ, напр., Ибервегъ, Спинозѣ не трудно втянуть въ единство субстанціи все фактически наличное. Посредствомъ понятія essentia involvens existentiam Спиноза можетъ возвести это опредѣленіе на степень реальнаго значенія при помощи онтологическаго доказательства. При этомъ однако, какъ и при всѣхъ паралогизмахъ Спинозы, само собою разумѣется, что на него никакъ нельзя взвалить какого нибудь софистическаго намѣренія, а только безсознательное самообольщеніе. Богъ, какъ субстанція, вмѣстѣ однако называется и *ens*. Это—выраженіе, которое вводитъ въ заблужденіе и отъ котораго недалеко до представленія конкретнаго существованія, что̀ совершенно противорѣчитъ опредѣленію субстанціи Спинозы. Богъ или существуетъ въ смыслѣ религіознаго сознанія, какъ личное существо, или не существуетъ. Ни въ коемъ случаѣ нельзя перетолковывать слова „Богъ“ и тѣмъ менѣе въ нѣчто столь совершенно инородное, какъ субстанція. Если есть личное существо, какъ творецъ міра, съ безусловнымъ могуществомъ, мудростью и благостью, то оправданъ теизмъ. Если такого существа нѣтъ, то долгъ чести или исповѣдывать атеизмъ, допускать представленіе Бога только какъ выдумку и замѣнять его научно, напр., понятіемъ вѣчнаго мірового порядка, или входить въ богословскіе вопросы не иначе, какъ исторически. А перетолковываніе Спинозой религіозныхъ терминовъ вводитъ въ заблужденіе (хотя оно объяснимо и извинительно частью вслѣдствіе господствовавшей тогда нетерпимости, находившей въ атеизмѣ „преступленіе“ и защищавшей догматы карательными законами, частью и главнымъ образомъ вслѣдствіе власти, которую имѣло надъ самимъ Спинозой укоренившееся представленіе). Какая кутерьма въ мысляхъ и настроеніи происходитъ отъ такого перетолковыванія словъ, показываетъ исторія нѣмецкаго спинозизма послѣ жалкаго спора Фихте объ атеизмѣ (напр., перетолковываніе церковнаго ученія

о Троичности въ гегелеву діалектику, причемъ дѣлается странное утвержденіе, что моменты этой діалектики по содержанію тожественны съ божественными лицами, представляемыми религіознымъ сознаніемъ, и только по формѣ отличны отъ нихъ)". Въ дѣтствѣ Спиноза получилъ свое образованіе подъ руководствомъ талмудиста Саула Леви Мортейры и особенно увлекался каббалистическими сочиненіями еврейскихъ ученыхъ и мыслителей среднихъ вѣковъ. Въ каббалистическомъ ученіи о Богѣ какъ о безконечномъ, которое послѣдовательно ведетъ къ пантеизму, нужно видѣть, какъ доказалъ уже Миссесъ [1]), исходную точку и опору для ученія Спинозы. Тѣмъ не менѣе и евреи признали Спинозу безбожникомъ, почему исключили его изъ своей общины и торжественно предали его проклятію (6-го августа 1656 года).

Далѣе,—существеннымъ недостаткомъ общаго міровоззрѣнія Спинозы нельзя не признать и того, что съ его точки зрѣнія совершенно нельзя разрѣшить вопроса даже о самомъ бытіи міра, т. е., почему именно и при томъ въ извѣстный моментъ абсолютная субстанція раскрыла себя въ феноменахъ внѣшняго міра, по какимъ нравственнымъ или физическимъ законамъ совершилось это раскрытіе и т. п. Указаніе Спинозы на какую-то физическую необходимость совершенно ничего не объясняетъ, какъ и указаніе древне-греческихъ мыслителей на слѣпую судьбу или безотчетный рокъ.

Затѣмъ,—съ точки зрѣнія философскаго ученія Спинозы совершенно нельзя понять разумнаго и цѣлесообразнаго устройства міра и появленіе въ человѣкѣ разума и свободной воли, такъ какъ объясненіе ихъ появленія изъ слѣпого и бездушнаго, неразумнаго начала противорѣчитъ логическому закону достаточнаго основанія.

Непонятнымъ представляется для пантеистическаго міровоззрѣнія Спинозы и развитіе міровой жизни, такъ какъ Богу, какъ безконечному и всесовершеннѣйшему существу, совершенно не можетъ быть приложимо понятіе развитія, мыслимое только въ существѣ конечномъ и несовершенномъ.

[1]) Is. Misses, Spinoza und die Kabbala. Срв. Zeitschrift für exacte Philosophie, 1869, кн. 8-я, стр. 359—367.

Наконецъ, обще-философское ученіе Спинозы оказывается неудовлетворительнымъ и по слѣдующимъ соображеніямъ. Если конечныя вещи слѣдовали изъ абсолютной субстанціи отъ вѣчности, то они сами должны быть вѣчны и неизмѣнны; но въ дѣйствительности нѣтъ ничего вѣчнаго; а если міръ измѣнчивъ, то не можетъ быть мыслима вѣчною и тожественная съ нимъ по своей природѣ абсолютная субстанція. Ясно, что послѣдовательно выведенное заключеніе изъ общаго разсмотрѣнія пантеистическаго ученія Спинозы должно быть таково: или акосмизмъ, или панкосмизмъ, т. е., или Богъ есть все, или все есть Богъ,—но и то и другое положеніе нелѣпо. Не говоримъ уже о томъ, что съ точки зрѣнія пантеистическаго ученія Спинозы оказываются совершенно невозможными точныя нравственныя понятія: если міръ есть *необходимое* раскрытіе абсолютной субстанціи, то очевидно, что между добромъ и зломъ нѣтъ никакого различія, а вмѣстѣ съ этимъ отрицается уже и всякая отвѣтственность человѣка за его дѣйствія, всякая нравственность, значеніе подвиговъ и добродѣтели, сокрушенія о содѣянномъ грѣхѣ, раскаянія, нравственнаго исправленія и т. д.

Этихъ краткихъ замѣчаній, по нашему мнѣнію, вполнѣ достаточно для того, чтобы видѣть научную несостоятельность общаго философскаго міровоззрѣнія Спинозы; а съ нимъ, какъ мы видѣли, стоитъ и падаетъ также и ученіе Спинозы о религіи. Спинозѣ предстоялъ неизбѣжный выборъ: или отказаться отъ своего излюбленнаго школьно-философскаго міровоззрѣнія или объявить религію, какъ союзъ Бога съ человѣкомъ, пустымъ предразсудкомъ и суевѣріемъ. Спиноза, какъ видимъ, избралъ послѣднее...

Но пойдемъ далѣе. Обозвавъ религіозныя вѣрованія предразсудкомъ и пустымъ суевѣріемъ, Спиноза этимъ еще не покончилъ съ религіею вообще. Самаго факта существованія религіи онъ отрицать не могъ; а все существующее, по его общему философскому міровоззрѣнію, существуетъ *по необходимости*, а слѣдовательно имѣетъ свой внутренній смыслъ, свою сущность. Въ чемъ же состоитъ эта сущность? Спиноза, какъ мы видѣли, остановилъ свое вниманіе на практической сторонѣ религіи. Отлученный отъ синагоги и проклятый сво-

ими бывшими единовѣрцами—евреями, Спиноза прожилъ нѣсколько лѣтъ въ г. „Ринсбургѣ, гдѣ было главное мѣстопребываніе секты коллегіантовъ, ставившей догматическій элементъ на второй планъ, а на первый—назидательный и нравственный". Знакомство съ коллегіантами, какъ говорятъ, и имѣло вліяніе на характеръ ученія Спинозы о религіи.

Полагая сущность религіи только въ практической сторонѣ ея, Спиноза, какъ мы видѣли, рѣшился увѣрять своихъ послѣдователей, что теоретическій элементъ совершенно чуждъ религіи, что онъ принадлежитъ лишь къ области философіи и, что всѣ книги Св. Писанія, „всѣ откровенія пророковъ, Христа и апостоловъ" были направлены только на нравственную или практическую дѣятельность человѣка и не имѣли въ виду „никакихъ теоретическихъ положеній". Но здѣсь Спиноза становится въ явное противорѣчіе и съ содержаніемъ книгъ Св. Писанія и съ самимъ собою. Всякій знаетъ, что въ книгахъ Св. Писанія кромѣ ученія о нравственной дѣятельности и поведеніи человѣка содержится также и чисто догматическое или теоретическое ученіе о Богѣ, Его существѣ, свойствахъ, Его отношеніи къ міру и человѣку и т. п. И Спиноза не доказалъ намъ, что это догматическое ученіе не находится въ связи съ ученіемъ о нравственной жизни и дѣятельности человѣка и что оно вообще не имѣетъ никакого значенія. Мы должны сказать даже болѣе. Въ своемъ „богословско-политическомъ трактатѣ" самъ Спиноза указалъ на цѣлый рядъ богооткровенныхъ догматовъ, усвоеніе которыхъ по его мнѣнію, необходимо человѣку для того, чтобы вести благочестивую жизнь и оказывать послушаніе Богу. Къ числу такихъ догматическихъ положеній онъ относитъ вѣру въ справедливость и милосердіе Божіе, въ единство существа Божія, вездѣприсутствіе и всевѣдѣніе, въ безусловное владычество Божіе надъ міромъ и т. д.; затѣмъ онъ считаетъ необходимымъ для благочестія усвоеніе ученія, что служеніе Богу должно состоять только въ послушаніи волѣ Его, въ справедливости и любви къ ближнимъ, что всѣ, повинующіеся Богу, блаженны, а не повинующіеся—несчастны и осуждены на погибель, и, наконецъ, что Богъ прощаетъ грѣхи кающимся. Это, говоритъ Спиноза (Opp. ed.

Paulus, I, 346 и сл.), суть догматы, которые каждый долженъ знать для спасенія своей души, потому что безъ нихъ было бы невозможно и послушаніе Богу. Итакъ, отрицая теоретическій элементъ въ религіи и въ то же время признавая его существенно важное значеніе, Спиноза явно противорѣчитъ самому себѣ и самъ опровергаетъ свои основныя положенія.

Но идемъ далѣе. Въ чемъ же, по ученію Спинозы, нужно полагать сущность религіи даже и въ практической области? Какъ мы видѣли уже, и на этотъ вопросъ Спиноза отвѣчаетъ нерѣшительно, сбивчиво и противорѣчиво: что онъ утверждаетъ въ своемъ „богословско-политическомъ трактатѣ“, то онъ отрицаетъ въ своей „этикѣ“. На это давно указываютъ всѣ критики философскаго ученія Спинозы. Такъ, напр., мы читаемъ у Пфлейдерера слѣдующее [1]). „Если съ этого высшаго пункта, котораго достигаетъ (въ этикѣ) философія Спинозы въ идеѣ интеллектуальной любви къ Богу, взглянемъ еще однажды на положенія богословско-политическаго трактата относительно сущности и цѣли религіи, то кажется, что тамъ и здѣсь мы имѣемъ предъ собою какъ бы двѣ совершенно различныхъ точки зрѣнія. Тамъ религія была объяснена какъ практическое богопочитаніе, какъ послушаніе и исполненіе божественныхъ заповѣдей и поставлена въ рѣзкое противоположеніе ко всякому философскому познанію истины, здѣсь она состоитъ въ интеллектуальной любви къ Богу, которая есть нераздѣльное одно съ философскимъ познаніемъ Бога и человѣка. Тамъ она опирается на историческое откровеніе и Священное Писаніе, здѣсь на самостоятельное познаніе, которое составляетъ собственно сущность человѣческаго духа. Тамъ, наконецъ, она имѣетъ цѣлію споспѣшествовать добрымъ нравамъ и гражданскому спокойствію, здѣсь она имѣетъ свою цѣль въ себѣ самой, въ acquiescentia сердца, которое находитъ свое блаженство въ любви къ Богу. Что это—различные способы пониманія,—бросается въ глаза. Но должны ли они быть поставлены только рядомъ другъ съ другомъ, какъ простое противорѣчіе въ духѣ философа?“ На этотъ вопросъ

[1]) Religionsphilosophie. B. I. 1883. Стр. 63.

Пфлейдереръ отвѣчаетъ отрицательно, доказывая, что въ ученіи Спинозы о сущности религіи нѣтъ никакого противорѣчія, такъ какъ послушаніе Богу и интеллектуальная любовь къ Богу суть понятія, по своему содержанію, тождественныя. Въ виду этого Пфлейдереръ усиливается навязать Спинозѣ такое же ученіе о религіи, какое впослѣдствіи было изложено Кантомъ, при чемъ онъ отдаетъ явное предпочтеніе Спинозѣ даже и предъ Кантомъ.

Но такъ ли это?—Далеко—нѣтъ. Мы сейчасъ увидимъ, что Пфлейдереръ не понялъ истиннаго смысла въ ученіи Спинозы о религіи. Старый мыслитель обманулъ современнаго намъ ученаго. Спиноза, правда, своимъ ученіемъ о сущности религіи, излагаемымъ въ непримиримо противорѣчивыхъ выраженіяхъ, не становится въ противорѣчіе съ своимъ общимъ философскимъ ученіемъ, но онъ придаетъ ему смыслъ совершенно противоположный тому, какой въ немъ хочетъ находить Пфлейдереръ.

Какъ мы видѣли, Спиноза настойчиво указываетъ на послушаніе или повиновеніе волѣ Божіей, на исполненіе заповѣдей и на автономную нравственность, какъ на сущность религіи. Но не нужно быть особенно проницательнымъ, чтобы замѣтить, что и здѣсь, какъ и въ ученіи о Богѣ, Спиноза *перетолковываетъ* по—своему общепринятые термины и явно подтасовываетъ понятія, подставляя одно вмѣсто другого. Дѣло въ томъ, что Спиноза не имѣетъ даже права говорить о послушаніи и повиновеніи въ томъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно употребляются эти слова. Послушаніе, какъ нравственное дѣйствіе, непремѣнно предполагаетъ свободу воли въ двухъ нравственныхъ свободно-разумныхъ существахъ, изъ которыхъ одно объявляетъ рѣшеніе своей воли, а другое *добровольно* подчиняется ему, имѣя возможность и не исполнять его. Въ частности послушаніе Богу, какъ нравственное дѣйствіе, возможно только для людей, вѣрующихъ въ бытіе живаго и личнаго Бога, какъ существа свободно-разумнаго, т. е., имѣющаго разумъ и свободную волю. Спиноза знаетъ только одинъ законъ причинности, по которому каждое дѣйствіе слѣдуетъ *съ необходимостію* изъ своей причины. Поэтому онъ ничего

не хочетъ знать о свободѣ воли. Ученіе, признающее свободу воли и нравственную отвѣтственность человѣка за его дѣйствія, онъ называетъ предразсудкомъ, созданнымъ другимъ кореннымъ предразсудкомъ или религіею. Человѣкъ, по ученію Спинозы, не свободно избираетъ тѣ или другія совершаемыя имъ дѣйствія, а онъ совершаетъ ихъ съ необходимостію; тѣ дѣйствія, которыя онъ совершилъ, онъ необходимо долженъ былъ совершить и онъ не могъ ихъ не совершить, потому что онъ самъ есть только модусъ или способъ обнаруженія абсолютной субстанціи, подчиненной закону необходимости. Ясно, что съ точки зрѣнія философскаго ученія Спинозы, вовсе нельзя говорить о послушаніи вообще, какъ о свободномъ подчиненіи человѣка волѣ другого разумно-свободнаго существа, имѣющаго возможность объявлять рѣшенія своей воли. Еще менѣе Спиноза имѣлъ право говорить, что сущность религіи состоитъ въ послушаніи или повиновеніи человѣка волѣ Божіей или—что то же—въ исполненіи Божественныхъ заповѣдей и въ автономной нравственности. Богъ, по ученію Спинозы, не есть личный, свободно-разумный духъ, а есть только абсолютная субстанція съ двумя необходимыми аттрибутами—мышленіемъ и протяженіемъ, т. е., онъ есть только сущность вещей и его природа тожественна съ природою внѣшняго міра. Правда, Спиноза часто говоритъ о томъ, что Богу принадлежитъ интеллектъ и воля. Но что такое по Спинозѣ Божественная воля? Это—не способность по собственной иниціативѣ избирать тѣ или другія дѣйствія, а только,—какъ выражается Спиноза,—„состояніе мышленія“; Божественный интеллектъ также—не способность вѣдѣнія, а тоже „состояніе мышленія“; ясно, что Спиноза не приписываетъ никакого самостоятельнаго значенія Божественной волѣ и отожествляетъ ее съ Божественнымъ мышленіемъ. Такимъ образомъ и здѣсь, какъ и вездѣ онъ „перетолковываетъ“ термины и подтасовываетъ понятія; онъ отрицаетъ волю въ своемъ Богѣ даже тогда, когда, повидимому, довольно увѣренно говоритъ о ней. Спиноза понимаетъ Бога такъ,—говоритъ Эбрардъ,—что Онъ есть *единственная субстанція*. И это, въ извѣстной степени, справедливо; въ основаніи всякаго бытія лежитъ, какъ самая *послѣдняя* основа всего, бытіе Бога, хотя

воля Божія составляетъ и *не непосредственную* основу всего существующаго, а только посредствующій членъ. Но Спиноза вообще не имѣетъ понятія о волѣ (слова: voluntas, cupiditas, amor,—воля, желаніе, любовь—онъ, безъ дальнѣйшихъ разсужденій, смѣшиваетъ съ словомъ intellectus, умъ, не изслѣдуя, что такое vuluntas, воля. Въ prop. 32 онъ говоритъ: voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria—воля не можетъ быть названа свободною причиною, но только необходимою); по его взгляду, воля есть только дѣйствіе; и, pars 2, prop. 49, coroll. онъ также говоритъ: voluntas et intellectus idem sunt—воля и разумъ суть одно и то же, ничего не говоря о понятіи воли, назначающей цѣли". Если же, по ученію Спинозы, воли, какъ свободной причины, вообще, не существуетъ и ея нельзя приписывать Богу, какъ абсолютной субстанціи или сущности вещей, то понятно, что Богъ не можетъ и обнаруживать не существующей у него воли, т. е., не можетъ давать человѣку никакихъ заповѣдей; а слѣдовательно, не можетъ быть и рѣчи о послушаніи или повиновеніи человѣка волѣ Божіей. Итакъ, Спиноза не могъ поставлять сущность религіи въ послушаніи или повиновеніи человѣка волѣ Божіей, въ исполненіи Божественныхъ заповѣдей или въ автономной нравственности.

Но что же такое разумѣетъ Спиноза, когда утверждаетъ, что сущность религіи нужно полагать въ послушаніи или повиновеніи Богу? Въ своей „этикѣ" Спиноза, какъ мы знаемъ, сущность религіи полагаетъ въ интеллектуальной любви человѣка къ Богу. А что такое, по Спинозѣ, „интеллектуальная любовь человѣка къ Богу"?—Это стремленіе человѣка къ познанію сущности вещей,—каковое познаніе и доставляетъ человѣку наивысшее блаженство. Послѣ этого ясно, что и подъ послушаніемъ или повиновеніемъ „Божественному закону" Спиноза разумѣетъ простое познаніе вещей. Подъ „божественнымъ закономъ", говоритъ онъ, нужно разумѣть тотъ законъ, который своимъ единственнымъ содержаніемъ и своею конечною цѣлію имѣетъ наивысшее благо и который состоитъ въ истинномъ познаніи и любви человѣка къ Богу. Богъ и природа, по ученію Спинозы, нераздѣльны; слѣдовательно и боже-

ственный законъ есть не что иное, какъ основной законъ природы; въ этомъ смыслѣ только Спиноза и могъ утверждать, что природа дѣйствуетъ по Божественному закону или по волѣ Божіей, когда она дѣйствуетъ по своимъ вѣчнымъ и неизмѣннымъ законамъ. Человѣкъ есть часть природы; а потому сказанное о природѣ вообще имѣетъ непосредственное отношеніе и къ человѣку. Человѣкъ повинуется закону Божественному, или—что то же—волѣ Божіей, когда онъ поступаетъ согласно съ законами свойственными его природѣ и природѣ вообще. Человѣкъ любитъ Бога, когда онъ любитъ природу и стремится познать ее. Но чтобы всегда поступать согласно съ законами природы или—что то же—съ закономъ Божественнымъ, человѣкъ долженъ познать ихъ; а потому стремленіе познать сущность вещей тожественно какъ съ любовію къ Богу, такъ и съ послушаніемъ Божественному закону. Слѣдовательно, когда Спиноза полагаетъ сущность религіи въ послушаніи или любви къ Богу, то это значитъ, что сущностью религіи онъ признаетъ простое познаніе вещей. Такимъ образомъ Спиноза отожествляетъ религію не съ нравственностію, какъ утверждалъ впослѣдствіи Кантъ, а съ познаніемъ, какъ учатъ всѣ представители натуралистической гипотезы, Гегель и Огюстъ Контъ. Но что натуралистическая гипотеза должна быть признана неудовлетворительною для разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ,—это нами было уже доказано.

Что Спиноза не приписываетъ сверхъестественному элементу, т. е., чудесамъ и пророчествамъ, никакого значенія въ религіи,—это доказываетъ только то, что онъ, разсуждая объ этомъ предметѣ, оставался вѣрнымъ своему пантеистическому міровоззрѣнію. Чудо есть непосредственное дѣйствіе Божественнаго всемогущества; пророчество есть непосредственное откровеніе Божественнаго всевѣдѣнія. Ясно, что признавать возможность чудесъ и пророчествъ долженъ только тотъ, кто вѣруетъ въ бытіе живого и личнаго Бога; кто отрицаетъ бытіе Божіе, тотъ долженъ, конечно, отрицать и Божественныя дѣйствія. Пантеистъ не признаетъ бытія личнаго Бога; для Спинозы Богъ есть только сущность и необходимая причина вещей и притомъ—не внѣшняя (transiens), а внутренняя

(immanens). Поэтому для него и невозможно было допустить вообще никакого чуда. Богъ и природа, по Спинозѣ, составляютъ нераздѣльное одно; законы Бога тожественны съ законами природы; а потому если бы въ природѣ произошло что либо противное ея законамъ, говоритъ Спиноза, то оно противорѣчило бы также и волѣ, и разсудку, и существу Бога; Богъ, произведшій что либо противъ законовъ природы, дѣйствовалъ бы противъ собственной природы!...

Разсказы св. писателей о чудесныхъ событіяхъ Спиноза, какъ мы видѣли, объясняетъ тѣмъ, что авторы ихъ признали чудесными такія на самомъ дѣлѣ естественныя событія, причины которыхъ имъ были неизвѣстны, а можетъ быть, онѣ неизвѣстны еще и намъ. Эта мысль Спинозы не осталась безслѣдною: ее подхватили всѣ тѣ изслѣдователи Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта, которые въ исторіи экзегетики извѣстны подъ именемъ представителей такъ называемаго вульгарнаго или грубаго раціонализма. Всѣ евангельскія повѣствованія о чудесныхъ событіяхъ они объясняли непониманіемъ причинъ и вообще умственнымъ невѣжествомъ писателей. Такъ, напр., Христосъ будто-бы разсказалъ только *притчу* о томъ, какъ происходятъ въ человѣкѣ искушенія; а евангелисты *не поняли* ея и думали, что Христосъ разсказывалъ о событіи, случившемся съ Нимъ Самимъ; такимъ образомъ и произошелъ разсказъ объ искушеніи І. Христа діаволомъ въ пустынѣ. Очевидцы разсказывали, какъ Іисусъ Христосъ ходилъ *у* моря; евангелисты будто-бы не поняли этого разсказа и внесли въ свои писанія повѣствованіе о томъ, какъ Іисусъ Христосъ ходилъ *по* морю. Прикасавшіеся къ одеждамъ Іисуса Христа получали исцѣленіе отъ своихъ болѣзней; эти событія, по мнѣнію раціоналистовъ 18-го столѣтія, совершенно естественныя и легко объясняются дѣйствіемъ „животнаго магнетизма“, но евангелисты еще ничего не знали о животномъ магнетизмѣ и потому признали ихъ сверхъестественными, чудесными и т. д. Такой легкомысленный способъ объясненія евангельскихъ повѣствованій о чудесныхъ событіяхъ не могъ долгое время господствовать въ наукѣ; отъ него отказался даже Штраусъ, объявившій, что подъ чудесами нужно разумѣть дѣйствія непо-

средственнаго всемогущества Божія; а такія дѣйствія должны признавать сверхъестественными всѣ—и ученые и неученые, и образованные и невѣжественные. Для объясненія чудеснаго воскрешенія Лазаря, который послѣ своей смерти четыре дня пролежалъ во гробѣ и трупъ котораго уже разлагался, никто не можетъ указать никакихъ естественныхъ причинъ. Простой человѣкъ сказалъ: „отъ вѣка не слыхано, чтобы кто отверзъ очи слѣпорожденному“; но то же самое повторитъ, безъ сомнѣнія, и ученѣйшій окулистъ нашего *просвѣщеннаго* времени.

Ненаучно поступаетъ Спиноза, когда онъ хочетъ лишить чудеса, какъ дѣйствія всемогущества Божія, того естественнаго значенія, которое имъ принадлежитъ. „Толпа, говоритъ онъ, называетъ дѣйствіемъ Божіимъ все то, что превосходитъ силу ея пониманія, потому что она не знаетъ естественныхъ причинъ, и считаетъ чудо особеннымъ доказательствомъ божественнаго всемогущества и промышленія“. Что толпа можетъ ошибаться, это вѣрно; но она не ошибается въ томъ, что считаетъ чудеса доказательствомъ божественнаго всемогущества и промышленія. О причинахъ только и возможно судить по тѣмъ явленіямъ, которыя онѣ производятъ; по поступкамъ человѣка только и возможно составить правильное представленіе о самомъ человѣкѣ. Поэтому совершенно справедливо смотрѣть и на чудеса, какъ на особенныя доказательства божественнаго всемогущества и какъ на самые несомнѣнные критеріи божественнаго откровенія. І. Христа, какъ непосредственнаго носителя божественныхъ откровеній, самъ Спиноза, какъ мы видѣли, ставитъ несравненно выше Моисея и пророковъ; а Христосъ такъ училъ о значеніи чудесъ: „Дѣла, которыя Отецъ далъ мнѣ совершить, самыя дѣла сіи, мною творимыя, свидѣтельствуютъ о Мнѣ, что Отецъ послалъ Меня“ (Іоан. 5, 36). „Когда не вѣрите мнѣ, вѣрьте дѣламъ Моимъ, чтобы узнать и повѣрить, что Отецъ во Мнѣ и Я въ Немъ“. (Іоан. 10, 38). Ясно, что толпа не ошибается, когда цѣнитъ чудеса, какъ доказательства божественнаго промышленія и всемогущества.

Далѣе. Спиноза совершенно несправедливо утверждаетъ, будто бы характеръ пророческихъ откровеній зависѣлъ отъ характера

и настроенія самихъ пророковъ. Такое утвержденіе прямо противорѣчитъ свидѣтельству самихъ пророковъ, часто увѣряющихъ, что они пророчествуютъ противъ своего личнаго желанія и подчиняясь только волѣ Божіей. Іеремія отказывался пророчествовать, ссылаясь на свою молодость и неумѣнье говорить (Іерем. 1, 6). Исаія пришелъ въ неизъяснимый ужасъ отъ видѣнія Господа Саваоѳа: „горе мнѣ! говорилъ онъ (Ис. 6, 5). Погибъ я! ибо я человѣкъ съ нечистыми устами,—и глаза мои видѣли Царя, Господа Саваоѳа". Онъ началъ пророчествовать лишь послѣ того, какъ Господь чудесно удалилъ отъ него беззаконіе и очистилъ его грѣхъ. Подобное произошло и съ пророкомъ Іезекіилемъ (гл. 2—4), при этомъ Господь угрожаетъ пророку тяжкимъ наказаніемъ, если онъ будетъ пророчествовать по своему *настроенію*, а не по повелѣнію Божію (гл. 3, ст. 17—21). Іона былъ „огорченъ до смерти", узнавъ, что Господь повелѣваетъ ему пророчествовать ниневитянамъ то, что было противно его личному настроенію: „Іона сильно огорчился этимъ и былъ раздраженъ и молился онъ Господу и сказалъ: Господи, возьми душу мою отъ меня, ибо лучше мнѣ умереть, нежели жить" (Іон. 4, 1—3. Амосъ говоритъ о себѣ: „Я не пророкъ и не сынъ пророка; я былъ пастухъ, и собиралъ сикоморы. Но Господь взялъ меня отъ овецъ и сказалъ мнѣ Господь: иди, пророчествуй къ народу Моему, Израилю" (Ам. 7, 14. 15). И Амосъ свидѣтельствуетъ (7, 5), что ему Господь давалъ откровенія, не соотвѣтствовавшія его личному настроенію. Всѣ эти факты, конечно, были извѣстны Спинозѣ; но онъ не захотѣлъ обратить на нихъ вниманія, чтобы не стать въ противорѣчіе съ своимъ одностороннимъ и ложнымъ ученіемъ о религіи.

Образную рѣчь пророковъ Спиноза приписываетъ фантазіи. Но и здѣсь онъ „перетолковываетъ термины". Простое воображеніе, какъ способность создавать вымыслы, не соотвѣтствующіе дѣйствительности, онъ, конечно, намѣренно смѣшиваетъ здѣсь съ творческою фантазіею поэтовъ, какъ, способностію создавать образы для выраженія опредѣленной истины или идеи. Но образная рѣчь ничего не говоритъ противъ истины излагаемаго при посредствѣ ея ученія. Самъ Христосъ часто

излагалъ народу свое ученіе въ образахъ, въ притчахъ, иносказательно. Такая рѣчь имѣетъ даже преимущество предъ простымъ и отвлеченнымъ изложеніемъ ученія, особенно когда это ученіе предлагается народу. Говорить образною рѣчью можетъ не всякій; для этого требуется особый даръ, и еврейскій народъ, не безъ основанія называлъ *„премудрымъ“* того, кто обладалъ этимъ даромъ.

Наконецъ, нельзя не отмѣтить совершенно не философскаго поведенія Спинозы, когда онъ, несправедливо отвергая достоинство религіозной вѣры, опирающейся на историческіе факты, признаетъ ее однакоже пригодною для толпы [1]); людямъ же образованнымъ и ученымъ рекомендуетъ вмѣсто нея „познаніе Бога, пріобрѣтаемое черезъ естественный свѣтъ разума изъ общихъ понятій, несомнѣнныхъ самихъ по себѣ“. Какъ будто бы у простыхъ людей и у людей ученыхъ духовная природа не одна и та же? Какъ будто-бы непредосудительно пользоваться „ложью“ для достиженія хотя бы то и „благотворныхъ“ цѣлей? Такъ свойственно разсуждать только какому-либо іезуиту, а не философу, который долженъ служить лишь одной истинѣ! Ясно, что Спиноза, отрицая истину „исторической вѣры“ и въ то же время, признавая ея *незамѣнимое* значеніе для народа, противорѣчитъ самому себѣ.

Оставляемъ безъ разбора менѣе значительные недочеты въ приведенномъ разсужденіи Спинозы, будучи увѣренными, что и сказаннаго нами вполнѣ достаточно для того, чтобы показать научную несостоятельность ученія Спинозы о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

VIII.

Сужденія Лессинга и Канта о сущности и происхожденіи религіи.

Чтобы перейти отъ Спинозы къ Канту, намъ слѣдовало бы упомянуть еще о длинномъ рядѣ мыслителей, которыхъ при-

[1]) „Только для толпы, для которой невозможно истинное познаніе, говоритъ онъ, историческая вѣра служитъ необходимою и полезною замѣною его, насколько наглядными примѣрами производится благотворное вліяніе на души для практическихъ цѣлей религіи“.

нято называть представителями „вульгарнаго или грубаго раціонализма“, „нѣмецкаго просвѣщенія“ и „популярной философіи“. Всѣ эти мыслители въ своихъ разсужденіяхъ почти неопустительно затрогивали вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Но заслуживаютъ ли ихъ разсужденія того, чтобы останавливать на нихъ серьезное вниманіе? Есть ли въ нихъ что-либо новое въ сравненіи съ тѣмъ, что было высказано древними, до-христіанскими мыслителями или даже англійскими деистами и французскими энциклопедистами, повторявшими на разные лады устарѣлыя и отвергнутыя гипотезы Критія, Эвгемера, Эпикура, Петронія и др.? На эти вопросы мы должны отвѣтить только отрицательно, ибо по вопросу о религіи, ея сущности и происхожденіи до-кантоновскіе раціоналисты ничего новаго въ сравненіи съ своими предшественниками не сдѣлали; всѣ они, подобно Спинозѣ, смотрѣли на религіозныя вѣрованія, только какъ на продуктъ умственнаго невѣжества, объявляли ихъ простымъ суевѣріемъ или предразсудкомъ, выдумкою пытливаго человѣческаго ума, по самой природѣ своей стремящагося къ познанію окружающаго міра и указанію конечныхъ причинъ для объясненія внѣшнихъ явленій. Послѣдователи Гоббеса, Юма, Локка и другихъ предвозвѣстниковъ новѣйшаго матеріализма смотрѣли на религію такъ же, какъ и послѣдователи Спинозы. Отвергнувъ, какъ предразсудокъ, религіозныя вѣрованія или догматическій элементъ, до-кантовскіе раціоналисты центръ тяжести въ области религіи перенесли на мораль и нравственное поведеніе человѣка. Характеристическая особенность до-кантовскаго раціонализма, по справедливому замѣчанію Гартполя Лекки, „заключается въ томъ, что онъ возвышаетъ совѣсть, какъ религіозный органъ, въ положеніе высшаго авторитета, какъ повѣрочную способность, различающую истину отъ лжи. Христіанство, по его взгляду, предназначено господствовать надъ нравственнымъ развитіемъ человѣчества, какъ такое представленіе, которое должно было становиться болѣе и болѣе возвышеннымъ и духовнымъ, по мѣрѣ того, какъ человѣческая мысль вступала въ новыя фазы и становилась способною выносить блескъ болѣе открытого свѣта. Религія, по

его мнѣнію, не есть вовсе исключеніе изъ общаго закона прогресса, но скорѣе высшая форма его обнаруженій, и древнѣйшія системы религіи были только необходимыми ступенями еще несовершеннаго развитія. Нравственный элементъ христіанства, въ его глазахъ, есть какъ солнце на небѣ, а догматическія системы—точно облака, которыя перехватываютъ и умѣряютъ чрезвычайный блескъ его лучей".

Наиболѣе характеристическимъ выразителемъ и истолкователемъ этого направленія нѣмецкаго раціонализма 18-го вѣка былъ, безъ сомнѣнія, *Лессингъ* (1729—1781 г.). Въ настоящій разъ насъ интересуютъ слѣдующія сочиненія этого мыслителя: 1) О воспитаніи человѣческаго рода (Erziehung des Menschengeschlechts), 2) объ откровенной и естественной религіи (Geoffenbarte und natürliche Religion), 3) о религіи Христа и христіанской религіи (Religion Christi und christliche Religion) и 4) „Натанъ Мудрый". Многіе нѣмецкіе писатели прямо называютъ Лессинга—„спинозистомъ", а его воззрѣнія, насколько они раздѣлялись другими,—„Лессинговскимъ спинозизмомъ" (Der Lessing'sche Spinozismus). И дѣйствительно, у Лессинга есть много пунктовъ ученія общихъ съ ученіемъ Спинозы. Такъ,—самъ Лессингъ объявилъ: „ортодоксальныя понятія о Божествѣ для меня болѣе не существуютъ; я не могу ими пользоваться. Ἓν καὶ πᾶν—ничего другого я не знаю". Этою фразою онъ показалъ, что между Богомъ и міромъ онъ можетъ мыслить отношеніе лишь внутреннее, монистическое, а не внѣшнее и дуалистическое, т. е., это значитъ, что онъ можетъ представлять себѣ бытіе Бога не иначе, какъ въ смыслѣ пантеистическаго ученія Спинозы. Въ другомъ мѣстѣ онъ также, въ полномъ согласіи со Спинозою, утверждаетъ, что никакой дѣйствительности вещей не можетъ быть внѣ Бога и что вещи слѣдуетъ мыслить только какъ представленіе въ Богѣ. Наконецъ, подобно Спинозѣ, Лессингъ самымъ ревностнымъ образомъ старался опровергнуть ученіе, признающее свободу воли въ человѣкѣ, и открыто сталъ на сторону детерминизма. Тѣмъ не менѣе у Лессинга можно найти и много такихъ воззрѣній, которыя ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть примирены съ пантеистическимъ ученіемъ Спинозы.

Такъ Лессингъ не только не отвергаетъ мысли о цѣлесообразности устройства міра, но твердо настаиваетъ на принципѣ цѣлесообразности даже и въ историческомъ развитіи рода человѣческаго. Затѣмъ, онъ нигдѣ въ своихъ сочиненіяхъ не даетъ понять читателямъ, чтобы онъ не признавалъ бытія Бога, какъ существа личнаго и свободно-разумнаго. Наконецъ, онъ выставляетъ себя защитникомъ самаго рѣшительнаго индивидуализма, признающимъ личное безсмертіе человѣка и продолженіе его существованія въ загробной жизни. Поэтому Целлеръ имѣлъ полное право сказать: „Хотя у Лессинга и были точки соприкосновенія со спинозизмомъ, особенно вслѣдствіе того, что Лессингъ былъ детерминистомъ, однако онъ не былъ спинозистомъ: кто во всей исторіи человѣчества видитъ божественный міровой планъ, кто все относитъ къ цѣли совершенствованія существъ, кто такъ живо защищаетъ право индивидуальной особенности и развитія, такъ мало сомнѣвается въ безконечномъ существованіи индивидуума и самъ является такой рѣзко очерченной, такой субъективно окрашенной индивидуальностію, какъ Лессингъ, тотъ, сколько бы ни изучалъ Спинозу, не можетъ быть причисленъ къ спинозистамъ“. Ибервергъ также старается оправдать Лессинга отъ обвиненія въ спинозизмѣ. „Вопреки Якоби, говоритъ онъ, Лессингъ признавалъ въ 1780 г. спинозизмъ только относительно нѣкоторыхъ богословскихъ положеній и едва ли относительно цѣлаго ученія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ... По сообщенію Якоби, протяженіе, движеніе и мысль у Лессинга основаны на высшей силѣ, которая далеко не исчерпывается ими. Въ смыслѣ этой „высшей силы“ надо, по видимому, толковать ἓν, а въ смыслѣ того, что̀ въ ней обосновало,—πᾶν въ выраженіи Лессинга—ἓν καὶ πᾶν. Лессингъ не утверждаетъ тожества міра и Бога, а только ихъ необходимую нераздѣльность. И въ спекулятивномъ истолкованіи Троичности Лицъ въ Богѣ Лессингъ могъ примкнуть отчасти къ Спинозѣ, а съ другой стороны—къ Августину и Лейбницу“. Поэтому намъ кажется справедливымъ мнѣніе тѣхъ, которые утверждаютъ, что Лессингъ не былъ спинозистомъ въ строго историческомъ смыслѣ Спинозовой системы, но что онъ былъ таковымъ въ болѣе

широкомъ смыслѣ, въ какомъ понимали это слово Якоби и его современники.

Вліяніе Спинозы особенно сказалось на ученіи Лессинга о религіи. Какъ и Спиноза, Лессингъ не придаетъ почти никакого значенія той религіозной вѣрѣ, которая опирается на историческія повѣствованія и сверхъестественные факты, т. е., чудеса и пророчества; а потому Целлеръ совершенно вѣрно замѣтилъ, что нельзя у Лессинга искать „основаній для супранатуралистической апологетики". Свой взглядъ на этотъ предметъ Лессингъ высказалъ со всею откровенностію въ своей полемикѣ съ главнымъ гамбургскимъ пасторомъ Гёце (Göze) по поводу изданнаго имъ (Лессингомъ) крайне-раціоналистическаго сочиненія *Реймаруса*—„Fragmente eines Ungenannten". Допустимъ,—говоритъ онъ [1]), что критическіе нападки на библейскіе разсказы, опубликованные въ названномъ сочиненіи, справедливы: развѣ бы отъ этого пало само христіанство? На поставленный такимъ образомъ вопросъ, по его мнѣнію, нужно дать отвѣтъ необходимо отрицательный, ибо, какъ доказываетъ онъ, библія—не христіанство, буква—не духъ, да, наконецъ, и историческія истины вообще—не доказательство для истинъ разума.

Библія, думаетъ Лессингъ, не то же, что христіанство, ибо христіанство существовало уже задолго до появленія библіи; въ теченіе вѣковъ оно было распространяемо не чрезъ писаніе, а чрезъ устное сообщеніе, и для всей древней церкви имѣла значеніе не библія, а такъ называемый „символъ вѣры", эта обобщенная совокупность церковнаго преданія, какъ наивысшій догматическій авторитетъ и инстанція въ спорахъ о вѣрѣ. И какъ библія не можетъ быть поэтому *единственнымъ* источникомъ истины, такъ не есть она даже и *чистый* источникъ истины. Въ ней нужно полагать различіе между истиннымъ и несовершеннымъ, существеннымъ и второстепеннымъ, духомъ и буквою. Она содержитъ религію, но она—не религія. Въ ней находится много такого, что

[1]) Ученіе Лессинга о религіи и ея сущности мы излагаемъ по сочиненію *О. Пфлейдерера* Religionsphilosopie", Erster Band, Berlin, 1883; стр. 132—144 и сочиненію *Г. Э. Шварца* „Lessing als Theologe dargestellt, Halle, 1854.

совершенно не имѣетъ религіознаго значенія (напр., родословіе потомковъ Исава, или милоть Павла въ Троадѣ и т. п.); иное—сомнительнаго религіознаго достоинства, каковы—нѣкоторые ветхозавѣтные примѣры добродѣтели; иное, имѣющее существенное религіозное значеніе, не во всѣхъ частяхъ библіи изложено съ полною ясностію и опредѣленностію. какъ, напр., въ ветхомъ завѣтѣ нѣтъ ученія о безсмертіи и полнаго понятія о единствѣ Божіемъ. Да и можетъ ли вообще, спрашиваетъ Лессингъ, истина религіи зависѣть отъ историческихъ преданій, которыя могутъ быть предметомъ критики? Историческія доказательства, содержащіяся въ библейскихъ чудесахъ и исполнившихся пророчествахъ, всегда основываются на достовѣрности внѣшнихъ свидѣтельствъ; но какъ бы велика ни была эта достовѣрность, она никогда не можетъ представить большаго, чѣмъ простая вѣроятность, никогда не можетъ доставить той увѣренности, которая необходима для религіознаго убѣжденія, приводящаго насъ къ блаженству. А чудеса прошедшаго времени, которыхъ мы сами непосредственно не наблюдали и не могли наблюдать, которыя для насъ суть не болѣе какъ повѣствованія о чудесахъ и потому должны были бы подлежать изслѣдованію по общимъ правиламъ исторической критики,—какую силу доказательства они могутъ имѣть для насъ? Допустимъ, что мы повѣрили бы ихъ *исторической* истинности; что̀ изъ этого слѣдовало бы для нашей *религіозной* вѣры? „Что значитъ—вѣровать исторической истинѣ? Не что иное, какъ цѣнить ее, ничего не возражать противъ нея, одобрять, когда кто либо другой создаетъ на ней какое-либо историческое положеніе! Если я (допустимъ случай, что я) исторически ничего не имѣю возразить противъ, того, что Іисусъ воскресилъ какого либо мертвеца; долженъ ли я поэтому считать истиннымъ также и то, что Богъ имѣетъ Сына, Который одинаковаго существа съ Нимъ? Съ тою историческою истиною перескочить въ совершенно иной классъ истины и требовать отъ меня, чтобы я по ней преобразовалъ всѣ мои метафизическія и моральныя понятія; ждать отъ меня, поелику я не могу противопоставить воскресенію Христа никакого достовѣрнаго свидѣтельства,—что я

измѣню поэтому всѣ свои основныя идеи о существѣ Божіемъ: если это—не μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, то я не знаю, что въ такомъ случаѣ Аристотель разумѣлъ подъ этимъ выраженіемъ". Если говорятъ: но Христосъ Самъ вѣдь сказалъ, что Онъ—Сынъ Божій,—то слѣдуетъ отвѣтить: что Онъ это сказалъ,—это исторически несомнѣнно (и—мы могли бы прибавить, въ какомъ смыслѣ Онъ разумѣлъ это,—это во всякомъ случаѣ исторически—проблематично); но „это говорятъ богодухновенные писатели";—и опять только исторически можно знать, были ли эти писатели богодухновенными и непогрѣшимыми. „Это—отвратительная широкая яма, чрезъ которую я не могу пройти, сколько разъ и какъ усиленно я ни дѣлалъ прыжка". Такимъ образомъ Лессингъ постоянно и со всѣхъ сторонъ вновь видитъ себя вынужденнымъ дѣлать заключеніе: „случайныя историческія истины никогда не могутъ стать доказательствомъ необходимыхъ истинъ разума". Послѣднія могутъ быть познаны только изъ себя самихъ, изъ собственнаго духа, мыслящаго ли то или же только чувствующаго *самосознанія*, но никогда—изъ внѣшнихъ фактовъ, которые когда либо могутъ случаться тамъ или здѣсь. Фактически даже ни богословъ, ни простой христіанинъ не черпаютъ своей душеспасительной вѣры изъ писанія, но какъ историческое христіанство, такъ и каждый отдѣльный христіанинъ всегда находятъ въ себѣ вѣру прежде, чѣмъ ищутъ ее въ писаніи. Поэтому вѣра ни прежде, ни теперь не имѣетъ основанія своей несомнѣнности въ буквахъ библіи, но она заключается гораздо глубже: она коренится въ собственномъ внутреннемъ существѣ человѣческаго духа, въ душеспасительномъ *чувствѣ сердца*, которое въ себѣ самомъ носитъ ея истину, независимо отъ всѣхъ доказательствъ и возраженій разсудка, которыя могутъ вращаться только вокругъ внѣшнихъ историческихъ данныхъ.

Въ сочиненіи о „воспитаніи рода человѣческаго" Лессингъ исходитъ отъ обыкновеннаго понятія объ откровеніи какъ о внѣшнемъ сообщеніи новыхъ и высшихъ свѣдѣній человѣческому духу; но поелику онъ показываетъ затѣмъ, какъ это сообщеніе по способу всякаго воспитанія примыкало къ развивающейся

способности человѣческаго духа и такимъ образомъ постепенно восходило отъ элементарнаго и еще несовершеннаго къ высшей и болѣе чистой истинѣ; это воспитательное откровеніе незамѣтно превратилось для него въ философскую мысль о естественномъ развитіи религіозной способности человѣчества, которая только въ субъективномъ сознаніи людей *является* подъ формою внѣшнимъ образомъ сообщаемаго откровенія. Положительныя религіи для Лессинга суть не что иное, какъ необходимыя ступени развитія человѣческаго разсудка или естественной религіи; слѣдовательно, ни одна изъ нихъ не можетъ имѣть значенія непосредственнаго откровенія въ „церковномъ“ смыслѣ, такъ какъ въ каждой къ ея истинѣ примѣшивается и какая либо погрѣшность.

Ступени, по которымъ проходитъ воспитывающее откровеніе, по Лессингу, суть слѣдующія. Поелику первые люди не могли долго сохранять во всей чистотѣ понятія о единомъ Богѣ, которое могло быть дано имъ отъ начала, напротивъ разумъ, предоставленный самому себѣ, Непостижимаго разложилъ на многихъ постижимыхъ: то естественно произошло многобожіе и идолопоклонство. Чтобы при этомъ заблужденіи дать лучшее направленіе человѣческому разуму чрезъ новый толчекъ, Богъ избралъ Себѣ для особеннаго воспитанія отдѣльный народъ израильскій, самый необузданный и грубѣйшій, чтобы начать воспитаніе его съ первой ступени. Этотъ народъ Онъ постепенно пріучалъ къ понятію о единомъ Богѣ, хотя, конечно, еще только въ относительномъ смыслѣ, несравненно низшемъ истиннаго трансцентендальнаго понятія о Единомъ. Равнымъ образомъ Онъ указалъ ему какъ на мотивы его морали только на земныя обѣтованія и угрозы, потому что онъ былъ способенъ къ усвоенію только таковыхъ, но еще не могъ усвоить понятія о загробномъ мздовоздаяніи. Вслѣдствіе этого воспитываемый такимъ образомъ народъ, при своемъ столкновеніи съ другими народами, развивавшимися лишь при свѣтѣ своего собственнаго разума, конечно, еще не могъ выказать своего особеннаго превосходства предъ ними; отъ персовъ онъ долженъ былъ позаимствовать понятіе о безконечномъ міровомъ Богѣ, который не былъ высочайшимъ только между національ-

ными богами, а отъ грековъ и персовъ—ученіе о безсмертіи души. Такимъ образомъ, если откровеніе руководило разумомъ (Израиля), то разумъ (языческихъ народовъ) освѣщалъ откровеніе (Израиля); такое взаимное вліяніе не было неприлично Виновнику и откровенія, и разума; безъ него напротивъ должны бы быть излишними или откровеніе или разумъ. Религія откровенія поэтому относится къ естественной религіи, только какъ инородная, но ни въ какомъ случаѣ не специфически высшая форма развитія естественной способности религіознаго духа. Когда же наступило время, что питомецъ откровенія сталъ способенъ воспринять и нуждался въ болѣе благородныхъ, болѣе достойныхъ побужденіяхъ для своего нравственнаго поведенія, явился лучшій педагогъ въ лицѣ Христа, Который былъ первымъ достовѣрнымъ практическимъ учителемъ безсмертія. Новозавѣтныя писанія, составленныя Его учениками, стали теперь „второю лучшею элементарною книгою для человѣческаго рода“, которая въ теченіе вѣковъ занимала и болѣе всѣхъ другихъ книгъ просвѣщала человѣческій разсудокъ, „хотя это должно было происходить только благодаря тому свѣту, который былъ вносимъ самымъ разсудкомъ человѣческимъ“. И какъ мальчикъ свой элементарный учебникъ, такъ каждый народъ эту воспитательную книгу человѣчества долгое время долженъ былъ признавать за *non plus ultra* всѣхъ своихъ познаній. Здѣсь Лессингъ пользуется случаемъ, чтобы обличить тѣхъ изъ современныхъ ему либераловъ, которые считали устарѣлыми и безполезными евангельскія истины. Самъ же онъ напротивъ старается уяснить своимъ читателямъ смыслъ самыхъ сокровенныхъ и непостижимыхъ догматовъ новозавѣтнаго откровенія, каково христіанское ученіе о Тріединомъ Богѣ, наслѣдственномъ грѣхѣ и искупленіи. Ученіе о Троичности Лицъ въ Богѣ Лессингъ изъясняетъ такимъ образомъ. Невозможно, чтобы Богъ былъ единымъ въ разсудкѣ, въ которомъ конечныя вещи суть одно. Прежде всего Богъ долженъ имѣть адекватный образъ или представленіе о Себѣ Самомъ; а въ такомъ представленіи абсолютно должно содержаться все принадлежащее Богу, между прочимъ,—необходимая реальность Его. Слѣдовательно, образъ или представленіе Бога об-

ладаетъ такою же дѣйствительностію, какою обладаетъ и Самъ Богъ, т. е., Божеское существо удвояется. Но для соединенія ихъ необходимъ третій моментъ, вполнѣ равный двумъ первымъ. Сущность ученія о первородномъ грѣхѣ, по изъясненію Лессинга, состоитъ въ томъ, что на первой и низшей ступени своей человѣчности человѣкъ не бываетъ такимъ полновластнымъ господиномъ надъ своимъ поведеніемъ, чтобы онъ свободно могъ поступать по требованію одного нравственнаго закона. Тѣмъ не менѣе не смотря на эту природную или первоначальную неспособность человѣка, Богъ все-таки рѣшилъ дать ему нравственные законы и простить всѣ нарушенія ихъ ради Сына Своего, т. е., въ виду самостоятельной совокупности всѣхъ Своихъ совершенствъ, относительно которой и въ которой исчезаетъ всякое несовершенство отдѣльнаго лица; Онъ предпочелъ сдѣлать это, нежели не давать человѣку нравственныхъ законовъ и лишить его всякаго нравственнаго блаженства, которое было бы невозможнымъ безъ этихъ законовъ. Въ этомъ, по мнѣнію Лессинга, состоитъ будто бы сущность христіанскаго ученія объ искупленіи грѣховнаго человѣчества. Впрочемъ, Лессингъ высоко цѣнитъ христіанство лишь настолько, насколько оно удовлетворяетъ „чувству сердца“ или требованіямъ человѣческаго разума, а не насколько оно есть явленіе историческое съ ученіемъ, выраженнымъ въ формѣ положительной религіи. Въ этомъ смыслѣ Лессинга даже мало интересуетъ вопросъ: кто былъ Христосъ и каково было, собственно, Его ученіе? На христіанство онъ также не смотритъ, какъ на абсолютную религію. Онъ думаетъ, что еще наступитъ лучшее время — „время новаго и уже вѣчнаго Евангелія“, когда откровенныя истины вполнѣ превратятся въ вѣчныя истины разума. Для такого ожиданія духовнаго „золотого вѣка“ Лессингъ усматриваетъ основаніе въ томъ, что теперь еще не вполнѣ христіанскія истины соотвѣтствуютъ истинамъ разума. Въ этомъ отношеніи иногда будто бы еврейство и магометанство по своему воспитательному вліянію на человѣка получаютъ преимущество предъ неудовлетворительною формою христіанства, какъ это было, напр., въ вѣкъ крестовыхъ походовъ. Такую мысль Лессингъ наглядно проводитъ въ своемъ

„Наѳанѣ Мудромъ“. Въ этой драмѣ Лессингъ, какъ онъ сознается и самъ, рѣшился представить доказательство того, что съ давнихъ временъ въ каждомъ народѣ есть люди, которые, хотя и были чужды откровенной религіи, тѣмъ не менѣе оставались добрыми людьми; имъ онъ противупоставляетъ „нетерпимую христіанскую чернь“. Представителями первыхъ и носителями свободной гуманности у Лессинга является магометанскій султанъ Саладинъ и въ особенности—еврей Наѳанъ. Отталкивающій типъ представляютъ христіане и въ особенности патріархъ. Господствующую во всей этой драмѣ идею высказываетъ усыновленная дочь Наѳана, Реха, словами: „гораздо легче благочестиво хаяжить, чѣмъ добродѣтельно поступать“. Тенденціозность фабулы бросается въ глаза каждому безпристрастному читателю. Впрочемъ, Лессингъ оправдываетъ себя такимъ образомъ. „Если скажутъ, что я поступилъ вопреки поэтической благопристойности, желая найти такого рода (т. е. гуманныхъ) людей между евреями и магометанами, то я напомню, что тогда евреи и магометане были единственными учеными; что вредъ, который приносятъ откровенныя религіи человѣческому роду, никогда не могъ для разумнаго человѣка быть болѣе поразительнымъ, какъ во времена крестовыхъ походовъ, и что у историковъ нѣтъ недостатка въ указаніяхъ, что такой разумный человѣкъ нашелся въ лицѣ султана“. Въ этой драмѣ Лессингъ никогда не разстается съ своимъ завѣтнымъ убѣжденіемъ, что истинное или идеальное христіанство тожественно вообще съ гуманностію. Гуманный человѣкъ есть истинный христіанинъ, къ какой бы онъ религіи ни принадлежалъ. Въ этомъ смыслѣ нужно понимать у него и обращеніе къ гуманному *еврею* Наѳану: „Наѳанъ, Наѳанъ,—вы—христіанинъ! Ее—ей, лучшаго христіанина не было никогда!“ Вѣра и ея догматы не имѣютъ никакого значенія; вся сущность религіи—въ чувствѣ сердца и въ нравственныхъ поступкахъ человѣка!

Небольшое разсужденіе Лессинга „Religion Christi und christliche Religion“ (Религія Христа и христіанская религія) ясно свидѣтельствуетъ, что Лессингъ еще не былъ вполнѣ свободенъ отъ вліянія грубаго раціонализма его времени. Въ

немъ Лессингъ хочетъ провести рѣзкую границу между тѣмъ, что́ онъ называетъ религіею Христа, и тѣмъ, что́ онъ называетъ христіанскою религіею. Подъ первою онъ разумѣетъ все то, что въ каноническихъ евангеліяхъ говорится о Христѣ, какъ о простомъ человѣкѣ; христіанская религія напротивъ приписываетъ Ему нѣчто большее, чѣмъ приличествующее человѣку и обращаетъ Его въ предметъ почитанія. Религія Христа, по мнѣнію Лессинга, изложена въ евангеліяхъ яснѣйшимъ образомъ, христіанская религія—двусмысленно и сбивчиво. Какимъ же образомъ случилось и какимъ образомъ могло случиться, что изъ религіи Христа развилась христіанская религія или—что то же—вѣра во Христа? На этотъ вопросъ у Лессинга отвѣта нѣтъ; чтобы отвѣтить на него въ духѣ нѣмецкаго раціонализма,—для этого нужно было родиться Штраусу.

Итакъ, по ученію Лессинга, въ эпоху недостаточнаго развитія разума человѣческаго Самъ Богъ чрезъ Свое откровеніе руководилъ или воспитывалъ человѣческій родъ. Но какъ всякое воспитаніе вообще, такъ и это Божественное воспитаніе человѣчества должно имѣть свою цѣль. Въ чемъ же она состоитъ? Она состоитъ въ томъ, чтобы подготовить человѣчество къ наступленію времени вѣчнаго, новаго евангелія, на каковое время съ достаточною ясностію указываютъ уже и самыя новозавѣтныя писанія. Для этого, прежде всего, люди должны научиться дѣлать добро только потому, что оно добро, а не потому, что за это назначаются произвольныя награды; что̀ казалось вначалѣ откровенною, отвнѣ данною истиною, то должно стать истиною разума, пріобрѣтенною при помощи собственнаго размышленія,—что̀ было положительнымъ закономъ съ внѣшними мотивами, то должно явиться чистою любовію къ добру ради добра; духъ, чуждый вначалѣ самому себѣ, который, какъ таковой, воспринималъ, какъ думали, истинное и доброе отвнѣ только чрезъ положительное сообщеніе, долженъ возвратиться къ самому себѣ, свергнуть съ себя внѣшнее, чужое иго и въ своемъ внутреннемъ существѣ найти для себя неизсякаемый источникъ жизни и самоудовлетворенія, не нуждаясь болѣе ни въ чьемъ руководительствѣ. Церковная

вѣра, какъ и всѣ такъ называемыя положительныя религіи должны сохранять свое значеніе, но только потому, что толпа еще не способна воспринимать безъ нихъ чистую нравственную истину; впрочемъ, то, что въ нихъ противорѣчитъ нашему непосредственному чувству истины, должно быть отвергаемо всегда, какъ неистинное.

Таково ученіе Лессинга о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Въ немъ, какъ видитъ читатель, можно найти много пунктовъ соприкосновенія съ различными философскими міровоззрѣніями и гипотезами. Объ отношеніи Лессинга къ Спинозѣ мы уже говорили. Въ свое время мы указывали и на зависимость нѣкоторыхъ изъ его взглядовъ отъ ученія представителей „вульгарнаго раціонализма“ и нѣмецкаго просвѣщенія“. Мнѣніе Лессинга о томъ, что первымъ людямъ дано было отъ Бога откровеніе, котораго они (за исключеніемъ Израиля) не могли сохранить во всей его чистотѣ и впали въ идолопоклонство и многобожіе,—напоминаетъ намъ такъ называемую супранатуралистическую гипотезу о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ и т. д. Тѣмъ не менѣе Лессингъ, безъ сомнѣнія, имѣлъ большое вліяніе на характеръ воззрѣній послѣдующихъ мыслителей. Такъ, его ученіе о томъ, что сущность религіи нужно полагать въ „чувствѣ сердца“, впослѣдствіи несравненно съ большею опредѣленностію, чѣмъ у него, было раскрыто Шлейермахеромъ, Якоби, Шиллеромъ, Гёте и др. Его взглядъ на положительныя религіи, какъ на ступени развитія человѣческаго разсудка, мы встрѣтимъ впослѣдствіи у Гегеля и гегельянцевъ, у Огюста Конта и позитивистовъ. Но наибольшее вліяніе Лессингъ имѣлъ на знаменитаго германскаго мыслителя Канта. Отмѣченное нами у Лессинга отрицаніе значенія такъ называемыхъ положительныхъ религій, указаніе на нравственность, какъ на сущность религіи, признаніе важнаго значенія за откровенною религіею лишь на первыхъ ступеняхъ развитія нравственнаго самосознанія въ человѣчествѣ, ученіе объ автономной нравственности, ограниченіе содержанія религіи только двумя догматами—бытіемъ Божіимъ и безсмертіемъ человѣческой души, наконецъ, характеристиче-

ское объясненіе христіанскаго ученія объ искупленіи,—все это повторяется, какъ увидимъ ниже, и въ сочиненіяхъ Канта. Поэтому, не подвергая особому разбору изложеннаго нами ученія Лессинга о сущности и происхожденіи религіи, мы перейдемъ прямо къ изученію того, что́ было высказано по этому предмету Кантомъ, чтобы совмѣстно съ нимъ подвергнуть критической оцѣнкѣ и воззрѣнія Лессинга.

У Канта, впрочемъ, мы напрасно стали бы искать точнаго разрѣшенія вопроса о *происхожденіи* религіи въ родѣ человѣческомъ. Правда, въ сочиненіи Канта „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ [1]) мы встрѣчаемъ такія выраженія: „*мы сами создаемъ себѣ Бога*“, „каждый человѣкъ *создаетъ себѣ Бога*“, „по моральнымъ понятіямъ я самъ долженъ создать Бога, чтобы почитать въ немъ того, *который создалъ его*“ и т. д. Но какой смыслъ заключаютъ въ себѣ эти фразы? Конечно, ихъ можно понимать и въ томъ смыслѣ, въ какомъ разрѣшали вопросъ о происхожденіи религіи раньше Канта—Спиноза, а позже Канта—Фейербахъ и матеріалисты. Но съ другой стороны ихъ можно понимать и въ смыслѣ указанія на разнообразіе человѣческихъ *представленій* о Богѣ, на неизбѣжность антропоморфизма въ религіозныхъ ученіяхъ, на то, что каждый человѣкъ по своему, согласно своему умственному развитію и своимъ моральнымъ понятіямъ, представляетъ себѣ Бога. Послѣднее пониманіе, кажется, наиболѣе вѣрно и его, повидимому, имѣлъ, въ виду Кантъ, говоря, что „каждый создаетъ себѣ Бога *по моральнымъ понятіямъ*“. Недоразумѣніе стало возможнымъ, быть можетъ, лишь вслѣдствіе неточности выраженій; если бы Кантъ сказалъ прямо: мы создаемъ себѣ *представленіе* о Богѣ“, то, конечно, смыслъ этого выраженія былъ бы ясенъ для каждаго. Впрочемъ, мы не думаемъ принимать на себя обязанность во что бы то ни стало защищать Канта отъ обвиненія въ атеизмѣ или, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ недостаткахъ, которые присущи религіозному раціонализму. Кантъ не только высказывалъ открыто свои симпатіи къ раціоналистическому воззрѣнію,

[1]) 2-te Aufl., Königsberg, 1794 стр. 257.

но и самъ былъ раціоналистомъ, хотя и въ лучшемъ смыслѣ этого слова въ сравненіи съ предшествовавшими ему раціоналистами. Разрушивъ метафизику прежнихъ мыслителей и показавъ со всею ясностію всю непригодность ея метода, Кантъ поколебалъ и раціональное значеніе высшихъ религіозныхъ истинъ, каковы: бытіе Божіе и безсмертіе человѣческой души. Кто соглашался съ его знаменитою критикою доказательствъ бытія Божія, для того, конечно, было чрезвычайно трудно рѣшать вопросъ: соотвѣтствуетъ ли нашей идеѣ о Богѣ предметъ въ дѣйствительности или нѣтъ. Кантъ объявилъ, что для насъ навсегда должна остаться непостижимою самая сущность вещей или вещь сама въ себѣ—Ding an sich, и что хотя всѣ наши познанія происходятъ изъ двухъ факторовъ—внутренняго и внѣшняго, но матеріалъ для нашего мышленія мы получаемъ только изъ внѣшняго опыта, т. е., изъ міра явленій въ формѣ пространства и времени. Что́ не можетъ быть нами представляемо въ этихъ формахъ, то́ не можетъ быть и предметомъ нашего познанія. Какое же значеніе послѣ этого имѣетъ наша идея о Богѣ? На этотъ вопросъ Кантъ даетъ отвѣтъ въ своей Трансцендентальной Діалектикѣ (кн. 2. Прибавленіе. О регулятивномъ дѣйствіи идей чистаго разума). „Я утверждаю, говоритъ онъ, что трансцендентальныя идеи никогда не имѣютъ конститутивнаго значенія, такъ чтобы посредствомъ ихъ могли быть даны понятія извѣстныхъ предметовъ; а когда ихъ принимаютъ въ этомъ конститутивномъ значеніи, то понятія будутъ только умопредставляемыми (діалектическими). Напротивъ они имѣютъ преимущественное и необходимое регулятивное значеніе, т. е., направляютъ разумъ къ извѣстной цѣли, въ виду которой его дѣятельность стремится къ одному пункту, который, впрочемъ, есть только идея (focus imaginarius), т. е., такой пунктъ, изъ котораго хотя и не проистекаютъ дѣйствительныя понятія разума, такъ какъ онъ полагается внѣ предѣловъ возможнаго опыта, но который тѣмъ не менѣе служитъ къ тому, чтобы доставить имъ величайшее единство съ наибольшею широтою. Хотя отъ этого проистекаетъ обманъ, какъ еслибы прямолинейное направленіе отдѣлялось отъ самаго предмета, находящагося внѣ об-

ласти возможнаго эмпирическаго познанія (подобно тому, какъ въ зеркалѣ предметъ представляется позади стекла); но этотъ обманъ (который, конечно, можно сдѣлать безвреднымъ) *неизбѣжно* необходимъ, когда кромѣ предметовъ, находящихся предъ нашими глазами, мы желаемъ видѣть еще и тѣ, которые удалены отъ насъ или, такъ сказать, находятся у насъ за спиною, т. е., когда, по своимъ видамъ, мы простираемъ свой умъ далѣе всякаго даннаго опыта (частей всякаго возможнаго опыта), слѣдовательно, направляемъ его къ самому возможнѣйшему и крайнему предѣлу". Но если идея о Богѣ возникаетъ въ нашемъ сознаніи только какъ субъективное побужденіе нашего разума къ безконечному, если она имѣетъ не конститутивное, а только регулятивное значеніе, дабы нашъ разумъ не могъ останавливаться на условномъ и конечномъ, а стремился бы къ единству, къ безконечному и безусловному, что̀ однако же должно быть признано только обманомъ и мечтою, не имѣющею никакого права претендовать на объективную реальность,—то трудно думать, чтобы, при такомъ пониманіи идеи о Богѣ, Кантъ былъ убѣжденъ въ бытіи личнаго живаго Бога и не въ атеистическомъ смыслѣ высказалъ свое приведенное выше положеніе: „мы сами создаемъ себѣ Бога" или: „каждый человѣкъ создаетъ себѣ Бога". Правда, отвергнувъ научное значеніе общепринятыхъ доказательствъ бытія Божія,—онтологическаго, космологическаго и даже телеологическаго,—Кантъ не объявилъ себя прямо атеистомъ, ибо онъ призналъ несостоятельность не *вѣры* въ бытіе Божіе, а лишь философскихъ построеній приведенныхъ доказательствъ бытія Божія; самое бытіе Божіе, какъ предметъ трансцендентальной области, для него осталось только непостижимымъ. Тѣмъ не менѣе Кантъ не остановился и на религіозномъ скептицизмѣ. Какъ извѣстно, онъ предложилъ даже свое собственное доказательство истины бытія Божія, основывающееся на нравственномъ сознаніи человѣка, по которому, нашему поведенію должно соотвѣтствовать счастіе, какъ высочайшее благо, отъ насъ однако не зависящее. Но къ чему ведетъ насъ и это доказательство, которому Кантъ приписывалъ исключительное значеніе? Оно

заключаетъ въ себѣ лишь требованіе разума признать бытіе живого личнаго Бога, какъ существа всесовершеннаго, т. е., всеблагого, всемогущаго, всевѣдущаго, вѣчнаго, неизмѣняемаго и т. д. Но существуетъ ли Богъ въ дѣйствительности, какъ того требуетъ разумъ по этому доказательству,—на этотъ вопросъ нельзя отвѣтить положительно съ точки зрѣнія самаго Канта.

Но если въ сочиненіяхъ Канта мы не находимъ опредѣленной гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ и даже не имѣемъ основанія съ увѣренностію предполагать, какъ этотъ мыслитель долженъ бы былъ отвѣтить на вопросъ о происхожденіи религіи; то вопросъ *о сущности* религіи онъ раскрываетъ со всею полнотою и обстоятельностію, посвящая ему даже отдѣльный томъ въ своихъ сочиненіяхъ.

Характеристическую особенность въ ученіи Канта о сущности религіи составляетъ то, что, по его взгляду, религія отожествляется съ нравственностію или моралью. „Религія (субъективно понимаемая), говоритъ Кантъ [1]), есть познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей, какъ божественныхъ заповѣдей". „Естественная религія, какъ мораль (въ отношеніи къ свободѣ субъекта), связанная съ понятіемъ того, что̀ можетъ доставить эффектъ ея послѣдней цѣли (понятію о Богѣ, какъ моральномъ виновникѣ міра) и относящаяся къ бытію человѣка, соотвѣтствующему всей этой цѣли (къ безсмертію), есть чистое понятіе практическаго разума, которое, несмотря на свою безконечную плодотворность, однако же только такъ мало предполагаетъ теоретическую способность разума, что каждаго человѣка въ достаточной мѣрѣ можно убѣдить въ ней практически и каждому можно внушить ея дѣйствіе какъ обязанность" [2]). Истинная единая религія ничего не содержитъ кромѣ законовъ, т. е., такихъ практическихъ принциповъ, безусловную необходимость которыхъ мы можемъ сознавать, которые, слѣдовательно, мы признаемъ откровенными чрезъ чистый разумъ (не эмпирически") [3]).

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2-e Aufl. 1794. Стр. 229.

[2]) Стр. 236. [3]) Стр. 255.

Та религія, въ которой я напередъ долженъ знать, говоритъ Кантъ [1]), что нѣчто есть божественная заповѣдь, чтобы признать это своею обязанностію, есть религія *откровенная* (или нуждающаяся въ откровеніи); напротивъ та религія, въ которой я напередъ долженъ знать, что нѣчто есть обязанность, прежде чѣмъ я могу признать это божественною заповѣдію, есть религія естественная. Тотъ, кто считаетъ только естественную религію морально—необходимою, т. е., обязанностію, можетъ быть названъ раціоналистомъ (въ дѣлахъ вѣры). Но если онъ отрицаетъ дѣйствительность всякаго сверхъестественнаго божественнаго откровенія, то онъ называется натуралистомъ; если же онъ хотя и допускаетъ его, но утверждаетъ, что познавать его и признавать дѣйствительнымъ для религіи необходимо не требуется, то онъ могъ бы быть названъ чистымъ раціоналистомъ; а если вѣру въ него онъ считаетъ для всеобщей религіи, необходимою, то онъ могъ бы быть названъ чистымъ супранатуралистомъ въ дѣлахъ вѣры".

„Раціоналистъ, въ силу этого своего названія (титула),—говоритъ Кантъ [2]),—уже само собою долженъ держаться въ предѣлахъ человѣческаго разумѣнія. Поэтому онъ никогда, какъ натуралистъ, не будетъ отрицать, не будетъ оспаривать ни внутренней возможности откровенія вообще, ни необходимости откровенія, какъ божественнаго средства для введенія и распространенія истинной религіи; ибо относительно этого ни одинъ человѣкъ не можетъ представить какого либо опредѣленного рѣшенія при посредствѣ одного разума. Слѣдовательно, споръ можетъ касаться только взаимныхъ притязаній чистаго раціоналиста и супрунатуралиста въ дѣлахъ вѣры, или того, что тотъ или другой признаетъ для единой истинной религіи необходимымъ и достаточнымъ, или только случайнымъ въ ней".

„Когда религію раздѣляютъ не по первому ея источнику и ея внутренней возможности (когда она раздѣляется на естественную и откровенную), а только по ея качеству, которое дѣлаетъ ее способною для внѣшняго сообщенія, то она можетъ быть, говоритъ Кантъ [3]), двоякаго рода: или естествен-

[1]) Стр. 230 и слѣд. [2]) Стр. 232 и слѣд. [3]) Стр. 232.

ная, въ которой (если она уже существуетъ) каждый можетъ быть убѣжденъ посредствомъ своего разума, или научная религія, въ которой можно убѣдить другихъ только посредствомъ учености (которою и чрезъ которую они могутъ руководствоваться). Это различіе, замѣчаетъ Кантъ, очень важно, ибо отъ одного только происхожденія религіи ничего нельзя заключать къ ея пригодности или негодности быть всеобщею человѣческою религіею, а отъ ея качества быть вообще сообщаемою или нѣтъ; но первое свойство составляетъ существенный характеръ той религіи, которая должна соединять каждаго человѣка".

„И такъ, говоритъ Кантъ, религія можетъ быть естественною, хотя бы она была и откровенною, когда она такова, что къ ней сами собою могли бы и должны бы придти люди чрезъ простое употребленіе своего разума, хотя бы они пришли къ ней и не такъ скоро, и не въ такомъ большомъ количествѣ, какъ слѣдовало бы; откровеніе могло быть дано въ извѣстное время и въ извѣстномъ мѣстѣ и могло быть всегда весьма пригоднымъ для человѣческаго рода, и когда такая религія стала существовать и публично исповѣдываться, то и впослѣдствіи каждый можетъ убѣдиться въ ея истинѣ чрезъ самаго себя и свой собственный разумъ. Въ этомъ случаѣ религія есть объективно естественная, хотя субъективно она—откровенная,—почему ей собственно и приличествуетъ только первое названіе. Мало по малу впослѣдствіи могло совершенно прійти въ забвеніе то обстоятельство, что такое сверхъестественное откровеніе когда либо было дано, а между тѣмъ эта религія ничего не теряетъ ни въ своей пригодности, ни въ своей истинности, ни въ своемъ вліяніи на души. Въ иномъ положеніи находится та религія, которая по своему внутреннему свойству должна быть признаваема только откровенною. Если бы она не содержалась въ несомнѣнномъ преданіи или въ священныхъ книгахъ, какъ документахъ, то она исчезла бы изъ міра, и должна была бы или время отъ времени повторяться или должно было бы въ каждомъ человѣкѣ внутренно происходить постоянно продолжающееся сверхъестественное откровеніе, безъ котораго не могло бы быть распространенія и насажденія такой вѣры".

„Во всякомъ случаѣ, говоритъ Кантъ, каждая, даже и откровенная религія по крайней мѣрѣ отчасти должна содержать въ себѣ извѣстные принципы религіи естественной. Ибо откровеніе можетъ быть мысленно прибавленнымъ къ понятію религіи только чрезъ разумъ, потому что самое это понятіе, выводимое изъ подчиненія волѣ моральнаго Законодателя, есть чистое понятіе разума. Такимъ образомъ, заключаетъ Кантъ [1]), даже откровенную религію мы будемъ разсматривать съ одной стороны какъ естественную, а съ другой стороны какъ ученую, и различать, что̀ или какъ много ей принадлежитъ изъ одного или другого источника".

И Кантъ дѣйствительно, остался вѣренъ себѣ. Даже христіанскую религію онъ разсматриваетъ съ одной стороны какъ религію естественную, а съ другой какъ научную съ его точки зрѣнія. Вопросъ о достовѣрности евангельской исторіи и историческомъ значеніи самой личности Христа для него не представляетъ никакого интереса. Онъ цѣнитъ христіанство только какъ религію объективно естественную, ученіе которой съ одной стороны имѣетъ въ виду нравственное поведеніе человѣка, а съ другой вполнѣ согласно съ требованіями человѣческаго разума. Въ этомъ смыслѣ онъ готовъ назвать христіанскую религію даже божественною, субъективно откровенною. Учредитель христіанства,—кто бы Онъ ни былъ, для Канта тѣмъ великъ, что Онъ проповѣдывалъ мораль чистую, автономную, и чрезъ это далъ религію, которая написана въ сердцахъ всѣхъ людей. Для доказательства этого достоинства Его, каково божественное посольство, мы хотимъ привести, говоритъ Кантъ [2]), нѣкоторыя изъ Его ученій, которыя, конечно, не могутъ быть иными, какъ чистыми ученіями разума; ибо они суть единственно тѣ, которыя доказываютъ сами себя и на которыхъ такимъ образомъ преимущественно должно основываться доказательство другихъ".

„Прежде всего, говоритъ Кантъ, Онъ (Основатель христіанства) хочетъ, чтобы человѣкъ сталъ угождать Богу не со-

[1]) Стр. 234.

[2]) Стр. 239.

блюденіемъ внѣшнихъ гражданскихъ или статутарныхъ церковныхъ обязанностей, но только чистымъ моральнымъ настроеніемъ сердца (Матѳ. V, 20—47); что грѣхъ въ мысляхъ предъ Богомъ цѣнится наравнѣ съ дѣломъ (ст. 28) и, что святость есть вообще та цѣль, къ которой онъ (человѣкъ) долженъ стремиться (ст. 48); что напр. ненавидѣть въ сердцѣ—то же, что и убить (ст. 22); что причиненная ближнему несправедливость можетъ быть заглажена только чрезъ удовлетвореніе ему самому, а не чрезъ богослужебныя дѣйствія (ст. 24) и въ дѣлѣ удостовѣренія принудительное средство, клятва, причиняетъ только вредъ уваженію истины (ст. 37—37),—что хотя и естественная, но злая склонность человѣческаго сердца должна быть совершенно преобразована; сладкое чувство лести должно перейти въ терпѣніе (ст. 39, 40), а ненависть къ своимъ врагамъ—въ благотворительность (ст. 44); іудейскій законъ долженъ быть исполняемъ, но истолковательницею его должна быть не книжная ученость, а чистая религія разума, ибо, принимаемый по буквѣ, онъ искажается. Достойны осужденія тѣ люди, которые допускаютъ искаженное толкованіе закона, чтобы отклонить отъ себя свою истинно моральную обязанность и вмѣсто нея считать себя невинными вслѣдствіе исполненія церковной обязанности (VII, 13). Узкія врата и узкій путь, ведущій въ жизнь, есть путь добраго поведенія въ жизни; широкія врата и широкій путь, которымъ идутъ многіе, есть церковь. Относительно чистыхъ настроеній Онъ (т. е. Основатель христіанства) требуетъ также, что они должны быть доказываемы въ *дѣлахъ* (ст. 16) и въ противоположность этому отказываетъ въ коварной надеждѣ тѣмъ, которые недостатокъ добрыхъ дѣлъ думаютъ замѣнить призываніемъ и прославленіемъ Высочайшаго Законодателя въ лицѣ Его Посланника и лестію достигнуть благосклонности (ст. 21). Относительно этихъ дѣлъ Онъ хочетъ, чтобы они ради примѣра послѣдующимъ поколѣніямъ были совершаемы также и публично (V, 16) и при томъ съ радостнымъ настроеніемъ духа, а не какъ рабски вынужденныя дѣйствія (VI, 16) и чтобы такимъ образомъ изъ малаго начала сообщенія и распространенія такихъ настроеній, какъ изъ зерна на доброй

землѣ, или изъ закваски добра, религія чрезъ внутреннюю силу постепенно умножалась до царствія Божія (XIII, 31, 32, 33).—Наконецъ, Онъ соединяетъ всѣ обязанности 1) въ *общемъ правилѣ* (которое содержитъ въ себѣ какъ внутреннее, такъ и внѣшнее моральное отношеніе людей), именно: исполняй твою обязанность не по иному какому либо побужденію, какъ только изъ непосредственнаго уваженія къ ней. т. е. люби Бога (Законодателя всѣхъ обязанностей) больше всего, 2) *въ особенномъ правилѣ*, которое касается именно внѣшняго отношенія къ другимъ людямъ, какъ общей обязанности,—люби каждаго какъ себя самаго, т. е. споспѣшествуй ихъ благу по благоволенію, вытекающему изъ непосредственнаго, а не своекорыстнаго побужденія, каковыя заповѣди не суть просто законы добродѣтели, а предписанія святости, къ которой мы должны стремиться и по отношенію къ которой простое стремленіе называется *добродѣтелью*".

Блаженство, соотвѣтствующее нравственному поведенію человѣка, говоритъ Кантъ [1]), Основатель христіанства обѣщаетъ (V, 11, 12) въ будущемъ мірѣ, но смотря по различію настроеній при этомъ поведеніи, иное тѣмъ, которые выполняютъ свою обязанность ради *награды*, иное—лучшимъ людямъ, которые выполняютъ ее только ради ея самой. Впрочемъ, замѣчаетъ Кантъ [2]), когда Учитель евангелія говоритъ о награжденіи въ будущемъ мірѣ, то чрезъ это Онъ не хотѣлъ сдѣлать наградъ побужденіями къ дѣйствіямъ, а только (какъ душу возвышающее представленіе полноты божественной благости и мудрости въ судьбѣ человѣческаго рода) объектомъ чистѣйшаго почитанія и величайшаго моральнаго благоволенія для разума, обсуждающаго вообще назначеніе человѣка". Свое разсужденіе о христіанской религіи Кантъ заканчиваетъ [3]) такими словами: „вотъ та совершенная религія, которая можетъ быть предложена всѣмъ людямъ понятно и убѣдительно при посредствѣ ихъ собственнаго разума".

Къ сожалѣнію, таковою Кантъ находитъ христіанскую религію только тогда, когда разсматриваетъ ее какъ мораль. За-

[1]) Стр. 243.
[2]) Стр. 245.
[3]) Стр. 245.

тѣмъ, тамъ, гдѣ христіанское ученіе построяется на фактахъ, а не на простыхъ понятіяхъ разума, оно, по Канту [1]), уже и не должно называться христіанскою *религіею*, а только христіанскою *вѣрою*, которая была положена въ основаніе церкви, породившей „религіозное безуміе“ (der Religionswahn), ложное служеніе Богу (der Afterdienst Gottes) поповство (Pfaffenthum), идолопоклонство, вѣру статутовъ и т. д., и т. д. Вообще, какъ мы сказали уже, религія для Канта не имѣетъ никакого значенія внѣ нравственной области жизни и дѣятельности человѣка. „Все, что, кромѣ добраго поведенія въ жизни, человѣкъ думаетъ дѣлать еще, чтобы быть угоднымъ Богу, говоритъ Кантъ [2]), есть простой религіозный обманъ и искаженное служеніе Богу“. „Вѣровать въ откровеніе и исповѣдывать, что оно есть нѣчто такое, чрезъ что мы становимся угодными Богу, есть опасное религіозное заблужденіе“. „Убѣжденіе—отличать дѣйствія благодати отъ дѣйствій природы (добродѣтели), или стремленіе осуществлять въ себѣ первыя—есть пустая мечтательность, ибо мы не можемъ ни познать въ опытѣ сверхчувственный предметъ, ни еще менѣе имѣть вліяніе на него, чтобы привлечь его къ намъ... Желаніе воспринимать въ себя небесныя вліянія есть родъ безумія, въ которомъ хотя и можетъ быть методъ (потому что тѣ мнимыя внутреннія откровенія всегда должны примыкать къ моральнымъ, а слѣдовательно разумнымъ идеямъ), но который всегда однако же остается вреднымъ для религіи самообманомъ“ [3]). „Мечта чрезъ религіозныя дѣйствія культа совершить нѣчто для оправданія предъ Богомъ есть религіозное суевѣріе; точно также какъ мечта достигнуть этого чрезъ стремленіе къ мнимому общенію съ Богомъ есть религіозное ханжество“ [4]). „Суевѣрною мечтою является и то, когда хотятъ угодить Богу чрезъ дѣйствія, которыя можетъ совершать каждый человѣкъ, не будучи даже добрымъ человѣкомъ (напр. чрезъ исповѣданіе статутарныхъ догматовъ вѣры, чрезъ соблюденіе церковныхъ обычаевъ, дисциплины и т. п.). Онъ называется суевѣрнымъ потому, что онъ избираетъ простое есте-

[1]) Стр. 248.
[2]) Стр. 260—261.
[3]) Стр. 266—267.
[4]) Ibid.

ственное средство (не моральное), которое само по себѣ совершенно ничего не можетъ произвести для того, что не есть природа (т. е. для нравственно добраго)". Храмовое богослуженіе — это то же, что фетишизмъ и шаманство [1]). Расчитывать на сверхъестественную помощь — это безуміе, пустая мечта. Въ церкви погибаетъ свобода чадъ Божіихъ и на человѣка снова возлагается иго закона [2]). „Молитва есть суевѣрная иллюзія, ибо она есть только *объясненное желаніе* по отношенію къ существу, которое не нуждается ни въ какомъ объясненіи внутренняго настроенія желающаго" [3]). Вообще Кантъ знаетъ три вида *вѣры безумія* (Wahnglauben): 1) вѣра въ чудеса, 2) вѣра въ тайны и 3) вѣра въ средства благодати [4]).

Истинная нравственность, по ученію Канта, есть нравственность автономная, независимая, безусловная. „Мораль, говоритъ онъ, насколько она основывается на понятіи человѣка, какъ существа свободнаго, но чрезъ свой разумъ связывающаго самого себя съ безусловными законами, не нуждается ни въ идеѣ другого существа выше его (человѣка), чтобы онъ могъ познать свою обязанность, ни въ иномъ побужденіи, кромѣ самаго закона, чтобы соблюдать его. По крайней мѣрѣ, то уже его (человѣка) собственная вина, если въ немъ находится такая потребность, которой однако же нельзя ничѣмъ помочь, потому что то, что не проистекаетъ изъ него самаго и его свободы, не даетъ никакой замѣны за недостатокъ его моральности. Такимъ образомъ она (т. е. мораль) для себя самой не нуждается совсѣмъ въ религіи, но, въ силу чистаго практическаго разума, она сама себя удовлетворяетъ". Но если это такъ, то спрашивается: какимъ же образомъ Кантъ такъ высоко цѣнитъ въ религіи ученіе о нравственности? Какимъ образомъ самую религію онъ опредѣляетъ какъ „познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей"? Не противорѣчитъ ли въ этомъ случаѣ Кантъ самому себѣ, то поставляя мораль въ зависимость отъ религіи, то объявляя ее независимою и не нуждающеюся ни въ какой религіи? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, не нужно забывать, что Кантъ говоритъ не о томъ, каковою была и

[1]) Стр. 270. 273. 276.
[2]) Стр. 275.
[3]) Стр. 302.
[4]) Стр. 301—302.

какова мораль есть среди людей въ настоящее время, а о томъ, какою мораль *должна* быть среди людей. Кантъ вовсе не отвергаетъ, что нравственность, насколько знаетъ ее исторія рода человѣческаго, всегда была въ зависимости отъ религіи; но онъ утверждаетъ только, что такая обусловливаемая религіею нравственность не есть будто бы истинная нравственность. Мало того, Кантъ охотно допускаетъ даже, что подчиненіе нравственности религіозной вѣрѣ было даже не только явленіемъ естественнымъ, но и неизбѣжнымъ въ началѣ нравственнаго бытія человѣка. Мораль получаетъ свое содержаніе изъ присущаго человѣческой природѣ нравственнаго закона; истолкователемъ же требованій этого закона или—что то же—нравственныхъ обязанностей человѣка, которыя сами по себѣ суть чистыя понятія разума, является именно практическій разумъ. Но на дѣлѣ оказывается, что самъ по себѣ этотъ истолкователь недостаточенъ вначалѣ развитія нравственной жизни и дѣятельности человѣка. Человѣкъ есть не разумное только существо, но и чувственное. Его чувственность часто получаетъ перевѣсъ надъ разумомъ и тогда она отклоняетъ нравственную дѣятельность человѣка отъ ея прямого пути, предуказаннаго ей моральнымъ закономъ и одобреннаго разумомъ, до подчиненія чувственности. Кромѣ того, нельзя отрицать яснаго свидѣтельства ежедневнаго опыта, что человѣческой природѣ свойственна склонность къ уклоненію отъ требованій нравственнаго закона, т. е., склонность ко грѣху, радикальное зло. Кантъ указываетъ [1]) даже три вида такой склонности: 1) склонность къ злу, какъ слабость человѣческаго сердца въ слѣдованіи разъ принятымъ максимамъ вообще или *порочность* человѣческой природы (fragilitas); 2) склонность къ смѣшенію неморальныхъ побужденій съ моральными (даже когда это смѣшеніе дѣлается съ добрымъ намѣреніемъ и подъ видомъ максимъ добра), это—*нечистота* (impuritas, improbitas) человѣческаго сердца и 3) склонность къ принятію злыхъ максимъ, т. е., *злостность* (vitiositas, pravitas), *поврежденность* (corruptio) человѣче-

[1]) Стр. 21, 22.

скаго сердца или *развращенность* (perversitas) человѣческой природы.

Разумъ, на первыхъ ступеняхъ нравственнаго развитія человѣка безсильный для борьбы съ чувственностію и похотливостію, совершенно теряетъ значеніе предъ радикальною склонностію человѣка къ злу и нравственному паденію. Сказывается нужда въ высшей божественной помощи, чрезвычайномъ просвѣщеніи человѣческаго разума, однимъ словомъ,—въ откровеніи и религіи. Итакъ, въ подавленіи разума чувственностію, въ „радикальномъ злѣ“ мы должны искать, по Канту, начало и источникъ, изъ котораго произошла положительная религія, въ частности—христіанство.

Такимъ образомъ, по ученію Канта, религія нужна человѣчеству и имѣетъ свой смыслъ только вначалѣ развитія его нравственной жизнедѣятельности, какъ новорожденному ребенку нужна нянька или кормилица. На какъ только мораль получаетъ возможносчь развиваться самостоятельно, какъ только она станетъ, такъ сказать, на собственные ноги и человѣкъ достигнетъ той степени нравственнаго самосознанія, на которой онъ уже „не нуждается болѣе ни въ идеѣ другого существа выше его, чтобы познать свои обязанности, ни въ иномъ побужденіи кромѣ самаго нравственнаго закона, чтобы соблюдать его“,—религія теряетъ для него свое значеніе, становится ненужною и излишнею; а если она еще и влачитъ свое жалкое существованіе, то—въ лучшемъ смыслѣ—только параллельно съ моралью, безъ всякой нужды, повторяя человѣку то, что ему извѣстно изъ указаній его собственнаго практическаго разума и требованій его нравственной природы.

Итакъ, вотъ въ краткихъ чертахъ тотъ взглядъ, который высказалъ Кантъ относительно религіи, ея сущности и ея основного характера.

Для Канта религія имѣетъ нѣкоторое значеніе, лишь насколько она содержитъ въ себѣ ученіе о нравственности; но онъ вычеркиваетъ изъ нея все то, что относится къ догматическому вѣрованію, тайнамъ, сверхъестественному откровенію, дѣйствіямъ благодати, моральнымъ чудесамъ, молитвѣ, богослуженію и т. д. Даже христіанство въ его глазахъ имѣетъ цѣну

только въ той части своей, гдѣ оно является какъ бы естественною религіею и преподаетъ такія истины, къ которымъ человѣкъ могъ бы придти самъ собою, благодаря только своему собственному разуму, безъ помощи Божественнаго откровенія, безъ Христа и христіанства. Однимъ словомъ, онъ цѣнитъ даже въ христіанствѣ лишь то, что только согласно съ его собственнымъ ученіемъ или, какъ онъ говоритъ, съ чистыми понятіями разума.

Этотъ взглядъ на сущность и характеръ религіи и въ русской, и въ иностранной литературѣ принято почему-то приписывать Канту. Но если мы обратимся къ исторіи развитія философской мысли, то мы увидимъ, что уже древне-греческій философъ Платонъ, признавшій Бога высочайшимъ добромъ, сущность религіи полагалъ въ нравственности; а Аристотель уже совершенно разрываетъ всякую связь между религіею и нравственностью и проповѣдуетъ полную автономію нравственной дѣятельности человѣка. „Мы не имѣемъ никакого отношенія къ сверхъестественному, а только къ этому міру, къ тому міру, въ которомъ живемъ. Не идеи сверхъестественнаго міра опредѣляютъ нашу жизнь, но изъ собственнаго разумнаго существа человѣка вырастаютъ ея начала. Объ отношеніи къ Божеству не можетъ быть и рѣчи. Вѣдь Божество, по нему, не имѣетъ никакого отношенія къ намъ. Оно живетъ за предѣлами настоящаго, дѣятельнаго міра, въ постоянномъ самосозерцаніи. Для нравственной жизни оно не имѣетъ никакого значенія. Корни нравственности заключаются, слѣдовательно не въ религіи, а только въ разумномъ существѣ человѣка. Поэтому здѣсь же заключается и міръ нравственности. Изъ этихъ предѣловъ она отнюдь не выходитъ. Свое наиболѣе естественное проявленіе сущность человѣка находитъ въ государствѣ. Нравственность въ послѣдней своей основѣ, такъ сказать, утопаетъ въ отношеніи къ государству. Она носитъ на себѣ гражданскій характеръ; всякая нравственность, всякій грѣхъ имѣетъ гражданское свойство; добродѣтель есть гражданская справедливость. Эта основная мысль Аристотелевой морали есть господствующее воззрѣніе тогдашняго греческаго міра вообще. Аристотель высказываетъ только опредѣленно то, что думали всѣ и дѣлаетъ послѣдніе выводы изъ этого воззрѣнія. Такимъ

образомъ, религія и нравственность у него совершенно раздѣляются между собою. Религія отдѣлилась отъ нравственности, и нравственность отдѣлилась отъ религіи. Таковъ былъ заключительный взглядъ древняго міра: нравственная религія и безрелигіозная нравственность“ [1]).

Такъ же смотрѣли на религію и послѣдующіе, уже христіанскіе, мыслители, которые, страдая чудобоязнью, отвергали въ религіи все сверхъестественное и оставляли значеніе за Христомъ только какъ за великимъ учителемъ нравственности. Таковы были, напр., англійскіе деисты и французскіе энциклопедисты. Для доказательства сказаннаго мы остановимъ вниманіе хотя бы на сочиненіи *Тиндаля*—Christianity as old as the Creation: or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature („Христіанство столь же старо, какъ и міръ“). Это сочиненіе было напечатано и издано въ Лондонѣ въ 1730 г. Оно пользовалось въ свое время рѣдкою популярностію и въ три года выдержало цѣлыхъ четыре изданія въ большомъ числѣ экземпляровъ (первое изданіе вышло въ 1730 г., второе—въ 1731 г., третье—въ 1732 г. и четвертое—въ 1733 г.). Кромѣ того оно было переведено на многіе иностранные языки: Лоренцъ Шмидтъ перевелъ его на нѣмецкій языкъ подъ заглавіемъ: „Beweis, dass Christenthum so alt, als die Welt sey“—въ 1741 г. Мы отмѣчаемъ это обстоятельство для того, чтобы видѣть, почему мы останавливаемся на сочиненіи именно этого писателя. Что же оказывается? Оказывается, что взглядъ Тиндаля на религію и ея сущность не только согласенъ со взглядомъ Канта, но даже излагается почти одними и тѣми же словами. „Естественная религія, говоритъ Тиндаль, есть единственно совершенная, и каждая религія, а слѣдовательно и христіанская, есть дѣйствительная религія лишь настолько, насколько она тожественна съ религіею естественною“. А въ чемъ состоитъ естественная религія? На этотъ вопросъ Тиндаль отвѣчаетъ такъ: По своему содержанію естественная религія состоитъ въ исполненіи обязанностей по отношенію къ Богу и людямъ, поелику слава Бо-

[1]) Лютардтъ, Апологія Христіанства, Спб. 1892 г., стр. 393; срв. его-же „Antike Ethik“, 1887, стр. 55 и слѣд.

жія и благо людей суть двѣ великія и всеобщія заповѣди: все, что не относится къ славѣ Божіей и благу людей,—не религія, а суевѣріе. Все различіе между религіею и нравственностію можно полагать въ томъ, что нравственность есть цѣль, а религія—средство, или точнѣе: нравственность есть дѣйствованіе сообразное съ разумомъ вещей, насколько онъ разсматривается самъ по себѣ; религія есть дѣйствованіе сообразное съ тѣмъ же самымъ разумомъ вещей, насколько онъ разсматривается какъ воля Божія, или: религія есть исполненіе нравственности изъ послушанія волѣ Божіей. Такимъ образомъ, религія—разсуждаетъ Тиндаль—состоитъ въ нравственности (моральности), а нравственность въ исполненіи обязанностей, ведущихъ къ нашему счастію. Но при этомъ существенно важно, чтобы эти обязанности, понимаемыя какъ заповѣди Божіи, были исполняемы не изъ рабскаго страха, а свободно и съ радостнымъ настроеніемъ. Что же касается свободы и самоопредѣленія, то они основываются на томъ, что самъ разумъ, этотъ посредникъ между небомъ и землею, Творцомъ и твореніемъ, есть источникъ познанія и законодатель нравственности. Цѣль, для которой Богъ даровалъ намъ разумъ, та, чтобы сравнивать вещи и отношеніе, въ которомъ они находятся между собою, и такимъ образомъ судить о соотвѣтствіи и несоотвѣтствіи дѣйствій. Религія, по ученію Тиндаля, настолько совпадаетъ съ нравственнымъ поведеніемъ человѣка, насколько послѣднее опирается на „разумъ вещей“, а сама религія есть служеніе разума—λογικὴ λατρεία. Итакъ, говоритъ Тиндаль, религія есть образъ нравственнаго поведенія, основывающійся на разумѣ вещей, на объективномъ отношеніи вещей между собою, имѣющемъ въ виду благо человѣка, причемъ нравственныя обязанности должны быть разсматриваемы какъ заповѣди Бога.

Такой же взглядъ на сущность религіи и на ея отношеніе къ нравственности раньше Тиндаля высказалъ *Герберт*ъ, а позже—*Вольтер*ъ и *Руссо*. Всѣ они цѣнили значеніе религіи лишь съ моральной точки зрѣнія и самую сущность ея полагали только въ ея ученіи о нравственности и въ ея моральныхъ заповѣдяхъ. Поэтому—повторяемъ—можно только удив-

ляться, отчего взглядъ на религію, по которому она отожествляется съ нравственностію, приписанъ именно Канту и неразрывно связанъ съ его именемъ.

Что религія находится въ тѣсной, внутренней связи или—лучше сказать—во взаимоотношеніи съ нравственностію, эту истину, какъ свидѣтельствуетъ исторія, всегда признавали всѣ народы и древняго и новаго міра,—при чемъ нравственныя требованія всегда были понимаемы, дѣйствительно, какъ требованія воли Божіей, какъ заповѣди. Религіозность мы можемъ представлять себѣ не иначе, какъ только въ формѣ благочестія. Кто не проводитъ нравственной иля добродѣтельной жизни, тотъ религіозенъ только на словахъ, т. е., у него нѣтъ еще истинной религіозности. Такъ учитъ объ отношеніи между религіею и нравственностію или—что то же—между вѣрою и добрыми дѣлами, и истинное Божественное Откровеніе. По его ученію, вѣра безъ добрыхъ дѣлъ—это вѣра бѣсовская (Іак. 2, 19). „Ты вѣруешь, что Богъ одинъ: хорошо дѣлаешь; и бѣсы вѣруютъ, и трепещутъ“. Одна вѣра безъ дѣлъ спасти человѣка не можетъ (ст. 14); вѣра сама по себѣ мертва (ст. 17. 26); показать вѣру можно только изъ дѣлъ (ст. 18). Угодить Богу возможно только исполненіемъ Его святой воли. Ветхозавѣтное Откровеніе также учило, что истинная жертва Богу есть духъ сокрушенный и сердце смиренное (пс. 50).

Но если истинная религія не можетъ быть мыслима внѣ внутренней связи съ нравственностію, то и истинная нравственность не можетъ быть мыслима существующею безъ тѣсной внутренней связи съ религіею, т. е., независимо отъ нея. Исторически эту истину доказываетъ намъ дохристіанское язычество, не имѣвшее божественнаго откровенія, а слѣдовательно и не имѣвшее возможности поставить нравственную дѣятельность человѣка во внутреннюю зависимость отъ истинной религіи. Не подлежитъ никакому сомнѣнію тотъ историческій фактъ, что даже въ греко-римскомъ языческомъ мірѣ, никогда не было никакихъ общественныхъ благотворительныхъ учрежденій—ни богадѣленъ, ни больницъ, ни сиротскихъ пріютовъ. Чѣмъ же можно объяснить себѣ это странное обстоятельство? На этотъ вопросъ можетъ быть данъ только одинъ отвѣтъ. Истинно-

благотворительныя учрежденія суть дѣло христіанской любви къ ближнему, почему они и появляются съ необходимостію повсюду, гдѣ распространяется христіанство и дѣятельно усвояется ученіе Христа о любви къ ближнему. Дохристіанское язычество не имѣло, да само по себѣ оно и не могло имѣть истиннаго понятія о любви къ ближнимъ, такъ какъ это ученіе было сообщено людямъ только чрезъ Божественное Откровеніе. Вслѣдствіе этого христіанское ученіе о любви къ ближнимъ, о помощи, о милосердіи, о состраданіи и милостынѣ язычникамъ казалось и должно было казаться страннымъ, безразсуднымъ, смѣшнымъ, а сами христіане, охотно помогавшіе каждому нуждавшемуся и страждущему, отказывавшіе себѣ и своимъ роднымъ въ необходимомъ ради оказанія помощи другимъ, болѣе ихъ нуждавшимся, по мнѣнію язычниковъ, были достойны глумленія и осмѣянія, какъ безразсудные и полупомѣшанные люди. Чѣмъ же иначе мы и можемъ объяснить себѣ какъ появленіе, такъ и широкое распространеніе пошлой сатиры Лукіана на христіанъ—„Смерть Перегрина“,—въ которой главнымъ дѣйствующимъ лицомъ выведенъ развратный и безнравственный язычникъ, лицемѣрно принявшій христіанство, чтобы, злоупотребляя христіанскимъ ученіемъ о любви къ ближнему, выманивать у простоватыхъ христіанъ всякаго рода подачки, а затѣмъ бросить ихъ съ презрѣніемъ и насмѣшками и снова стать язычникомъ и циникомъ? Даже мыслящій язычникъ такъ разсуждалъ о милостынѣ. „Зачѣмъ нищему давать милостыню? Онъ и безъ того едва тащитъ свое прискорбное существованіе; а своими подачками я только продлю его“... Какой разумный смыслъ въ томъ, чтобы, лишивъ себя и своихъ родныхъ пріобрѣтеннаго честнымъ и тяжелымъ трудомъ, отдавать его попрошайкѣ—нищему, который, быть можетъ, или не хочетъ работать или самъ себя довелъ до невозможности работать? Будетъ ли это дѣломъ даже справедливымъ?.. Подобныя разсужденія намъ, христіанамъ, рожденнымъ и воспитаннымъ въ совершенно иной нравственной средѣ, кажутся только странными; намъ представляется просто непонятнымъ, какимъ образомъ можно порицать даже христіанское ученіе о любви къ ближнему. Тѣмъ

не менѣе исторія свидѣтельствуетъ, что дѣйствительно дѣло было такъ. Впрочемъ, обстоятельство это легко объяснимо. Для язычниковъ христіанское ученіе о любви къ ближнему, взятое само по себѣ, было отрывочнымъ и безпочвеннымъ, а потому они и не видѣли разумныхъ основаній, почему именно человѣкъ долженъ любить своего ближняго до самопожертвованія. Въ иномъ положеніи находимся мы, христіане. Для насъ христіанское ученіе о любви къ ближнимъ, о жертвѣ и даже самопожертвованіи въ пользу ближняго, является разумнымъ, справедливымъ и, по своей возвышенности, божественнымъ, потому, что оно находится въ тѣсной, внутренней, логически необходимой связи съ догматически-христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, какъ всесовершенной любви. Богъ, по ученію христіанскаго откровенія, *прежде*, раньше, возлюбилъ насъ; Богъ возлюбилъ насъ, когда мы были еще грѣшниками, съ точки зрѣнія справедливости человѣческой, когда мы еще были недостойными Божественной любви; поэтому и мы должны любить Бога; Богъ Сынъ единственно по благости Своей сошелъ на землю, принялъ на Себя наше человѣческое естество и *искупилъ* насъ отъ грѣха, проклятія и смерти Своею крестною смертію; поэтому мы, христіане, пользуясь крестными заслугами Христа, оказываемся предъ Нимъ неоплатными должниками. Но справедливость требуетъ, чтобы долгъ былъ уплоченъ. Чѣмъ и какъ мы можемъ уплатить его? Богъ какъ Существо всесовершенное и вседовольное, не нуждается ни въ чемъ. И вотъ Онъ какъ бы направляетъ уплату нашего долга въ пользу нашихъ ближнихъ, когда повелѣваетъ любить ихъ; отсюда понятны и слова Спасителя: „что вы сдѣлали одному изъ братьевъ Моихъ меньшихъ, то сдѣлали мнѣ“ (Мѳ. 25, 40). Такимъ образомъ христіане поступаютъ только справедливо и разумно, когда любятъ ближнихъ и, отказывая въ чемъ либо себѣ, помогаютъ нуждающимся. Когда ветхозавѣтный іудей, еще до принесенія Голгоѳской Жертвы, помогалъ нищему, онъ, по ученію Божественнаго Откровенія, *давалъ это взаймы Богу*; когда мы, христіане, уже воспользовавшіеся крестными заслугами Спасителя, дѣлаемъ что-либо доброе въ пользу нашихъ нуждающихся ближнихъ, то мы этимъ лишь понемногу

уплачиваемъ свой *долгъ* Богу: мы не дѣлаемъ въ этомъ случаѣ ничего лишняго; мы поступаемъ только по требованію справедливости; мы дѣлаемъ лишь то, что мы должны дѣлать, что̀ составляетъ нашу нравственную *обязанность*. Такимъ образомъ, если въ христіанствѣ любовь къ ближнему и вообще все нравственное поведеніе человѣка является разумнымъ и справедливымъ, то исключительно потому, что оно находится здѣсь въ тѣсной, внутренней и логической, необходимой связи съ *догматическимъ* ученіемъ о Богѣ и Его отношеніи къ человѣку, т. е., потому, что въ самомъ корнѣ своемъ христіанская нравственность есть нравственность *религіозная*. Вырвите ее изъ связи съ религіею, тогда и для насъ ученіе Христа о любви къ ближнимъ будетъ такимъ же страннымъ, безпочвеннымъ и непонятнымъ, какимъ оно казалось для грекоримскихъ язычниковъ. Что наше мнѣніе основательно, объ этомъ свидѣтельствуютъ факты. Послѣ—кантовскихъ матеріалистовъ никто не упрекнетъ въ преданности христіанской религіи; послушайте же, что̀ они говорятъ. „Язычество, говоритъ Молешотъ, прославляло ненависть ко врагамъ; христіанство требуетъ любви даже и въ отношеніи къ врагу; но что̀ разумнѣе и болѣе морально“? „Эгоизмъ есть первый законодатель и причина добродѣтели“. „Каждый есть ближній самому себѣ“ (Максъ Штирнеръ). Любовь къ Богу есть не что иное, какъ прикрашенная, лицемѣрная любовь къ самому себѣ. Люби самого себя больше всего. Любовь ко врагамъ есть безсмыслiе, потому что такая любовь противна человѣческой природѣ (Бюхнеръ, Штирнеръ). „Каждый всѣми силами своей жизни желай и стремись къ матеріальнымъ благамъ и богатствамъ на землѣ, которыя доставляетъ ему очищенное и облагороженное вещество“ (Бюхнеръ). „Каждый долженъ дѣлать и дѣлаетъ то, что̀ онъ считаетъ безнаказнымъ, обманываетъ, интригуетъ, льститъ, пользуется случаемъ во вредъ другому, будучи убѣжденъ, что такъ поступитъ и всякій на его мѣстѣ. Кто не идетъ такимъ путемъ, того обыкновенно считаютъ глупцомъ“ (Бюхнеръ). Человѣку позволительно все, что способно удовлетворить его естественнымъ стремленіямъ. Глупо было бы пропускать случай, доставляющій такое удовлетво-

реніе. Такъ называемый нравственный законъ есть дѣло произвола, порожденіе эгоизма; его мѣсто должна знать естественная необходимость. Масштабъ нравственности заключается въ измѣнчивыхъ людяхъ, а не въ абсолютномъ Богѣ. Неопредѣлимость понятія добра—дѣло извѣстное; добро то, что̀ отвѣчаетъ потребностямъ человѣка; зло то, что̀ противно имъ. Любовь и ненависть, благородство и подлость, преступленіе и добродѣтель суть необходимыя слѣдствія обычныхъ функцій мозга и общія нравственныя понятія до такой степени относительны и случайны, противорѣчивы и зависимы отъ различныхъ обстоятельствъ и индивидуальныхъ воззрѣній, что положительно оказывается невозможнымъ установить точное понятіе о добрѣ (Бюхнеръ). Такъ какъ нѣтъ свободы воли, то грѣхъ—пустое слово. Грѣхъ есть воображаемый раздоръ человѣка съ своими предразсудками, усвоенными чрезъ привычку и воспитаніе (Бюхнеръ). Грѣхъ есть то, что неестественно, а не хотѣніе дѣлать зло (Молешотъ). Преступленія суть естественныя явленія, необходимо вытекающія изъ необходимыхъ причинъ, какъ необходимо вращеніе земного шара. Совѣсть остается совершенно равнодушною тамъ, гдѣ человѣкъ избѣгаетъ столкновенія съ обществомъ и его законами. Не моральные мотивы, а деньги—та пружина, которая движетъ всѣми рычагами жизни (Штирнеръ). Такъ разсуждаютъ новѣйшіе матеріалисты и такъ они *должны* были разсуждать, вырвавъ область нравственной дѣятельности человѣка изъ ея внутренней связи съ религіею. Религія и нравственность могутъ существовать внѣ зависимости одна отъ другой только въ абстрактномъ мышленіи философа и только въ формѣ философской абстракціи можно говорить объ автономной нравстенности. Въ дѣйствительной же жизни истинная нравственность невозможна безъ внутренней связи съ истинною религіею. „Пусть философы обманываютъ себя въ этомъ дѣлѣ, сказалъ *Франтцъ* [1]), но отъ безпристрастнаго наблюдателя не ускользнетъ то, что нравственное сознаніе народовъ и дѣйствительности повсюду коренится въ религіи. Да и сама исторія также подтверждаетъ, что нравственныя

[1]) Ср. его Vorschule zur Physiologie der Staaten, Berlin, 1857, S. 161 и сл.; у Лютардта, Апол. Хр., 1892 стр. 905.

идеи первоначально вошли въ жизнь изъ религіи, а никогда не изъ размышленія, которое въ благопріятнѣйшемъ случаѣ лишь развивало эти идеи, но не производило ихъ самостоятельно; да и никогда еще не существовало такой философской книги, которая бы по своему вліянію могла сравняться хотя съ Кораномъ, не говоря уже о Библіи".

Разрывать связь между религіею и нравственностію значитъ—уничтожать и нравственность и религію. „Раздѣленіе религіи и нравственности, говоритъ Лютардтъ [1]), стоитъ въ противорѣчіи съ самимъ существомъ человѣка. Если мы спросимъ, что именно дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, то не можемъ указать ни на что болѣе высокое, какъ именно на сознаніе Бога и на совѣсть. Мы раздѣляемъ ихъ между собою, но знаемъ, что они самымъ тѣснымъ образомъ связаны между собою и въ дѣйствительности неотдѣлимы. Выраженіе богосознанія есть религія, выраженіе совѣсти есть нравственность. Раздѣлять религію и нравственность между собою значитъ разрывать единство самаго человѣка. Что это была бы за религія, которая не имѣла бы никакого нравственнаго значенія? И какъ можетъ устоять нравственность, которая не имѣетъ своихъ корней въ мірѣ вѣчности? Вѣдь какъ только Богъ перестаетъ быть высшимъ Судіей нравственности, такъ и мы вообще перестаемъ имѣть высшее судилище и лишаемся вообще такого судилища, предъ которымъ всѣ должны преклоняться и отъ котораго никто не можетъ уклониться. Но это конецъ для идеи справедливости. Если не существуетъ болѣе никакой безусловной справедливости, то тѣмъ самымъ вообще уничтожается основа человѣческаго общества. Вѣдь всѣ человѣческія дѣла основываются на справедливости, а идея справедливости покоится въ Богѣ".

Истину сказаннаго, какъ мы видѣли, подтверждаетъ исторія съ одной стороны жизнію языческаго міра, не знавшаго истинной религіи, а съ другой—ученіемъ матеріалистическихъ мыслителей, порвавшихъ всякую связь съ религіею даже христіанскою.

---

[1]) Апологія Христіанства, 1892, стр. 395.

Человѣкъ религіозный находитъ для себя достаточное побужденіе къ нравственной дѣятельности уже въ самомъ желаніи своемъ—быть угоднымъ Богу, дабы не лишиться Его любви и не разрушить того союза, въ которомъ онъ находится съ Богомъ и въ который онъ вступилъ совершенно свободно. Для человѣка религіознаго было бы непримиримымъ самопротиворѣчіемъ нарушеніе этого союза чрезъ неморальныя дѣйствія (непослушаніе или грѣхъ). Кантъ назвалъ это побужденіе эгоистическимъ, т. е., противнымъ и истинной нравственности и „разумной“ религіи. Вмѣсто него онъ указываетъ другое побужденіе, именно—уваженіе къ нравственному закону самому по себѣ. Но можетъ ли это уваженіе къ нравственному закону само по себѣ, безъ связи съ религіею, служить вполнѣ достаточнымъ и прочнымъ основаніемъ истинной нравственности человѣка? Прекрасный отвѣтъ на этотъ вопросъ мы встрѣчаемъ у В. Д. Кудрявцева. „Уваженіе, какъ чувство, одушевляющее человѣка къ исполненію предписаній совѣсти,—говоритъ онъ,—чтобы быть разумнымъ и, въ свою очередь, заслуживающимъ уваженія, конечно, не можетъ быть инстинктивнымъ, но само должно основываться на ясномъ пониманіи разумныхъ причинъ, которыя служатъ для него основаніемъ. Чтобы истинно уважать добродѣтель и уважать до такой степени, чтобы всегда быть готовымъ слѣдовать по пути ея, мы должны знать: почему же именно добродѣтель достойна уваженія, а не противоположныя ей влеченія чувственной природы? Такое разумное оправданіе своему уваженію человѣкъ религіозный, конечно, нашелъ бы въ томъ убѣжденіи, что предписанія закона нравственнаго суть предписанія Божественнаго Законодателя, которыя онъ долженъ исполнять по уваженію и любви къ Нему. Но на чемъ можетъ основывать свое уваженіе къ этимъ предписаніямъ тотъ, кто отвергаетъ высшее, истинно-религіозное освященіе ихъ? Скажетъ ли онъ, что законы нравственности должно уважать потому, что они составляютъ естественные законы нашей природы? Но въ той же природѣ заключаются и другія, противныя нравственности стремленія, которыя также можно назвать естественными влеченіями и удовлетворенія которымъ также требуетъ наша при-

рода. Скажетъ ли онъ, что нравственныя требованія суть влеченія высшей, духовной природы, а чувственная суть принадлежность низшей, животной, что первыя должны быть предпочитаемы по уваженію превосходства разума надъ чувственностію? Но отсюда будетъ слѣдовать только то, что если первыя должны быть болѣе уважаемы, то и вторымъ должно также давать мѣсто, какъ требованіямъ естественнымъ и поэтому также достойнымъ уваженія; а это правило небезопасно для нравственности, при той необыкновенной силѣ, какой достигаютъ иногда низшія, чувственныя влеченія. Притомъ же, замѣчаетъ Кудрявцевъ, несправедливо и то, что злыя влеченія принадлежатъ одной чувственной природѣ, а духовной свойственны одни достойныя уваженія; мы знаемъ много страстей, принадлежащихъ одной духовной природѣ, напримѣръ, гордость, скупость, зависить и проч. Если слѣдовать естественнымъ влеченіямъ, то нѣтъ никакого основанія отвергать одни, уважать другія". Нельзя не согласиться и съ тѣмъ разсужденіемъ В. Д. Кудрявцева, по которому нравственный законъ не можетъ быть уважаемъ и за то, что онъ будто бы приноситъ счастье, миръ и благополучіе его исполнителю. Не говоря уже о томъ, что это побужденіе дѣйствительно было бы эгоистическимъ и корыстнымъ (эвдемонистическимъ), т. е. противнымъ истинной нравственности, мы не можемъ не замѣтить, что самъ Кантъ неоднократно указывалъ на отсутствіе въ земной жизни полнаго соотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, равно какъ и на то, что люди добродѣтельные здѣсь часто подвергаются непонятнымъ страданіямъ и скорбямъ.

Дѣйствительная жизнь и почти ежедневный опытъ ясно свидѣтельствуютъ, что безъ связи съ религіею нравственный законъ теряетъ свою силу, и уваженіе къ нему со стороны человѣка исчезаетъ. Чувственныя страсти и прирожденная человѣку склонность къ злу деспотически овладѣваютъ имъ, нерѣдко заглушая голосъ совѣсти. Это подтверждаетъ намъ и исторія, называя намъ нѣсколько эпохъ, въ которыя съ упадкомъ религіи всегда соединялся и упадокъ нравственности. Самъ Кантъ, какъ мы видѣли, указываетъ на то, что безъ связи съ религіею на первыхъ порахъ своего развитія нравственность

подавляется плотскою чувственностію и свойственнымъ человѣческой природѣ „радикальнымъ зломъ“...

„*Автономная нравственность*“ сами по себѣ есть понятіе противорѣчивое: автономная нравственность, по самому понятію своему, есть нравственность *эгоистическая*, т. е. нравственность противонравственная. Когда нравственность поставляется въ связь съ религіею, то судіею нравственныхъ дѣйствій человѣка признается Самъ Богъ, Его заповѣди. Но кто судитъ о нравственныхъ дѣйствіяхъ людей, которые не признаютъ надъ собою суда Божія? Гдѣ критерій „автономной нравственности“? Кто, кромѣ Бога и Его откровенія, можетъ доставить человѣку несомнѣнную увѣренность, что его поведеніе дѣйствительно соотвѣтствуетъ требованіямъ нравственнаго закона? Кантъ, какъ мы видѣли, указываетъ на разумъ. Но это и значитъ—уничтожать нравственность въ самомъ корнѣ, навязывая ей эгостическое направленіе. Разсудокъ не есть нѣчто отдѣльное отъ человѣка; разсудокъ есть извѣстная способность человѣка; а потому когда говорятъ: „разсудокъ находитъ“, то это значитъ, что судіею поставляется самъ человѣкъ. И такъ съ признаніемъ автономіи за нравственностію человѣкъ самъ становится судіею своихъ нравственныхъ дѣйствій, самъ рѣшаетъ вопросъ, насколько его поведеніе соотвѣтствуетъ или не соотвѣтствуетъ требованіямъ нравственнаго закона. Слѣдовательно, матеріалисты новѣйшаго времени, отрицающіе самое бытіе Божіе, признающіе религію явленіемъ случайнымъ и недостойнымъ разумнаго человѣка, какъ дѣло невѣжества или обмана жрецовъ и законодателей, были только послѣдовательными, когда утверждали, что эгоизмъ есть первый законодатель и причина добродѣтели, что онъ создалъ честность—чрезъ запрещеніе воровства, правдивость—боясь быть обманутымъ и т. д. Матеріалисты, слѣдовательно, оказались только вѣрными учениками Канта, когда они учили, что такъ называемый нравственный законъ есть дѣло произвола, измышленіе эгоизма и что его мѣсто должна занять естественная необходимость. Матеріалисты были правы, когда доказывали, что съ уничтоженіемъ внутреней связи между религіею и нравственностію общія нравственныя по-

нятія становятся до такой степени относительными, противорѣчивыми, зависимыми отъ внѣшнихъ обстоятельствъ и индивидуальныхъ особенностей, что положительно нѣтъ возможности съ точностію опредѣлить даже понятіе добра (Бюхнеръ). Ученіе матеріалистовъ о нравственныхъ дѣйствіяхъ человѣка даже въ томъ краткомъ видѣ, какъ оно изложено нами выше, ясно доказываетъ каждому, что ученіе объ автономной нравственности, т. е., ученіе о нравственности, оторванной отъ религіи проведенное послѣдовательно, должно закончить совершеннымъ уничтоженіемъ нравственности, ибо автономія нравственности есть ея могила, эгоизмъ—убійца.

Кантъ ясно предвидѣлъ тѣ выводы, которые сдѣланы новѣйшими матеріалистами изъ его ученія объ автономной нравственности. Поэтому, онъ утверждалъ, что судіею нравственныхъ дѣйствій долженъ быть не разсудокъ каждаго отдѣльнаго человѣка, но разсудокъ общечеловѣческій. Что же это за общечеловѣческій разсудокъ? Гдѣ онъ? Кто слышитъ его голосъ и кто знаетъ его сужденіе? Общее составляется изъ частнаго; поэтому кантовскій общечеловѣческій разсудокъ есть не что иное какъ отвлеченное понятіе, мыслимое только для философскаго ума. Когда Кантъ указываетъ на общечеловѣческій разсудокъ какъ на судію нравственныхъ дѣйствій каждаго отдѣльнаго человѣка, то это значитъ, что мы должны считать нравственными только тѣ дѣйствія, которыя признаетъ таковыми *все* человѣчество—*всѣ* люди. Но сужденія *всѣхъ* или—что тоже—*всего* человѣчества никто не можетъ знать. Если бы мы даже и допустили, что кто либо узналъ сужденія всѣхъ людей, жившихъ до сего времени и нынѣ живущихъ, то безусловно невозможно допустить, чтобы онъ могъ знать, какъ будутъ судить о тѣхъ же самыхъ дѣйствіяхъ люди будущихъ поколѣній, нынѣ еще не существующіе. Но если этотъ автономный разумъ не есть ни разумъ отдѣльнаго лица, ни разумъ всѣхъ отдѣльныхъ лицъ, взятыхъ мѣстѣ,—то что же онъ такое? Этотъ вопросъ, по справедливому замѣчанію Пфлейдерера, могъ бы привести къ тому, чтобы человѣческій разумъ выводить изъ высшаго принципа, изъ божественнаго перворазума, и такимъ образомъ автономію человѣка соединить съ теономіею, его свободу съ

его зависимостію отъ Бога. Но Кантъ не поставилъ себѣ этого вопроса или намѣренно умолчалъ о немъ. А послѣ этого ясно, что его ученіе о сужденіяхъ общечеловѣческаго разума должно быть сведено только къ сужденію большинства людей, т. е., въ данномъ случаѣ Кантъ возвращается къ ученію той самой „философіи здраваго смысла", принципы которой онъ самъ признавалъ всегда поверхностными и легкомысленными. Но сужденіе большинства людей еще не есть сужденіе безошибочное, вѣрное и для всѣхъ обязательное. Большинство людей также можетъ быть эгоистичнымъ и безнравственнымъ, также можетъ легко заблуждаться и погрѣшать, какъ и каждый отдѣльный человѣкъ. Если, по ученію самаго Канта, каждый отдѣльный человѣкъ въ такой степени можетъ быть подавляемъ чувственностію, что онъ становится глухимъ къ требованіямъ нравственнаго закона, то какимъ образомъ большинство *такихъ* людей должно быть свободнымъ отъ этого гнета чувственности и какимъ образомъ оно станетъ чуткимъ къ голосу совѣсти и нравственныхъ требованій? Если „радикальное зло", какъ утверждаетъ Кантъ, присуще природѣ каждаго человѣка безъ исключенія, то какимъ же образомъ все человѣчество или только простое большинство людей становится свободнымъ отъ его гибельнаго вліянія на чистоту нравственнаго поведенія и на сужденія о нравственныхъ дѣйствіяхъ? Исторія неоднократно свидѣтельствуетъ намъ, какъ часто заблуждалось человѣчество и какъ иногда было несправедливо большинство людей по отношенію къ отдѣльнымъ лицамъ. Особенно это нужно сказать объ явленіяхъ въ нравственной области. Господь нашъ Іисусъ Христосъ былъ одинокимъ среди Своихъ современниковъ —іудеевъ. Большинство было враждебно къ нему, ибо имѣло сужденія не согласныя съ Его ученіемъ; однако-же и самый отъявленный врагъ Христа и христіанства не скажетъ, что правда была на сторонѣ книжниковъ и фарисеевъ іудейскихъ, т. е. на сторонѣ тогдашняго большинства. Но въ *этомъ* отношеніи евангельская исторія не представляетъ собою единичнаго и прискорбнаго исключенія. Въ эпоху софистовъ большинство высказалось противъ Сократа и осудило его на смерть. Но кто скажетъ, что правда была на сторонѣ большинства, а не Сократа?

Приводя различныя доказательства въ пользу автономіи чистой нравственности, Кантъ, подобно Спинозѣ и Лессингу, „перетолковываетъ“ философскіе термины, смѣшиваетъ понятія и запутываетъ выводы въ такой степени, что въ нихъ трудно вообще разобраться читателю. Но если съизнова пересмотрѣть основанія, приводимыя Кантомъ и логически послѣдовательно раскрыть ихъ, то, къ удивленію нашему, окажется,—что они говорятъ скорѣе въ пользу теономіи, чѣмъ автономіи человѣка. Требованія нравственнаго закона, по ученію Канта, должны быть исполняемы ради самаго закона и изъ уваженія къ закону,—что мыслится возможнымъ только тогда, когда этотъ законъ для воли не чуждый, но ея собственный, ею самою данный. Автономная нравственность возможна только при автономной волѣ; автономною же волею можетъ быть только свободная воля, не зависящая ни отъ какихъ другихъ причинъ и законодательствующая сама себѣ, какъ совершенно свободная причинность. Свобода воли есть такимъ образомъ источникъ и необходимое предположеніе, *conditio, sine qua non* автономной нравственности. Такъ учитъ самъ Кантъ. Но спрашивается: признаетъ ли Кантъ свободу человѣческой воли? На этотъ вопросъ у Канта можно найти только неясный и противорѣчивый отвѣтъ. Сначала Кантъ объявилъ себя безусловнымъ детерминистомъ и совершенно отвергалъ свободу воли въ человѣкѣ. Это было, впрочемъ, еще тогда (въ 1755 г.), когда Кантъ слѣдовалъ ученію Лейбница и развивалъ принципы его философіи. Впослѣдствіи онъ значительно измѣнилъ свое мнѣніе по этому предмету. Разбирая „Опытъ нравоученія“ Шульца въ 1783 году, онъ нашелъ, что детерминизмъ ничѣмъ не отличается отъ фатализма, и потому сталъ признавать въ человѣкѣ свободу воли, которая, по его словамъ, поставляетъ его внѣ цѣпи явленій природы. И въ послѣднее время онъ также училъ, что „воля, опредѣляемая чистою законодательною формою, независима отъ законовъ природы чувственныхъ явленій и, значитъ,—свободна“. Но признавая индивидуальную волю *свободною или независимою отъ закона природы чувственныхъ явленій,* Кантъ не могъ признать ее свободною саму по себѣ. Какъ эмпирически данная, воля от-

дѣльнаго лица, какъ и все другое, должна находиться въ подчиненіи неизмѣннымъ законамъ необходимости. Она опредѣляется именно долгомъ или—что то же—требованіями нравственнаго закона, какъ категорическимъ императивомъ, который гласитъ: ты можешь, ибо ты обязанъ! Итакъ, воля индивидуальныхъ лицъ, по Канту, не свободна; а потому она и не можетъ быть источникомъ автономной нравственности. Но что же въ такомъ случаѣ слѣдуетъ разумѣть подъ волею, которой принадлежитъ свобода? По Канту, это—воля *всеобщая*. Но мы опять должны спросить: что же такое *всеобщая* воля? Это, очевидно, не совокупность отдѣльныхъ эмпирическихъ воль, ибо какъ изъ безконечнаго числа нулей нельзя составить единицы, такъ изъ безконечнаго числа дѣйствительныхъ, эмпирическихъ *несвободныхъ* воль отдѣльныхъ людей нельзя составить одной всеобщей воли, которая бы непонятнымъ образомъ превратилась въ *свободную*. Ясно, что такою волею, независящею ни отъ какихъ другихъ причинъ, свободною и автономною, можно признать только одну волю Божію. Но такъ какъ Кантъ не хочетъ признавать законодательствующею воли Божіей, то, очевидно, онъ только играетъ пустыми абстракціями, которыя могутъ существовать лишь въ умахъ заоблачныхъ метафизиковъ. Впрочемъ, какъ бы то ни было, но признаніе свободы только за какою-то всеобщею волею, отъ которой зависитъ эмпирическая воля отдѣльныхъ лицъ, противорѣчитъ ученію объ автономной нравственности; ибо если и вѣрно, что истинная нравственность не мыслима безъ свободы, то несомнѣнно также и то, что свобода, отъ которой зависитъ нравственное поведеніе человѣка, есть свобода индивидуальной воли, которой, какъ мы видѣли, Кантъ не признаетъ.

Кантъ отвергаетъ теономію или ученіе о зависимости нравственности отъ религіи на томъ основаніи, что нравственный законъ долженъ быть не чуждъ для человѣческой воли. Но развѣ нравственныя требованія, возвѣщенныя Божественнымъ откровеніемъ, противны существу нашей воли? Развѣ они заключаютъ въ себѣ нѣчто чуждое нравственному закону, присущему нашему духу? Безпристрастный мыслитель можетъ дать только отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Защит-

ники теономіи лишь тѣмъ отличаются отъ Канта, что нравственный законъ, опредѣляющій нашу волю и вполнѣ соотвѣтствующій нашему существу, относятъ не къ пустой абстракціи, а къ живому, личному, свободно-разумному существу или Богу, какъ его послѣднему источнику.

Чтобы не признавать Бога виновникомъ нравственнаго закона, Кантъ, какъ мы видѣли, призналъ общую законодательствующую волю тожественною съ практическимъ разумомъ. „Только разумное существо, говоритъ онъ, имѣетъ способность поступать по представленію о законѣ, т. е., по принципамъ или волѣ. Такъ какъ для руководства дѣйствіями по законамъ требуется разумъ, то воля есть не что иное, какъ практическій разумъ". Но имѣетъ ли право Кантъ приписывать разуму то, что можетъ принадлежать волѣ, т. е., абсолютную причинность и нравственное законодательство? На этотъ вопросъ прекрасный отвѣтъ мы находимъ у *Баумштарка*. Подъ разумомъ, говоритъ онъ, всѣ люди понимаютъ свойственную человѣку и отличающую его отъ животныхъ способность—мыслить понятіями, т. е., разумъ есть лишь познающая способность, но ни чуть не непосредственно практическая. Различны только объекты разума. Какъ можетъ онъ направлять свою дѣятельность на предметы теоретическаго знанія, такъ можетъ онъ заниматься и практическими вещами; но и въ томъ, и въ другомъ случаѣ самъ онъ всегда остается только мыслящею или познающею способностію человѣка. Его можно называть, пожалуй, и практическимъ, но лишь настолько, насколько его мышленіе имѣетъ своимъ предметомъ практическія вещи. Впрочемъ, и въ этомъ случаѣ, говоритъ Баумштаркъ, разумъ оказывается только *посредственно* практическимъ, потому что въ своихъ познаніяхъ онъ указываетъ волѣ мотивы для ея дѣятельности. Человѣка, который, не увлекаясь впечатлѣніями минуты, преслѣдуетъ свои житейскія цѣли по яснымъ понятіямъ и общимъ основоположеніямъ, мы называемъ поэтому разумнымъ. Но нравственно добрымъ такой человѣкъ непосредственно еще не можетъ быть названъ, потому что разумное поведеніе часто служитъ средствомъ и для эгоистическихъ цѣлей,—и дѣла высшаго нравственнаго достоинства, дѣла благородства, ве-

ликодушія и т. п. характеризуются вовсе не тѣмъ, что они практически-разумны. Ясно, что разумъ никогда не можетъ быть отожествляемъ съ волею. Если Кантъ утверждаетъ тожество это потому, что воля можетъ поступать сознательно, по законамъ, то это значитъ только, что разумъ можетъ вліять на рѣшеніе воли и—ничего болѣе. Но если разумъ не можетъ быть отожествляемъ съ волею и если нѣтъ никакого существеннаго различія между практическимъ разумомъ и теоретическимъ, то спрашивается: на какомъ основаніи Кантъ называетъ практическій разумъ автономнымъ, а за теоретическимъ разумомъ такой автономіи не признаетъ? Послѣдній вѣдь также имѣетъ свои законы, именно—законы логическаго мышленія. Почему же Кантъ не учитъ, что и эти законы, подобно нравственнымъ законамъ, даны разумомъ самому себѣ? Если же „теоретическій разумъ“ не создаетъ логическихъ законовъ, а напротивъ самъ подчиняется имъ, то то же самое нужно сказать и о такъ называемомъ практическомъ разумѣ: онъ не создаетъ нормъ нравственнаго поведенія, а еще самъ подчиняется имъ, какъ выраженіямъ воли абсолютной. А что такое эта „абсолютная“ воля, какъ не воля Божія?

Итакъ,—изъ сказаннаго ясно, что истинная нравственность есть та, которая находится во внутренней связи и зависимости отъ истинной религіи, и что внѣ этой связи нравственность, какъ и поведеніе человѣка, по необходимости, принимаетъ эгоистическое направленіе, противное требованіямъ истинной нравственности. Совѣсть человѣка въ послѣднемъ случаѣ глохнетъ, а нравственный законъ, какъ утверждаютъ новѣйшіе матеріалисты, отожествляется съ произволомъ.

Въ сужденіяхъ Канта объ отношеніи между религіею и нравственностію замѣчается явное и для великаго мыслителя странное самопротиворѣчіе. Какъ мы видѣли, по ученію Канта, связь между религіею и нравственностію должна быть признана только въ началѣ нравственнаго развитія человѣческаго самосознанія, почему и самую религію онъ опредѣлятъ только какъ „познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей въ смыслѣ Божественныхъ заповѣдей“. Но при дальнѣйшемъ развитіи нравственнаго самосознанія человѣка религія должна утратить

свое значеніе,—человѣкъ долженъ быть нравственно добрымъ по одному уваженію къ нравственному закону—„ты *долженъ*“—и нравственность его, такимъ образомъ, должна стать *автономною*, независимою ни отъ религіи, ни отъ другихъ какихъ либо побужденій, кромѣ требованій нравственнаго закона, присущаго самой духовной природѣ человѣка. Но въ концѣ своего постепеннаго развитія нравственность снова является у Канта въ органической связи съ религіею. Въ предисловіи къ своему сочиненію Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (2-te Aufl. 1794. S. IX) Кантъ прямо говоритъ: „Итакъ, мораль неизбѣжно ведетъ къ религіи, чрезъ которую она расширяется до идеи всемогущаго моральнаго законодателя внѣ человѣка, въ волѣ Котораго заключается конечная цѣль (міротворенія), что вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ и должно быть конечною цѣлію человѣка“. А нѣсколько выше онъ разсуждаетъ такъ: „Хотя мораль для своей собственной надобности и не нуждается въ цѣлепредставленіи, которое должно было бы предшествовать волеопредѣленію, тѣмъ не менѣе всетаки можетъ быть, что она имѣетъ необходимое отношеніе къ таковой цѣли, именно, не какъ къ основанію, а какъ къ необходимымъ слѣдствіямъ тѣхъ максимъ, которыя принимаются согласно съ нею. Ибо безъ всякаго цѣлеотношенія въ человѣкѣ совершенно не можетъ имѣть мѣста никакое волеопредѣленіе, потому что оно не можетъ быть безъ всякаго дѣйствія, представленіе котораго должно быть принято если и не какъ основаніе для опредѣленія произвола и не какъ цѣль, предшествующая намѣренію, всетаки—какъ слѣдствіе его опредѣленія чрезъ законъ къ цѣли (finis in consequentiam veniens), безъ которой самъ по себѣ не можетъ быть достаточнымъ произволъ, къ имѣющемуся въ виду дѣйствію не присоединяющій никакого ни объективно, ни субъективно опредѣленнаго предмета (который онъ имѣетъ или долженъ имѣть), хотя указывается, *какъ*, а не *куда* онъ долженъ дѣйствовать. Такимъ образомъ, говоритъ Кантъ далѣе, хотя для морали въ оправданіе ея дѣйствія не нужно никакой цѣли, а для нея достаточно закона, который содержитъ вообще формальное условіе пользованія свободою; но изъ морали вы-

текаетъ цѣль, ибо разумъ всетаки не можетъ быть безразличенъ къ тому, какой отвѣтъ можетъ быть данъ на вопросъ: что произойдетъ изъ этого нашего поведенія и къ чему мы— допустимъ даже, что это не вполнѣ находится въ нашей власти,—могли бы направлять себя какъ къ цѣли нашего дѣйствія и поведенія, чтобы по крайней мѣрѣ быть въ согласіи съ нимъ". Такою цѣлію Кантъ признаетъ, собственно, идею объекта, который содержитъ въ себѣ формальное условіе всѣхъ цѣлей, предносящихся намъ, т. е., идею высочайшаго добра въ мірѣ, для чего мы и признаемъ бытіе высшаго, моральнаго, святѣйшаго и всемогущаго Существа, которое только одно въ состояніи привести въ стройную гармонію святость и блаженство. Вотъ тотъ путь, которымъ нравственность, по ученію Канта, неизбѣжно приводитъ человѣка къ убѣжденію въ бытіи живого, личнаго, моральнаго, всесвятого и всемогущаго Бога.

Итакъ, по Канту, выходитъ, что нравственность находится въ неразрывной связи съ религіею (или по крайней мѣрѣ, съ вѣрою въ бытіе Божіе) въ началѣ процесса своего развитія и въ концѣ, автономною же она оказывается только въ срединѣ. Ясно послѣ этого, что даже съ точки зрѣнія Канта нельзя говорить, что нравственность автономна *вообще*; въ крайнемъ случаѣ можно утверждать только, что нравственность автономна лишь *отчасти*. Ясная логическая несообразность! И кто укажетъ намъ ту границу, гдѣ начинается эта средина въ процессѣ нравственнаго развитія, или,—что то же,—гдѣ нравственность становится автономною? Человѣческій разумъ?—Но разумъ, какъ мы видѣли, 1) эгоистиченъ, а 2) способенъ къ ошибкамъ и заблужденіямъ. Кромѣ того, если въ области нравственныхъ дѣйствій предоставить разуму исключительное рѣшающее значеніе, то это значитъ впасть въ ошибку, которой не могъ избѣжать древній Сократъ, отожествлявшій нравственность съ мудростію. Правда, ошибку Сократа повторяли многіе, а нѣкоторые готовы повторять ее еще и въ наше время. Извѣстно, напр., что англійскій писатель *Бокль* (въ своей „Исторіи цивилизаціи въ Англіи") также старается отстоять ту мысль, что нравственность зависитъ отъ

степени умственнаго развитія человѣка или—что то же—отъ разума. Но ложь этого пониманія слишкомъ очевидна. Ежедневный опытъ легко указываетъ намъ многочисленные примѣры того, что умственное развитіе не ладитъ съ требованіями нравственнаго закона, что люди даже высоко-образованные, ясно отличающіе превосходство нравственности предъ дѣйствіями противными ей, не всегда бываютъ безупречными въ нравственномъ отношеніи и что поэтому вѣчное значеніе имѣютъ слова ап. Павла по отношенію къ духовной природѣ человѣка: „зло, котораго не хочу, дѣлаю".

Итакъ, изъ всего выше сказаннаго ясно, что автономная нравственность невозможна и, что въ дѣйствительности нравственность всегда находится въ тѣсной внутренней связи съ религіею, такъ что съ одной стороны истинная религіозность непремѣнно должна быть нравственною, т. е., должна сопровождаться исполненіемъ всѣхъ требованій нравственнаго закона, съ другой стороны и истинная, не эгоистическая, нравственность непремѣнно должна быть религіозною, т. е., должна основываться на началахъ религіи, подчиняясь наивысшему религіозному авторитету, какъ виновнику существованія и самаго нравственнаго закона въ духовной природѣ человѣка. Но эта тѣсная внутренняя связь, въ которой въ дѣйствительной жизни находятся между собою религія и нравственность, не даетъ намъ еще никакого права отожествлять эти двѣ различныя области въ духовной жизни человѣка, и Кантъ былъ положительно не правъ, опредѣляя религію только какъ познаніе нашихъ нравственныхъ обязанностей. Религія и нравственность на самомъ дѣлѣ настолько различны между собою, что смѣшивать или отожествлять ихъ неосновательно для человѣка неослѣпленнаго какимъ-либо предвзятымъ и одностороннимъ лжефилософскимъ міровоззрѣніемъ. Онѣ различны между собою 1) по своимъ объектамъ, 2) по тѣмъ духовнымъ способностямъ человѣка, которыя въ нихъ въ особенности проявляются и 3) по своему общему характеру. Главнымъ предметомъ (объектомъ) всѣхъ нравственныхъ стремленій человѣка необходимо признать добро, дѣланіе котораго соотвѣтствуетъ основнымъ требованіямъ нашего нравственна закона;

главнымъ предметомъ (по Канту, объектомъ) всѣхъ истинно религіозныхъ стремленій человѣка должно быть признано взаимоотношеніе (союзъ) человѣка съ Существомъ абсолютнымъ и всесовершеннымъ, т. е., не только *всеблагимъ* (высочайше добрымъ), но *премудрымъ и всевѣдущимъ* (совершеннымъ по вѣдѣнію), всемогущимъ (совершеннымъ по силамъ дѣйствованія), вѣчнымъ, безконечнымъ (совершеннымъ во времени), вездѣсущимъ и безпредѣльнымъ (совершеннымъ въ пространствѣ). Въ области нравственной дѣятельности проявляется по-преимуществу *воля* человѣка, какъ способность, побуждающая насъ къ выбору между добромъ и зломъ и къ осуществленію въ дѣйствительности того или другого изъ нашихъ намѣреній, какъ способность къ иниціативѣ въ нашей дѣятельности. Религія не ограничивается одною волею, но охватываетъ всѣ вообще наши духовныя силы и способности — разумъ, волю и сердце. Наконецъ, религіозныя чувствованія имѣютъ такой же особенный и самостоятельный характеръ, какъ и всѣ другія наши чувствованія—эстетическія, нравственныя и интеллектуальныя. Это сознавалъ, конечно, и самъ Кантъ, когда старался освободить нравственность отъ религіи, признавая ихъ, очевидно, различными областями жизнедѣятельности человѣка. „Нравственность,—говоритъ Н. П. Рождественскій,—остается нравственностію, не сливаясь съ религіею и на самой высшей ступени своего развитія, когда ничто относительное и условное не удовлетворяетъ духъ человѣка въ его нравственныхъ стремленіяхъ и онъ поставляетъ себя въ извѣстныя отношенія къ высочайшему Первообразу всего истинно-добраго и святого, въ смиреніи преклоняясь предъ Его безконечнымъ величіемъ и ревностно стремясь къ достиженію богоподобнаго нравственнаго совершенства“.

Но если такъ ясна для каждаго связь между религіею и нравственностію и если для отожествленія ихъ нѣтъ никакого серьезнаго основанія; откуда—спрашивается,—можетъ возникать самая мысль приписывать нравственности автономное значеніе? Единственно вѣрнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ быть слѣдующій: объ автономной нравственности всегда учили, учатъ и будутъ учить мыслители, усвоившіе себѣ такія

ложныя и тенденціозныя философскія ученія, съ которыми несоединима вѣра въ бытіе личнаго Бога или—по крайней мѣрѣ—въ божественное промышленіе о мірѣ и человѣкѣ. Такимъ образомъ защитниками автономной нравственности неизбѣжно должны быть всѣ послѣдовательно мыслящіе пантеисты, деисты, матеріалисты, детерминисты и оптимисты. Но неужели къ отрицателямъ бытія Божія или божественнаго промышленія о мірѣ и человѣкѣ мы должны причислить и Канта? Выше мы видѣли, что вѣра Канта въ бытіе личнаго живого Бога должна подлежать сильному сомнѣнію; съ другой стороны нельзя было не замѣтить и того, какъ неохотно Кантъ склоняется къ признанію Божественнаго промышленія о мірѣ и человѣкѣ, какъ нерѣшительно онъ допускаетъ возможность Божественнаго Откровенія и чудесъ, и какъ легко онъ отдаетъ преимущество естественной религіи предъ сверхъестественною... В. Д. Кудрявцевъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что „взглядъ Канта на религію нисколько не выше крайнихъ атеистическихъ теорій, съ тѣмъ только различіемъ, что атеизмъ вмѣстѣ съ положительными религіями уничтожаетъ и всякую религію вообще, а Кантъ вмѣсто ея предлагаетъ новую нормальную или разумную религію“, которая въ сущности вовсе не религія, а нравственность. Такимъ образомъ едва ли мы ошибемся, если скажемъ, что раздѣляя атеистическія и въ крайнемъ случаѣ деистическія воззрѣнія, Кантъ, какъ великій умъ, самъ стыдился ихъ и скрывалъ ихъ отъ другихъ, отдѣлываясь общими фразами и двусмысленными выраженіями. Отсюда и всѣ тѣ неясности, недомолвки, колебанія и противорѣчія, которыми отличаются какъ сужденія его о религіи и возможности сверхъестественнаго откровенія, такъ и его ученіе объ автономной нравственности. „Но колебаніями, недомолвками и противорѣчіями, недостойными ни религіи, ни нравственности, не ограничивается, по справедливому замѣчанію В. Д. Кудрявцева, раціональная религія Канта. Онъ доходитъ до открытаго лицемѣрія, когда не только дозволяетъ, но даже требуетъ, не обращая вниманія на дѣйствительность или недѣйствительность сверхъестественныхъ дѣйствій Божества, о которыхъ говоритъ откровенная религія, даже больше

—съ сознаніемъ ихъ исторической недѣйствительности, *толковать* ихъ въ нравственномъ смыслѣ. Разумная религія дозволяетъ и поощряетъ сознательный обманъ!"

Ничего достойнаго вниманія не высказалъ Кантъ и для рѣшенія вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Какъ мы видѣли, Кантъ признаетъ значеніе за религіею только въ началѣ нравственнаго развитія человѣческаго самосознанія, когда нравственность еще не стала на свои собственныя ноги и нуждается въ опекѣ или въ опорѣ на сверхъестественный авторитетъ. Но откуда эта религія? Измыслили ли ее законодатели и философы-моралисты, чтобы отдать подъ ея защиту нравственное поведеніе людей, находящихся на низшей ступени своего умственнаго и нравственнаго развитія, или она есть дѣло дѣйствительнаго сверхъестественнаго откровенія,—этотъ вопросъ у Канта остался неразрѣшеннымъ. Правда, Кантъ увидѣлъ себя вынужденнымъ допустить возможность сверхъестественнаго откровенія; но въ дѣйствительности эта возможность никогда не переходила у него въ дѣйствительность, а тѣмъ болѣе—въ необходимость. „Стремиться къ общенію съ Богомъ и ощущать его,—приводимъ еще разъ собственныя слова Канта,—есть пустая мечта... Желать воспринимать въ себя небесныя вліянія было бы дѣломъ безумія". Послѣ этого открытаго и яснаго утвержденія странно было бы даже думать, чтобы Кантъ могъ объяснять актомъ непосредственнаго божественнаго откровенія содержаніе хотя бы то одной христіанской религіи,—не говоримъ уже о ветхозавѣтныхъ вѣрованіяхъ. Въ этомъ отношеніи Кантъ, очевидно, долженъ быть названъ чистымъ раціоналистомъ,—и съ его точки зрѣнія, источникомъ религіознаго сознанія человѣчества долженъ быть признанъ только одинъ разумъ—теоретическій ли то или практическій. Но такъ разрѣшали вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, какъ мы видѣли, и всѣ до-кантовскіе раціоналисты.

Наконецъ, нельзя не отмѣтить того, что Кантъ неудовлетворительно опредѣляетъ и самую сущность религіи. Какъ извѣстно, все содержаніе религіи онъ ограничиваетъ признаніемъ только двухъ истинъ—бытія Божія и безсмертія чело-

вѣческой души. Эти истины онъ представляетъ какъ постуляты практическаго разума. Къ признанію бытія Божія и безсмертія души, по его словамъ, необходимо приводитъ „сама мораль“. Святости человѣка должно соотвѣтствовать счастіе, блаженство; но такъ какъ въ земной жизни человѣчества такого соотвѣтствія мы не находимъ, то оно должно имѣть мѣсто по ту сторону гроба, и потому должно признать бытіе премудраго и всемогущаго Существа, Которое бы его реализировало. Вотъ тотъ путь, которымъ приходитъ Кантъ къ признанію двухъ вышеуказанныхъ истинъ. Не будемъ говорить о томъ, какія возраженія противъ этого доказательства бытія Божія и безсмертія человѣческой души высказывали противники Канта (объ этомъ рѣчь будетъ впереди); но мы не можемъ не замѣтить здѣсь, что, ограничивая двумя этими истинами все содержаніе религіи и не допуская возможности вліянія ихъ на поведеніе человѣка (т. е., на нравственность), Кантъ поступаетъ и ненаучно, и съ явнымъ противорѣчіемъ самому себѣ. Какъ мы видѣли, *каждая* дѣйствительно существовавшая или существующая религія несравненно богаче своимъ содержаніемъ, чѣмъ религія Канта. Кромѣ вѣры въ бытіе Божіе и безсмертіе человѣческой души, каждая религія требуетъ вѣры въ невидимый сверхчувственный міръ,—міръ добрыхъ и злыхъ духовъ, въ возможность откровенія изъ этого міра, въ существованіе тѣсной внутренней связи между этимъ откровеніемъ и нравственностію и въ возмездіе; кромѣ того, каждая религія требуетъ извѣстнаго отношенія человѣка къ Богу, т. е., культа, молитвъ, какъ существенной составной части своего содержанія; каждая религія предполагаетъ существованіе общества одинаково вѣрующихъ людей или церкви, и, наконецъ, каждая религія содержитъ въ себѣ ученіе о безсмертіи человѣческой души. Ограничивая содержаніе религіи только двумя истинами, вмѣсто указанныхъ семи, Кантъ очевидно, разсуждаетъ не о дѣйствительной религіи, которая составляетъ достояніе всего рода человѣческаго, а о какой-то другой, которой человѣчество никогда не знало и до которой, слѣдовательно, кромѣ Канта, никому нѣтъ дѣла. Но на двухъ только истинахъ религіи—бытіи Божіемъ и безсмертіи души человѣческой

(по апостолу Іакову, такъ вѣруютъ и бѣсы)—и самъ Кантъ, какъ мы видѣли, удержаться не могъ. Хотя неохотно и лишь теоретически, но и самъ Кантъ долженъ былъ признать *необходимость* божественнаго откровенія, ибо Богъ безъ откровеній, безъ содѣйствія нуждамъ человѣка, Богъ деистическій, холодный, равнодушный, не дѣятельный и не любящій, не есть Богъ. Но зачѣмъ нужно это откровеніе даже съ точки зрѣнія Канта? Для того, чтобы указать человѣку, подавленному чувственностію, путь къ его нравственному усовершенствованію и его побѣдѣ надъ чувственностію, надъ радикальнымъ зломъ, въ чемъ, по Канту, человѣкъ безусловно нуждается хотя бы то и на первыхъ ступеняхъ своего духовнаго развитія. А если такъ, то Кантъ, очевидно, долженъ признать и обязанность человѣка слѣдовать такимъ божественнымъ указаніямъ или повелѣніямъ для своего нравственнаго развитія и усовершенствованія. Но отъ исполненія или неисполненія этихъ божественныхъ повелѣній зависитъ и извѣстное положеніе самаго человѣка, т. е., съ вѣрою въ возможность божественнаго откровенія должна находиться въ тѣсной внутренней связи вѣра въ награды и наказанія или—что то же—въ возмездіе. Такимъ образомъ, Кантъ былъ совершенно непослѣдователенъ, когда все содержаніе религіи онъ думалъ ограничить только двумя истинами—бытіемъ Божіимъ и безсмертіемъ человѣческой души.

Кромѣ того, крайне страннымъ представляется утвержденіе Канта, что признаваемыя имъ религіозныя истины—бытіе Божіе и безсмертіе человѣческой души—не должны оказывать никакого вліянія на нравственное поведеніе человѣка и не должны препятствовать нравственности быть автономною. Въ этомъ случаѣ Кантъ не можетъ найти для себя никакого оправданія—ни теоретическаго, ни практическаго. Человѣкъ, по Канту, убѣжденъ, что должно существовать полное соотвѣтствіе между добродѣтелью и счастіемъ и что такое соотвѣтствіе будетъ имѣть мѣсто только въ загробной жизни, т. е., человѣкъ знаетъ, что за добродѣтельную жизнь здѣсь, на землѣ, онъ за гробомъ получитъ вѣчное блаженство, соотвѣтствующее его добродѣтели, а за жизнь порочную и противную требованіямъ нрав-

ственнаго закона онъ не избѣгнетъ вѣчныхъ страданій и мукъ. Можно ли думать, чтобы это *убѣжденіе* не понуждало человѣка къ добродѣтели и не удерживало его отъ порока, чтобы оно носило только одинъ теоретическій характеръ? Знать о существованіи загробнаго блаженства и мученій и оставаться равнодушнымъ къ тому, что ведетъ къ нимъ, можетъ только человѣкъ, лишенный здраваго разума. Религіозный человѣкъ— не то же, что ученый математикъ, безучастно дѣлающій свои выкладки или считающій не принадлежащіе ему капиталы. Кантъ не понялъ того, что религія—не мертвая теорія, не философское міровоззрѣніе заоблачнаго метафизика, а живая сила, движущая человѣческою жизнію. Къ такому же результату относительно достоинства сужденій Канта о сущности религіи мы прійдемъ и отъ разсмотрѣнія фактовъ дѣйствительной жизни. Ежедневный опытъ на каждомъ шагу убѣждаетъ насъ въ томъ, что вѣра въ безсмертіе имѣетъ глубокое практическое значеніе,—что очень часто люди бываютъ добродѣтельными на землѣ только во имя безсмертія и вѣчнаго блаженства, которое имъ представляется въ образѣ воссоединенія съ Богомъ. Слово Божіе говоритъ: *„помнай послѣдняя твоя,—и во вѣкъ не согрѣшиши“*. И опытъ подтверждаетъ эту истину. Каждый, вѣрующій въ Бога и свое безсмертіе, подъ вліяніемъ этой именно вѣры, становится нравственнымъ и добродѣтельнымъ. Есть люди, готовые на великія жертвы и добрыя дѣла, не ожидая себѣ здѣсь, на землѣ, ни наградъ, ни похвалъ, ни почестей, но только потому, что они убѣждены въ существованіи мздовоздаянія за гробомъ. Свидѣтельство исторіи о томъ, что вмѣстѣ съ распространеніемъ матеріалистическихъ ученій и упадкомъ религіи всегда соединялся и упадокъ нравственности даетъ намъ право заключать, что подобныя явленія будутъ повторяться всегда. Греко-римскій языческій міръ предъ пришествіемъ на землю Христа вмѣстѣ съ религіею утратилъ въ частности и вѣру въ безсмертіе человѣческой души. Сравните же его нравственное состояніе съ нравственностію христіанъ трехъ первыхъ вѣковъ, когда вѣра въ бытіе Божіе и безсмертіе человѣческой души съ твердою надеждою на великую награду на небесахъ не подвергалась

еще никакому сомнѣнію,—и вы увидите ясно, какое сильное вліяніе эти религіозныя истины имѣютъ на практическую жизнь, т. е., на нравственность и поведеніе человѣка.

Итакъ, послѣ всего сказаннаго очевидно, что ученіе Канта о религіи и ея сущности не можетъ быть признано удовлетворительнымъ. Что религія находится въ тѣсной внутренней связи съ нравственностію и, что каждый истинно религіозный человѣкъ долженъ выполнять всѣ требованія нравственнаго закона,—это, конечно, вѣрно. Но Кантъ не могъ указать никакихъ достаточно разумныхъ и несомнѣнныхъ основаній для того, чтобы религію отожествлять съ нравственностію и пожертвовать ею въ пользу послѣдней.

IX.

Ученіе І. Г. Фихте о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Въ декабрѣ 1791 года молодой нѣмецкій ученый, *Іоганнъ Готлибъ Фихте* (1762—1814), незадолго предъ тѣмъ окончившій курсъ въ іенскомъ университетѣ и потомъ занимавшій должность простого домашняго учителя въ Швейцаріи, написалъ свое первое философское сочиненіе „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (Опытъ критики всего откровенія), посвятивъ его придворному проповѣднику Фр. Ф. Рейнгарду. Читающая публика встрѣтила это сочиненіе съ такимъ сочувствіемъ, что въ 1793 году авторъ увидѣлъ себя вынужденнымъ приступить ко второму изданію его. Самъ Кантъ, предъ авторитетомъ котораго преклонялись всѣ мыслящіе умы того времени и сужденію котораго отдавали справедливость даже его противники, высказалъ одобреніе объ этомъ трудѣ Фихте въ самыхъ лестныхъ для автора выраженіяхъ. Иначе, впрочемъ, онъ не могъ и поступить, такъ какъ въ этомъ сочиненіи Фихте только примѣнилъ къ области религіи общіе принципы Кантовскаго міровоззрѣнія. У Ибервега мы читаемъ слѣдующій разсказъ по поводу перваго изданія сочиненія Фихте „Опытъ критики всего откровенія“: „Написанный въ духѣ Канта, обнародованный издателемъ, какъ кажется, съ намѣреніемъ безъ имени автора и съ предисловіемъ, въ кото-

ромъ авторъ объявляетъ себя новичкомъ. Опытъ былъ принятъ рецензентомъ Ienaer Allg. Litt. Zeit. и вообще почти повсюду философской публикой за произведеніе Канта. Когда узнали ошибку, на Фихте палъ блескъ сочиненія, авторомъ котораго могли считать самого Канта. Это обстоятельство существенно содѣйствовало его позднѣйшему приглашенію въ Іену". Впрочемъ, интересъ мыслящихъ людей къ сочиненію Фихте въ достаточной степени можетъ быть объясняемъ и тѣми важными и серьезными вопросами, разрѣшеніе которыхъ составляетъ его содержаніе.

Въ названной книгѣ Фихте обращаетъ вниманіе своихъ читателей прежде всего на фактъ всеобщности и универсальности религіознаго сознанія въ родѣ человѣческомъ. Каждому изслѣдователю, говоритъ онъ, не можетъ не представиться достопримѣчательнымъ тотъ фактъ, что у всѣхъ народовъ, какъ находящихся еще въ состояніи совершенной дикости, такъ и у достигшихъ высокой степени культурности, можно находить мнѣнія о взаимоотношеніяхъ между высшими существами и человѣкомъ, равно какъ и традиціи о сверхъестественныхъ внушеніяхъ и воздѣйствіяхъ Божества на смертныхъ,—традиціи—то грубыя, то болѣе чистыя, но во всякомъ случаѣ—всеобщія. Это явленіе уже по причинѣ своей всеобщности и универсальности заслуживаетъ полнаго вниманія и серьезнаго изученія. Поэтому Фихте признаетъ достойнымъ истинной философіи—подвергнуть научному изслѣдованію вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, ея свойствахъ и основаніяхъ, съ тѣмъ, чтобы достигнуть положительнаго заключенія,—слѣдуетъ ли ее относить къ измышленіямъ обманщиковъ или къ области пустыхъ мечтаній (in das Land der Träume). Итакъ, въ „Опытѣ критики всего откровенія„ Фихте ставитъ своею *положительною* задачею—предложить читателямъ разрѣшеніе вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, ея сущности, свойствахъ и основаніяхъ.

Насколько же онъ выполнилъ эту задачу?

Кто внимательно прочтетъ названную книгу Фихте, тотъ едва ли будетъ удовлетворенъ выводами, которые сдѣланы въ ней авторомъ, и не удивится тому обстоятельству, что у Фихте

было только немного учениковъ и послѣдователей, несмотря на то, что книга его вначалѣ своего появленія была принята съ сочувствіемъ. Прежде всего читатель легко замѣтитъ, что въ рѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ Фихте совершенно несамостоятеленъ и не оригиналенъ. И понятно, почему сочиненіе Фихге, изданное въ первый разъ безъ обозначенія фамиліи автора, всѣми было приписано Канту. Подобно Канту, и Фихте опредѣляетъ религію, какъ представленіе нравственнаго закона подъ формою божественнаго повелѣнія. Подобно Канту, и Фихте полагаетъ сущность религіи въ нравственномъ поведеніи человѣка, при чемъ практическому разуму онъ отдаетъ преимущество предъ теоретическимъ еще въ большихъ размѣрахъ, чѣмъ Кантъ. Подобно Канту, и Фихте также приходитъ къ признанію бытія Божія только въ силу требованій нравственнаго закона, по которымъ между добродѣтелью и счастіемъ должно существовать полное соотвѣтствіе. Но требованіе установить соотвѣтствіе между добродѣтелью и счастіемъ должно быть предъявлено не къ такому существу, которое само страдательно воспринимаетъ возбужденія отъ внѣшней природы, а лишь къ такому, которое совершенно самостоятельно управляетъ природою,—въ которомъ моральная необходимость соединяется съ абсолютною физическою свободою. Такое Существо, говоритъ Фихте, мы называемъ *Богомъ*. Слѣдовательно, признавать существованіе Бога должно съ такою же несомнѣнностію, съ какою мы признаемъ существованіе нравственнаго закона, ибо послѣдній-то именно и есть Богъ. Въ Богѣ дѣйствуетъ *только* нравственный законъ и притомъ—*безъ всякаго ограниченія*, а потому Богъ святъ и блаженъ; когда же отрицаніе всякаго ограниченія мыслится въ отношеніи Бога къ чувственному міру, Онъ—*всемогущъ*. Богъ,—говоритъ Фихте далѣе, —въ силу требованія нравственнаго закона къ Нему, долженъ установить полное соотвѣтствіе между нравственнымъ поведеніемъ и счастіемъ конечныхъ разумныхъ существъ, потому что только чрезъ Него и въ Немъ разумъ господствуетъ надъ чувственною природою,—а это значитъ, что Онъ долженъ быть *совершенно справедливымъ*. Въ понятіи всего существующаго

вообще не мыслится ничего, кромѣ ряда причинъ и дѣйствій, совершающихся по естественнымъ законамъ въ чувственномъ мірѣ, и свободныхъ рѣшеній моральныхъ существъ—въ сверхчувственномъ. Причины и дѣйствія въ чувственномъ мірѣ не могутъ быть для Бога предметомъ вниманія, ибо Его отношеніе къ нимъ ограничивается лишь тѣмъ, что Онъ опредѣлилъ законы природы въ силу Своей причинности чрезъ свободу и далъ первый толчекъ текущему по нимъ ряду причинъ и дѣйствій; напротивъ свободныя рѣшенія моральныхъ существъ Онъ долженъ знать всѣ, ибо всѣ они опредѣляютъ степень моральности того или другого существа; а таковая степень есть масштабъ, по которому должно быть установлено и даровано счастіе разумнымъ существамъ, согласно требованію нравственнаго закона, исполнителемъ котораго Богъ является. Поэтому мы должны мыслить Бога *всевѣдущимъ*. Но пока конечныя существа остаются конечными, они находятся, какъ того требуетъ самое понятіе конечности въ морали, подъ вліяніемъ еще и другихъ законовъ, кромѣ законовъ разума; вслѣдствіе этого, сами по себѣ, они не будутъ въ состояніи установить полное соотвѣтствіе между добродѣтелью и счастіемъ; между тѣмъ нравственный законъ безусловно требуетъ такого соотвѣтствія. Ясно, что этотъ законъ никогда не перестанетъ дѣйствовать, такъ какъ онъ никогда не будетъ осуществленъ; указанное требованіе его никогда не прекратится, такъ какъ оно никогда (во времени) не будетъ исполнено; очевидно, оно имѣетъ значеніе не для времени, а для вѣчности. Вотъ почему только къ святому, всевѣдущему и всемогущему Существу и предъявляется это требованіе моральнаго закона—въ вѣчности устроить наивысшее благо всѣхъ разумныхъ существъ, въ вѣчности установить совершенное равновѣсіе между нравственнымъ поведеніемъ и счастіемъ. Ясно, что Богъ Самъ долженъ быть вѣчнымъ для того, чтобы осуществить требованія вѣчнаго моральнаго закона, опредѣляющаго Его природу; но этого мало,—Онъ долженъ даровать вѣчность и всѣмъ разумнымъ существамъ, подчиненнымъ тому же самому закону, которымъ требуется вѣчность. Итакъ, Богъ долженъ быть существомъ *вѣчнымъ* и каждое моральное существо дол-

жно имѣть бытіе *вѣчно* продолжающееся, если конечная цѣль моральнаго закона не должна оставаться тщетною, неосуществимою и невозможною.

Такимъ образомъ въ своемъ „Опытѣ критики всего откровенія“ Фихте устанавливаетъ понятіе о Богѣ и Его свойствахъ, равно какъ и о свойствахъ моральныхъ существъ вообще тѣмъ именно путемъ, какой былъ указанъ Кантомъ (въ его нравственномъ доказательствѣ бытія Божія и безсмертія человѣческой души). Подобно Канту, и Фихте объявляетъ всѣ выведенныя имъ положенія *постулятами* практическаго разума, а то признаніе, къ которому насъ вынуждаютъ вообще требованія моральнаго закона, онъ называетъ *вѣрою*. Но такъ какъ эти положенія, говоритъ Фихте, во всякомъ случаѣ основываются только на примѣненіи нравственнаго закона къ *конечнымъ* существамъ, а не на возможности этого закона самого въ себѣ (an sich), каковое изслѣдованіе для насъ трансцендентно, то въ этой формѣ они только *субъективны*, т. е, имѣютъ значеніе только для конечныхъ существъ, но по этой именно причинѣ они для нихъ и *общеобязательны*. Какъ безконечный Разумъ можетъ созерцать свое бытіе и свои свойства,—этого мы не можемъ знать, не будучи сами безконечнымъ разумомъ. Разумъ, практически управляемый моральнымъ закономъ, можетъ составить себѣ двоякое представленіе о Богѣ. Одно относится къ Нему самому, именно—къ тому, что Онъ всецѣло и исключительно опредѣляется нравственнымъ закономъ; другое основывается на Его отношеніи къ конечнымъ моральнымъ существамъ и оно-то даетъ намъ право признавать его существованіе. По первому Бога представляютъ какъ всесовершеннѣйшую святость, въ которой нравственный законъ осуществляется вполнѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ единственно—блаженное существо, потому что Онъ одинъ только святъ, т. е., какъ осуществленіе достигнутой конечной цѣли практическаго разума, какъ само *наивысшее благо*, возможность котораго онъ постулируетъ; по второму—какъ наивысшаго Міроправителя, дѣйствующаго по моральнымъ законамъ, и какъ Судію всѣхъ разумныхъ духовъ. Первое разсматриваетъ Его Самаго въ Себѣ, по Его *бытію*, и Онъ представ-

ляется, по нему, какъ всесовершеннѣйшій блюститель нравственнаго закона; другое—по *дѣйствіямъ* этого бытія на другія моральныя существа, въ силу чего Онъ является наивысшимъ, никому не подчиненнымъ исполнителемъ требованій нравственнаго закона, а слѣдовательно,—и законодателемъ,—каковой выводъ однако-же не непосредственно ясенъ и долженъ подлежать дальнѣйшему раскрытію. Впрочемъ, говоритъ Фихте, пока мы остаемся только при этихъ истинахъ, какъ таковыхъ, мы имѣемъ дѣло лишь съ *богословіемъ*, которое оказывается для насъ необходимымъ уже потому, чтобы мы не могли поставить наши теоретическія убѣжденія въ противорѣчіе съ нашимъ практическимъ опредѣленіемъ воли. Но это еще—не *религія*, которая сама, какъ причина, имѣла бы вліяніе на это опредѣленіе воли.

Какимъ же образомъ, спрашиваетъ Фихте, изъ богословія происходитъ религія? Богословіе, говоритъ онъ, есть простая наука, мертвое знаніе, безъ всякаго практическаго вліянія; религія же, по самому значенію слова (religio), есть нѣчто такое, что̀ насъ *связываетъ* и притомъ связываетъ *сильнѣе*, чѣмъ каковы мы безъ нея. Нашей духовной природѣ присуща идея справедливости, и въ насъ возбуждаетъ чувство удовольствія все, что̀ внѣ насъ оказывается цѣлесообразнымъ и согласнымъ съ нашимъ понятіемъ о справедливости. Мы радуемся, когда не достигаютъ цѣли злые умыслы, когда отыскиваютъ и наказываютъ злодѣя, равно какъ и тому, когда осуществляются съ успѣхомъ честныя стремленія, когда надлежащимъ образомъ оцѣнивается непризнанная добродѣтель или уважаются принесенныя жертвы и исцытанныя скорби ради добродѣтели. Это чувство имѣетъ всеобщій характеръ и находитъ для себя основаніе въ глубочайшихъ тайникахъ нашей природы. Это—никогда неизсякаемый источникъ того интереса, который привлекаетъ насъ къ себѣ въ поэтическихъ произведеніяхъ. Идеальный міръ, въ которомъ все происходитъ согласно съ справедливостію, намъ нравится несравненно больше, чѣмъ міръ дѣйствительный, въ которомъ мы часто видимъ господство несправедливости. Чувство удовольствія мы испытываемъ и при созерцаніи

прекраснаго. Но это чувство—не то же, что чувство, возбуждаемое справедливостію. Здѣсь мы высказываемъ только свое удовольствіе или неудовольствіе, но не чувствуемъ интереса, не *желаемъ* существованія предмета, который *долженъ быть*. Послѣднее есть характеристическій признакъ только того чувства удовольствія, которое вызывается въ насъ идеею справедливости. Такимъ образомъ въ мірѣ вымысловъ, въ драмахъ или романѣ, мы не удовлетворяемся до тѣхъ поръ, пока не спасена, по крайней мѣрѣ, честь невинно преслѣдуемаго, пока не признана его невинность, не разоблаченъ несправедливый преслѣдователь и пока онъ не понесъ заслуженнаго наказанія. Наше благоволеніе къ тому, что̀ справедливо, не есть, слѣдовательно, простое одобреніе, но оно соединено съ интересомъ, съ желаніемъ или требованіемъ, что справедливое *должно быть*. Тѣмъ не менѣе наше благоволеніе не есть причина появленія его объекта. Поэтому и существуютъ такъ называемыя *праздныя желанія* (pium desiderium). Такъ, желаніе многоразличныхъ видовъ пріятнаго есть только праздное желаніе. Кто, напр., не пожелалъ бы послѣ грозы и ненастья яснаго дня? Но одному такому желанію мы вовсе не можемъ приписывать причинности появленія яснаго дня. Если бы въ такомъ положеніи находилось и благоволеніе къ нравственно-доброму, говоритъ Фихте, то у насъ никогда не могло бы быть богословія и мы не нуждались бы ни въ какой религіи: ибо какъ искренно въ послѣднемъ случаѣ мы ни желали бы продолженія бытія моральныхъ существъ и бытія всемогущаго, всевѣдущаго и справедливаго Мздовоздаятеля ихъ дѣйствій,—было бы слишкомъ дерзко отъ простого желанія, какимъ бы оно сильнымъ и всеобщимъ ни было, умозаключать къ реальности его объекта. Но когда наша желательная способность—хотѣть справедливаго—опредѣляется моральнымъ закономъ, то вмѣстѣ съ этимъ должна быть дана и причинность—по крайней мѣрѣ отчасти осуществить справедливое въ дѣйствительности. Мы непосредственно вынуждаемся смотрѣть на справедливость въ *нашей* собственной природѣ, какъ на зависящую отъ насъ, и когда открываемъ въ себѣ что либо противорѣчащее понятію ея, то мы ощущаемъ уже не простое неудовольствіе, какъ при

неисполненіи празднаго желанія, но—раскаяніе, стыдъ, самоосужденіе. Такимъ образомъ *въ насъ* моральный законъ прямо требуетъ осуществленія справедливаго, а *внѣ насъ* онъ не можетъ прямо требовать его, потому что таковое осуществленіе мы не можемъ признавать непосредственно отъ насъ зависящимъ, такъ какъ оно должно быть произведено не моральнымъ закономъ, а физическою силою. Итакъ, по отношенію къ послѣднему, говоритъ Фихте, моральный законъ производитъ *въ насъ* простое требованіе справедливаго, но не стремленіе—осуществить его. Это желаніе справедливаго *внѣ насъ*, т. е., счастія, соотвѣтствующаго степени нашей моральности, какъ произведенное дѣйствительно *моральнымъ закономъ*, есть побужденіе совершенно естественное, и потому мы желаемъ для моральныхъ существъ счастія безусловно, неограниченно и безъ всякаго отношенія къ чему либо внѣ насъ; моральными же понятіями мы, какъ разумныя существа, скоро ограничиваемъ себя, желая счастья именно лишь въ той мѣрѣ, какой мы достойны. И это ограниченіе стремленія къ счастію, независимо отъ всякаго религіознаго ученія, глубоко напечатлѣно даже у дикарей, стоящихъ на самой низшей ступени развитія, и есть основаніе для всякаго сужденія о цѣлесообразности человѣческихъ судебъ и того предразсудка, широко распространеннаго между грубѣйшею частію человѣчества, что тотъ преимущественно долженъ быть злымъ человѣкомъ, котораго часто постигаетъ печальная судьба.

Хотя желаніе справедливаго *въ насъ* и не можетъ быть названо празднымъ желаніемъ, однако-же мы видимъ,—разсуждаетъ Фихте,—что оно не всегда достигаетъ своего осуществленія отъ того, что нашъ теоретическій разумъ вступаетъ въ противорѣчіе съ практическимъ. Это противорѣчіе можетъ быть уничтожено не богословіемъ, какъ простою наукою, а только одною религіею. И въ этомъ заключается существенный моментъ такъ называемаго нравственнаго доказательства бытія Божія. Уничтоживъ противорѣчіе между теоретическимъ и практическимъ разумомъ, религія переноситъ обладаніе справедливостію на Существо, которое одно только можетъ гарантировать справедливость внѣ насъ. Отъ него зависитъ

теченіе природы, которая неморальна; но моральныя существа, *какъ таковыя*, т. е., дѣйствующія по своей волѣ, не могутъ опредѣляться волею всеобщаго Законодателя такъ, какъ опредѣляется неморальная природа, потому что въ противномъ случаѣ они перестали бы быть моральными. Поэтому въ отношеніи къ нимъ Богъ не есть собственно законодатель, но только возбудитель и руководитель. Моральныя существа суть части природы не насколько они дѣйствуютъ по законамъ природы, а насколько они подчинены имъ, такъ какъ степень ихъ счастія должна соотвѣтствовать степени ихъ нравственнаго совершенства. Чрезъ это мы прежде всего, говоритъ Фихте, вступаемъ въ общеніе съ Богомъ. При всѣхъ своихъ рѣшеніяхъ мы вынуждены взирать на Него, какъ на Того, Который одинъ и точно знаетъ моральное достоинство ихъ, такъ какъ Онъ долженъ опредѣлять по нимъ нашу судьбу и такъ какъ Его одобреніе или неодобреніе нашихъ рѣшеній есть единственно вѣрное сужденіе о нихъ. Нашъ страхъ, наша надежда, всѣ наши чаянія относятся къ Нему: только въ Его понятіи о насъ мы находимъ истинную оцѣнку нашего достоинства. Священное благоговѣніе предъ Богомъ, которое вслѣдствіе этого необходимо должно возникнуть въ насъ, связанное съ желаніемъ только отъ Него ожидаемаго блаженства, опредѣляетъ не желательную нашу способность—хотѣть справедливаго, а нашу эмпирическую опредѣляемую волю дѣйствительно совершать справедливое *въ насъ* постоянно и неизмѣнно. Такимъ образомъ, здѣсь, говоритъ Фихте, мы имѣемъ дѣло уже съ религіею, основывающеюся на идеѣ о Богѣ, какъ Правителѣ природы по моральнымъ цѣлямъ, а *въ насъ* на желаніи блаженства, которое однако-же увеличиваетъ и усиливаетъ не нашу привязанность къ добродѣтели, а только наше желаніе удовлетворить этой привязанности.

Далѣе—всеобщее значеніе божественной воли для насъ, какъ *пассивныхъ* существъ, позволяетъ намъ заключать и ко всеобщности значенія ея для насъ, какъ *активныхъ* существъ. Богъ судитъ насъ по закону, который можетъ быть данъ Ему Самому, говоритъ Фихте, не иначе, какъ чрезъ *Его же* разумъ; слѣдовательно, Онъ судитъ насъ по Своей волѣ, опредѣ-

ляемой моральнымъ закономъ. Такимъ образомъ въ основаніи сужденія Бога о насъ лежитъ Его *воля*, какъ общеобязательный законъ для разумныхъ существъ, даже насколько они активны, потому что ихъ согласіе съ нею есть масштабъ, по которому имъ, какъ пассивнымъ существамъ, будетъ соотвѣтствовать ихъ участіе въ блаженствѣ. Примѣняемость этого масштаба совершенно ясна, потому что разумъ никогда не можетъ противорѣчить волѣ Божіей, но во всѣхъ разумныхъ существахъ онъ долженъ высказать одно и то же; слѣдовательно, воля Божія должна быть совершенно согласна съ закономъ, даннымъ намъ чрезъ одинъ и тотъ же разумъ. Послѣ этого, разсуждаетъ Фихте, для *легальности* нашихъ дѣйствій вполнѣ безразлично, совершаемъ ли мы ихъ согласно съ закономъ разума потому, что повелѣваетъ нашъ разумъ, или потому, что Богъ хочетъ того, чего требуетъ нашъ разумъ: выводимъ ли мы нашу обязанность изъ простыхъ повелѣній разума или изъ воли Божіей; но совершенно ли безразлично это для *моральности* ихъ, еще не ясно само по себѣ и нуждается въ дальнѣйшемъ разъясненіи.

Выводить нашу обязанность изъ воли Божіей, говоритъ Фихте, это значитъ—признавать волю Божію, *какъ таковую*, нашимъ закономъ, считать себя обязанными достигать святости потому, что Богъ требуетъ ее отъ насъ. Такимъ образомъ, здѣсь идетъ рѣчь не только объ исполненіи воли Божіей *по матеріи* хотѣнія, но и объ обязательности, основанной *на формѣ* его; мы поступаемъ согласно съ закономъ разума, потому что это есть законъ *Бога*. Здѣсь возникаютъ однако же слѣдующіе два вопроса: 1) существуетъ ли дѣйствительно обязанность—повиноваться волѣ Божіей, какъ таковой, и на чемъ могла бы она основываться? и затѣмъ 2) какимъ образомъ законъ разума мы познаемъ въ себѣ какъ законъ Божій?

На первый вопросъ Фихте отвѣчаетъ такъ. Самое понятіе о Богѣ дается намъ только нашимъ разумомъ, чрезъ него оно и реализируется, и совершенно немыслимъ иной какой либо способъ, которымъ мы могли бы прійти къ этому понятію. Далѣе,—разумъ обязываетъ насъ повиноваться своему закону,

не указывая законодателя выше себя. Если же волю Божію онъ представляетъ намъ совершенно согласною и равнозначущею съ своимъ закономъ, то этимъ онъ обязываетъ насъ, конечно, посредственно повиноваться также и ей. Но такъ какъ эта обязанность основывается не на чемъ иномъ, какъ на согласіи воли Божіей съ собственнымъ закономъ разума, то никакое послушаніе Богу невозможно безъ послушанія разуму. Отсюда совершенно ясно, что и для *моральности* нашихъ дѣйствій совершенно безразлично, считаемъ ли мы себя къ чему либо обязанными потому, что нашъ разумъ этого требуетъ, или потому, что это повелѣваетъ Богъ; но изъ этого, говоритъ Фихте, вовсе еще нельзя видѣть, къ чему должно служить намъ послѣднее представленіе (т. е., о повелѣніи Божіемъ), такъ какъ его дѣйствіе предполагаетъ уже дѣйствіе перваго (т. е., требованія разума), ибо духъ уже долженъ быть опредѣленъ—повиноваться разуму прежде, чѣмъ возможна воля—повиноваться Богу; кажется даже, что послѣднее представленіе не можетъ опредѣлять насъ ни всестороннѣе, ни сильнѣе того, отъ котораго оно зависитъ и чрезъ которое оно только и становится возможнымъ. Но если допустимъ, что и возможно доказать, что, при извѣстныхъ условіяхъ, представленіе о волѣ Божіей дѣйствительно расширяетъ наше волеопредѣленіе, то сначала слѣдуетъ, очевидно, доказать еще, существуетъ ли вообще обязанность пользоваться имъ; изъ выше сказаннаго же вытекаетъ непосредственно, что хотя разумъ и обязываетъ насъ повиноваться волѣ Божіей по ея содержанію (voluntati ejus materialiter spectatae), потому что она совершенно согласна съ закономъ разума,—тѣмъ не менѣе непосредственно онъ не требуетъ отъ насъ никакого послушанія, кромѣ повиновенія его закону, и—притомъ—не на иномъ какомъ либо основаніи, кромѣ того, что онъ есть *его* законъ; а слѣдовательно, поелику обязательны только практическія требованія разума, онъ не обязываетъ насъ ни къ какому повиновенію волѣ Божіей, какъ *таковой* (voluntatem ejus formaliter spectatem). Такимъ образомъ практическій разумъ не содержитъ никакого повелѣнія мыслить волю Божію, какъ *таковую*, закономъ для насъ, а содержитъ только про-

стое представленіе о ней; если же мы и должны были бы найти *a posteriori*, что это представленіе опредѣляетъ насъ достаточно сильно, то разумъ лишь воспользуется имъ, но это пользованіе имъ никогда не можетъ быть для насъ обязанностію.

Итакъ, говоритъ Фихте, вовсе не существуетъ обязанности по отношенію къ религіи, т. е. къ признанію Бога, какъ моральнаго законодателя, тѣмъ болѣе, что хотя и возможно признавать бытіе Божіе и безсмертіе нашей души, потому что безъ такого признанія совершенно невозможна требуемая причинность моральнаго закона въ насъ и эта необходимость имѣетъ такое же всеобщее значеніе, какъ и самый моральный законъ, однако же мы не можемъ сказать, что мы *обязаны* признавать эти положенія, такъ какъ обязанность имѣетъ значеніе только въ отношеніи къ практической жизни. Но какое значеніе имѣетъ представленіе о Богѣ, какъ законодателѣ, въ виду этого закона въ насъ, это зависитъ отъ силы его вліянія на опредѣленіе воли, а послѣднее въ свою очередь— отъ условій, при которыхъ могутъ быть опредѣляемы представленіемъ о Богѣ разумныя существа. Еслибы могло быть доказано, что это представленіе о Богѣ, какъ законодателѣ, необходимо для того, чтобы требованію разума придать силу закона (но было доказано противное этому), то оно имѣло бы значеніе для всѣхъ разумныхъ существъ. Если бы могло быть доказано, что во всѣхъ *конечныхъ* разумныхъ существахъ оно облегчаетъ воле-опредѣленіе, то для нихъ оно общеобязательно. Наконецъ, если условія, при которыхъ оно облегчаетъ и расширяетъ это опредѣленіе воли, мыслимы только относительно человѣческой природы, то если они заключаются въ общихъ свойствахъ ея, оно имѣетъ значеніе для всѣхъ, а если они заключаются въ особенныхъ свойствахъ ея, только для нѣкоторыхъ людей.

Опредѣленіе воли—повиноваться вообще закону Божію, думаетъ Фихте, можетъ быть установлено закономъ практическаго разума. Но могутъ быть мыслимы отдѣльные случаи примѣненія этого закона, въ которыхъ обыкновенный разумъ не будетъ имѣть достаточно силы опредѣлить волю и для усиленія его дѣйствія нужно еще представленіе о томъ, что извѣ-

стное дѣйствіе заповѣдано Богомъ. Эта недостаточность повелѣнія разума, какъ такового, не можетъ имѣть другого основанія, кромѣ уменьшенія нашего уваженія къ разуму въ этомъ особенномъ случаѣ; а это уваженіе къ разуму не можетъ быть уменьшено не чрезъ что иное, какъ только чрезъ противодѣйствующій ему законъ природы (Naturgesetz), опредѣляющій нашу похотливость, который вмѣстѣ съ закономъ разума, опредѣляющимъ нашу желательную способность, можетъ являться *въ одномъ и томъ же субъектѣ* и, если достоинство закона опредѣляется только достоинствомъ законодательствующаго субъекта, можетъ казаться равнымъ по рангу и достоинству съ закономъ разума. Здѣсь, говоритъ Фихте, мы совсѣмъ не замѣчаемъ того, что въ этомъ случаѣ мы обманываемъ себя, за чувственностію не слыша голоса обязанности и представляя себя въ положеніи, когда мы находимся въ подчиненіи обыкновеннымъ законамъ природы. Если же предположить, что мы вѣрно различаемъ требованія обоихъ законовъ—природы и разума, равно какъ и ихъ границы, и ясно сознаемъ то, что въ этомъ случаѣ составляетъ нашу обязанность, то легко всетаки можетъ случиться, что здѣсь мы рѣшаемся дѣлать исключеніе изъ общаго правила, поступать вопреки требованію разума, потому что при этомъ мы считаемъ себя ни предъ кѣмъ не отвѣтственными, кромѣ себя самихъ, и думаемъ, что это—наше дѣло, будемъ ли мы поступать разумно или неразумно. Въ этомъ случаѣ, говоритъ Фихте, мы грѣшимъ, такъ сказать, на собственный страхъ. Такой недостатокъ уваженія къ разуму основывается, слѣдовательно, на недостаткѣ уваженія къ намъ самимъ,—и если въ этомъ случаѣ обязанность является какъ бы заповѣданною Богомъ или, что и на самомъ дѣлѣ, если законъ разума всецѣло и во всѣхъ своихъ примѣненіяхъ является какъ законъ Божій, то виновникомъ его мы признаемъ Существо, Которое отъ насъ не зависитъ, непослушаніе къ Которому не есть исключеніе изъ общаго правила, а есть нарушеніе самой первой заповѣди, крайнее безмыслiе, ничѣмъ неискупимое.

Такимъ образомъ идея о Богѣ, какъ виновникѣ моральнаго закона въ насъ, по Фихте, основывается на лишеніи нашемъ,

на перенесеніи того, что́ субъективно, въ существо внѣ насъ, и это лишеніе себя моральнаго законодательства есть истинный *принципъ религіи*, насколько она потребна для опредѣленія воли. Собственно говоря, перенесеніе моральнаго законодательства на Бога не можетъ вообще усилить нашего уваженія къ моральному закону, потому что самое уваженіе къ Богу основывается только на Его признанномъ согласіи съ этимъ закономъ; но оно можетъ увеличивать наше уваженіе къ рѣшеніямъ его въ отдѣльныхъ случаяхъ, когда обнаруживается сильный перевѣсъ чувственной склонности надъ разумомъ, и такимъ образомъ ясно, что хотя вообще разумъ долженъ опредѣлять насъ повиноваться волѣ Божіей, тѣмъ не менѣе въ отдѣльныхъ случаяхъ и представленіе о Богѣ въ свою очередь можетъ опредѣлять насъ повиноваться разуму.

Кромѣ того, по мнѣнію Фихте, слѣдуетъ имѣть въ виду еще и то, что это уваженіе къ Богу и основанное на немъ уваженіе къ нравственному закону, какъ Его закону, должны основываться только на согласіи Его съ этимъ закономъ, т. е., на Его святости, потому что только при этомъ условіи оно есть уваженіе къ моральности, которое только и должно быть побужденіемъ къ каждому чисто моральному поступку. Если же оно основывается, напр., на желаніи пріобрѣсти себѣ благорасположеніе Бога или на страхѣ предъ Его справедливостію, то въ такомъ случаѣ въ основаніи нашего послушанія лежитъ уже не уваженіе къ Богу, а эгоизмъ.

Послѣ сказаннаго Фихте находитъ будто-бы полное право утверждать, что религіи, насколько она не есть простая вѣра въ постуляты практическаго разума, а должна быть представляема какъ моментъ воле—опредѣленія, не можетъ быть приписываема субъективная общеобязательность для людей. Перенесеніе законодательнаго авторитета на Бога, по Фихте, основывается на томъ, что Богу чрезъ Его собственный разумъ долженъ быть данъ законъ, который для насъ обязателенъ потому, что Богъ по нему судитъ насъ, и который долженъ быть совершенно одинаковымъ съ закономъ, даннымъ чрезъ нашъ собственный разумъ и показывающимъ, какъ мы должны поступать. Здѣсь, слѣдовательно, сходятся вмѣстѣ два закона,

сами по себѣ другъ отъ друга совершенно независимые, оба *для насъ* обязательные, совершенно одинаковые по своему содержанію, но различные только по отношенію къ субъектамъ, въ которыхъ они находятся. Поэтому, при каждомъ требованіи нравственнаго закона въ насъ, мы можемъ съ увѣренностію заключать, что одинаковое требованіе происходитъ и въ Богѣ къ намъ, что заповѣдь закона въ насъ *по матеріи* есть также и заповѣдь Бога; но мы еще не можемъ сказать, что заповѣдь закона въ насъ, уже какъ *таковая*, т. е., *по формѣ*, есть и заповѣдь Бога. Чтобы можно было признать послѣднее, мы должны имѣть основаніе признавать нравственный законъ въ насъ зависящимъ отъ нравственнаго закона въ Богѣ для насъ, т. е., признавать волю Божію причиною его. Но признавать волю Божію причиною нравственнаго закона это значитъ,—что воля Божія есть или причина *содержанія* нравственнаго закона или причина *существованія его*. Что перваго совершенно нельзя признать, это ясно (будто бы) изъ выше сказаннаго, ибо въ противномъ случаѣ нами была бы введена гипероиомія разума, а справедливость была бы подчинена безусловному произволу, т. е., проще—совсѣмъ не существовало бы никакой справедливости. Но находимъ ли мы какое либо основаніе признавать Бога причиною существованія моральнаго закона въ насъ? Дѣйствительно ли Богъ возвѣстилъ намъ Свой законъ и можемъ ли мы указать фактъ, который долженъ быть понимаемъ въ смыслѣ такого возвѣщенія?

На эти вопросы Фихте старается дать отвѣтъ въ своемъ разсужденіи объ откровеніи и его возможности. Богъ, говоритъ Фихте, возвѣщаетъ Себя, какъ моральнаго законодателя, или *въ насъ*, какъ моральныхъ существахъ, или *внѣ насъ*, въ чувственномъ мірѣ. Согласно съ этимъ и откровеніе бываетъ двухъ родовъ: внутреннее и внѣшнее. Первое составляетъ содержаніе такъ называемой естественной религіи, второе—откровенной въ собственномъ смыслѣ или сверхъестественной. Въ первомъ случаѣ положенія религіи совершенно совпадаютъ съ положеніями нашего разума и на нихъ основываются, во второмъ—религія находитъ для себя основаніе въ перевѣсѣ чувственности надъ разумомъ и обогащается въ своемъ со-

держаніи чрезъ наше чувственное воспріятіе. Само собою понятно, что не желая разстаться съ своимъ общимъ міровоззрѣніемъ, Фихте всецѣло становится на сторону религіи естественной съ ея внутреннимъ откровеніемъ; что же касается сверхъестественнаго откровенія, то хотя возможность его онъ и признаетъ въ принципѣ, но не придаетъ ему никакого особеннаго практическаго значенія.

Послѣ всего изложеннаго ясно, въ какой сильной зависимости Фихте находился отъ Канта въ рѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи. По его ученію, какъ и по ученію Канта, область религіи будто бы совершенно совпадаетъ съ областью нравственности; ея источникъ—практическій разумъ. Разумъ порождаетъ богословіе; а богословіе подъ вліяніемъ чувственности превращается въ религію. Другого источника, изъ котораго бы можно было уяснить себѣ происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ, по Фихте, нѣтъ и быть не можетъ. Если бы практическій разумъ или—что то же—моральный законъ не были порабощаемы *въ нѣкоторыхъ случаяхъ* чувственностію, то въ религіи бы не было никакой нужды. Но откуда это порабощеніе разума чувственностію? Кантъ, какъ мы знаемъ, указалъ на такъ называемое „коренное или радикальное зло“; у Фихте же мы совсѣмъ не находимъ отвѣта на поставленный вопросъ. О радикальномъ злѣ Фихте не могъ говорить уже потому, что онъ призналъ порабощеніе разума чувственностію только случайнымъ явленіемъ, встрѣчающимся лишь въ *отдѣльныхъ* или *нѣкоторыхъ случаяхъ*. Но въ такомъ разѣ нельзя уже, очевидно, говорить и о всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ, ибо религія, по Фихте, вызывается порабощеніемъ разума чувственностію только въ *нѣкоторыхъ* случаяхъ. Между тѣмъ мы видѣли что Фихте, съ самаго начала объявилъ религію фактомъ всеобщимъ и универсальнымъ въ родѣ человѣческомъ. Ясно, что онъ самъ поставилъ себя въ непримиримое противорѣчіе съ собою.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло со взглядомъ Фихте на религію, ея сущность и происхожденіе, какъ самъ Фихте изложилъ его въ своемъ первомъ философскомъ сочиненіи—„Опытъ

критики всего откровенія“ (Versuch einer Kritik aller Offenbarung). Но остался ли навсегда самъ Фихте вѣренъ этому взгляду? На этотъ вопросъ мы должны отвѣтить отрицательно.

Уже въ указанномъ сочиненіи можно было находить основаніе для весьма вѣроятнаго предположенія, что на изложенномъ ученіи о религіи и ея сущности Фихте окончательно остановиться не могъ. Мы видѣли, какъ онъ, признавъ положенія религіи (повелѣнія Бога) тожественными по своему содержанію или *матеріи* съ положеніями практическаго разума и отъ нихъ зависящими и цѣня ихъ достоинство только съ этой точки зрѣнія, не зналъ однако-же, что̀ съ ними дѣлать и какое приписать имъ значеніе для волеопредѣленія человѣка. Для него, какъ видно, былъ роковымъ вопросъ: зачѣмъ человѣку нужны эти положенія религіи, если ихъ достоинство зависитъ отъ сужденія разума и если они не прибавляютъ ничего къ тому, что̀ доставляетъ человѣку его собственный разумъ? Идя послѣдовательно этимъ путемъ, Фихте, очевидно, долженъ былъ бы совершенно отвергнуть всякое значеніе религіозныхъ требованій или „повелѣній Бога“ какъ не самостоятельныхъ, а слѣдовательно, и никому изъ моральныхъ существъ не нужныхъ; отвергнувъ же положенія религіи, онъ неизбѣжно долженъ былъ прійти къ совершенному атеизму или, въ крайнемъ случаѣ, къ пантеизму, который также не можетъ признавать никакого реальнаго значенія за религіею, какъ за союзомъ или взаимоотношеніемъ между живымъ, *личнымъ* Богомъ и человѣкомъ. Такъ дѣйствительно и случилось.

Въ 1794 году Фихте издалъ въ свѣтъ два сочиненія: 1) „О понятіи наукоученія или такъ называемой философіи“ Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie) и 2) „Основаніе всего наукоученія“ (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer. Iena. 1794). Въ этихъ сочиненіяхъ Фихте уже прямо объявляетъ себя пантеистомъ и одностороннимъ идеалистомъ. Для нашей цѣли намъ нѣтъ надобности излагать здѣсь содержаніе этихъ сочиненій Фихте. Скажемъ только, что въ нихъ

Богъ перестаетъ быть для автора существомъ трансцедентнымъ. На мѣсто живого личнаго Бога Фихте ставитъ „нравственный міропорядокъ". Абсолютное *Я* или Богъ, какъ основа бытія вселенной, у Фихте обращается въ какое-то фантастическое *Я*, которое съ одной стороны не имѣетъ объекта своего знанія, а съ другой стороны и само не есть субъектъ знанія. Оно полагаетъ не—Я или міръ, но только „въ себѣ и для себя". Возвращеніе въ него эмпирическаго *Я* и есть то, что составляетъ сущность нравственности, а вмѣстѣ съ тѣмъ, если угодно, и религіи.

Въ такомъ же пантеистическомъ духѣ учитъ Фихте о сущности религіи и въ своемъ разсужденіи „Объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе" („Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", напечатанномъ въ 1799 году). Это разсужденіе дало поводъ правительству обвинить автора въ атеизмѣ, запретить дальнѣйшее распространеніе самаго журнала (Philos. Journal), въ которомъ первоначально было напечатано разсужденіе Фихте, а самому Фихте, какъ профессору іенскаго университета, былъ сдѣланъ выговоръ. Удрученный такимъ исходомъ дѣла и оставленный своими друзьями и единомышленниками, Фихте вышелъ въ отставку и удалился въ частную жизнь. Объ этомъ эпизодѣ Ибервегъ сообщаетъ слѣдующія свѣдѣнія. Первымъ, уличившимъ Фихте въ атеизмѣ былъ анонимный авторъ сочиненія: „Письмо отца къ своему сыну о фихтевскомъ и форбергскомъ атеизмѣ" (Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den fichteschen und forbergschen Atheismus). Саксонское правительство конфисковало статьи, запретило журналъ и потребовало наказанія Фихте и Форберга (свое разсужденіе объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе Фихте написалъ какъ введеніе къ статьѣ Форберга „Развитіе понятія религіи") и угрожало воспретить въ противномъ случаѣ своимъ подданнымъ посѣщеніе іенскаго университета. Веймарское правительство уступило этой угрозѣ въ такой степени, что рѣшило сдѣлать издателямъ журнала выговоръ за необдуманность черезъ посредство академическаго сената. Фихте, узнавшій объ этомъ заранѣе, объявилъ въ частномъ, но предназна-

ченномъ для обращенія въ публикѣ письмѣ къ одному изъ членовъ правительства, Фойгту, что въ случаѣ, если онъ получитъ черезъ сенатъ „нагоняй“, онъ выйдетъ въ отставку, и прибавилъ угрозу, что въ такомъ случаѣ съ нимъ оставятъ университетъ и другіе профессора. Эта угроза, которая, по плану Фихте, должна была образумить правительство и удержать его отъ публичнаго выговора, основывалась на выраженіяхъ сослуживцевъ, особенно Паулюса, который, повидимому, сказалъ,—Фихте въ правѣ указать на то, что и онъ (Паулюсъ), и другіе не останутся въ Іенѣ въ случаѣ ограниченія свободы преподаванія. Паулюсъ и другіе говорили это, конечно о такомъ поступкѣ съ Фихте, которымъ косвенно могла бы ограничиваться ихъ собственная свобода преподаванія. Вслѣдствіе этого пребываніе въ Іенѣ стало бы не совсѣмъ удобнымъ, и можно было принять приглашеніе куда-нибудь, напр., въ Майнцъ, на который, повидимому, представлялись виды. А Фихте съ самаго начала понялъ это не такъ и истолковалъ какъ обѣщаніе во всякомъ случаѣ вмѣстѣ съ нимъ самимъ немедленно оставить университетъ. Такого обѣщанія не могъ дать Паулюсъ или кто нибудь другой ни въ собственномъ интересѣ, ни по дружбѣ, готовой къ самопожертвованію и ставящей все на второй планъ, даже идущей противъ блага университета, ни, наконецъ, по дѣтской безсмысленности. Фихте получилъ выговоръ и вмѣстѣ съ тѣмъ увольненіе. Его заявленіе о желаніи при случаѣ взять отставку, которое можно было бы порицать только за неподатливый тонъ, несправедливо было принято сейчасъ же, какъ уже поданное прошеніе объ отставкѣ. Тщетно Фихте объявлялъ уже затѣмъ, что здѣсь нѣтъ выговора, безчестящаго и ограничивающаго свободу преподаванія, и что такимъ образомъ ему нѣтъ надобности исполнять свою угрозу. Замышлялась петиція студентовъ въ его пользу, но могла быть только безуспѣшной. Фихте ушелъ, другіе профессора остались [1]).

Замѣчательно, что отъ выводовъ, сдѣланныхъ Фихте въ его разсужденіи объ основаніи нашей вѣры въ божественное

[1]) Срв. Ибервегъ—Гейнце, Исторія новой философіи. Перев. Я. Колубовскаго. Спб. 1890. Стр. 280—281.

міроправленіе, публично отрекся самъ Кантъ, одобрительно отозвавшійся объ его первомъ философскомъ сочиненіи и съ тѣхъ поръ питавшій къ нему вообще особенное расположеніе!.. А между тѣмъ Фихте былъ только послѣдователенъ и въ указанномъ разсужденіи изложилъ лишь тѣ выводы, къ которымъ неминуемо долженъ былъ бы прійти и самъ Кантъ, если бы онъ, по непонятнымъ для насъ причинамъ, не остановился на половинѣ своего пути.

Что же особеннаго высказалъ Фихте въ своемъ разсужденіи объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе? Изъ-за чего было поднято такъ много шуму?

По словамъ самаго Фихте, онъ въ противоположность скептическому атеизму Форберга (одного изъ многочисленныхъ послѣдователей Канта), хотѣлъ доказать, что религіозная вѣра заключаетъ въ себѣ истину, а слѣдовательно и имѣетъ право на существованіе, какъ необходимый элементъ нашего разумнаго нравственнаго самосознанія, ибо только то, что имѣетъ для себя основаніе въ разумѣ, должно быть признано просто необходимымъ, а что не необходимо, то и противоразумно, мечтательно, фантастично, какъ бы оно ни было благочестиво. Главныя положенія, которыя были высказаны здѣсь Фихте, суть слѣдующія: 1) Богъ есть не что иное, какъ живой и дѣйствующій нравственный міропорядокъ; 2) причиною этого нравственнаго міропорядка мы не должны признавать никакого особеннаго существа и 3) понятіе о Богѣ, какъ объ особенной субстанціи, невозможно логически и заключаетъ въ себѣ непримиримое противорѣчіе. Вѣра въ бытіе личнаго Бога, какъ особеннаго существа, не можетъ быть выведена ни изъ нашего чувственнаго, т. е., обыкновеннаго сознанія, ни изъ трансцендентальнаго умопредставленія. Что нашъ разумъ не способенъ заключать отъ существованія и свойства чувственнаго міра къ его разумному виновнику, это будто бы доказалъ уже Кантъ своею остроумною критикою всѣхъ извѣстныхъ видовъ доказательства бытія Божія. Разсматривая міръ съ точки зрѣнія нашего обычнаго разумнаго познанія, мы должны будто бы неминуемо прійти къ представленію о немъ, какъ объ организованномъ и въ то же время организующемъ цѣ-

ломъ, т. е., къ пантеистическому пониманію, по которому, міръ самъ по себѣ, безъ всякаго участія со стороны Божества, въ своемъ имманентномъ законѣ, содержитъ основаніе всѣхъ своихъ феноменовъ. Невозможно также (будто бы) объяснить существованіе и формы міра цѣлями какого либо разумнаго существа или интеллигенціи, ибо интеллигенція всегда опредѣляется только понятіями; а какимъ образомъ понятія или идеи должны превратиться въ матерію (какъ утверждаетъ библейскій разсказъ о „твореніи изъ ничего“) или только дѣйствовать формирующимъ образомъ на самостоятельную и вѣчную матерію,— на эти вопросы еще никто не далъ удовлетворительнаго отвѣта. Если смотрѣть на чувственный міръ съ трансцендентальной точки зрѣнія философіи или науко-ученія, то онъ есть лишь отраженіе нашего *я*, нашей собственной внутренней дѣятельности, а не міръ существующій для себя и по себѣ, т. е., онъ имѣетъ только субъективное значеніе и для объясненія его ничто не можетъ быть признано внѣ его. Но если нѣтъ никакого пути, которымъ можно было бы дойти (подняться) до признанія Бога или моральнаго міропорядка, то онъ можетъ быть доказываемъ только изъ непосредственно даннаго міра сверхчувственнаго, т. е., изъ нашего сознанія свободы и нравственнаго самоопредѣленія. Это есть абсолютно несомнѣнное и положительное основаніе, дальше котораго идти нельзя. Въ вѣрѣ въ мою свободу и назначеніе, говоритъ Фихте, непосредственно заключается вѣра въ упорядоченное бытіе чувственнаго міра для нравственныхъ цѣлей свободы. Разсматриваемый съ этой точки зрѣнія, міръ является уже какъ „объективированный матеріалъ нашей обязанности“, а послѣдняя—какъ единственная сущность, къ которой относится все другое, какъ средство и явленіе. Этотъ моральный порядокъ и есть будто бы то божественное, которое мы признаемъ и которое составляетъ предметъ всякой истинной вѣры, ибо вѣра въ Бога для Фихте теперь не что иное, какъ практически выражающаяся увѣренность въ безусловной силѣ добра, а единственно возможное исповѣданіе вѣры состоитъ въ томъ, чтобы съ радостію и добровольно исполнять все то, чего тре-

буетъ обязанность, безъ всякаго сомнѣнія и разсужденія о послѣдующемъ. И эта вѣра, говоритъ Фихте, есть вѣра совершенная и окончательная. Тотъ живой и дѣйствующій моральный порядокъ есть самъ богъ; ни въ какомъ иномъ богѣ мы не нуждаемся, и никакого иного бога мы не можемъ постичь. Ибо моральный порядокъ не есть нѣчто случайное, которое можетъ быть производимо только внѣшнею причиною; онъ есть абсолютное первое предположеніе всякаго объективнаго познанія, само въ себѣ безусловное основаніе всякой другой достовѣрности, ибо въ разумѣ нѣтъ и быть не можетъ никакого основанія выходить изъ предѣловъ этого моральнаго міропорядка и посредствомъ умозаключенія отъ обоснованнаго къ основанію признавать еще особенное существо, какъ причину этого порядка. И если бы вамъ всетаки захотѣлось дѣлать заключеніе отъ этого міропорядка къ его основанію въ видѣ особеннаго существа, которому вы приписали бы личность, то отъ этого вы ничего не пріобрѣли бы, а только снова запутались бы въ неразрѣшимыя затрудненія. Это существо должно быть отлично отъ міра, въ которомъ оно должно дѣйствовать чрезъ понятія; а слѣдовательно, оно должно быть и способно къ понятіямъ, т. е, должно имѣть личность и сознаніе. Но что вы называете личностью и сознаніемъ? Не то ли, что вы нашли въ себѣ самихъ, что вы научились познавать въ себѣ самихъ и обозначаете этимъ именемъ? Но что оно совершенно не мыслится и даже не можетъ мыслиться просто, безъ ограниченія и конечности, этому можетъ научить васъ самая незначительная внимательность къ вашей конструкціи этого понятія. Вы создаете это существо, говоритъ Фихте, чрезъ приложеніе предиката міровой причинности къ конечному, т. е., къ существу подобному вамъ, и вы не мыслите на самомъ дѣлѣ Бога, какъ вамъ того хотѣлось, а мыслите только самихъ себя усугубленными въ представленіи. Вы—конечны; а какимъ образомъ конечное можетъ обнять и постичь безконечность? Ясно, что измышленнымъ вами существомъ вы можете объяснить моральный міропорядокъ столь же мало, какъ мало вы можете объяснить его и изъ васъ самихъ; онъ остается для васъ, какъ и раньше, необъясни-

мымъ и абсолютнымъ. Такимъ образомъ вѣра, не доискиваясь болѣе глубокаго основанія, должна оставаться просто при непосредственно данномъ, какъ несомнѣнной увѣренности, что есть нравственный міропорядокъ, что каждому индивидууму указано его опредѣленное мѣсто въ этомъ порядкѣ и назначена его работа, что каждая изъ его участей, насколько она не причинена, такъ сказать, его собственнымъ поведеніемъ, есть результатъ этого плана, что безъ него не падетъ волосъ съ головы и воробей съ крыши, что всякое истинно доброе дѣло удается, а всякое злое несомнѣнно не удается и что для тѣхъ, которые особенно любятъ только доброе, всѣ вещи должны служить во благо. Съ другой стороны, думаетъ Фихте, для того, кто хочетъ хотя одно мгновеніе поразмыслить и честно сознаться себѣ въ результатѣ этого размышленія, также мало можетъ быть сомнѣнія, что понятіе о Богѣ, какъ особенной субстанціи, невозможно и противорѣчиво, и это можно сказать откровенно, разбивъ пустую школьную болтовню, дабы содѣйствовать появленію истинной религіи радостныхъ дѣйствій, каковыя требуются справедливостію. Но когда вѣра поставляется въ зависимость отъ понятія, она становится не твердою и колеблющеюся; только сама по себѣ она тверда и непосредственна. Только по недоразумѣнію спрашиваютъ: существуетъ ли Богъ или нѣтъ? Не подлежитъ никакому сомнѣнію и должно быть признано самымъ достовѣрнымъ и очевиднымъ, что Онъ существуетъ, ибо то, что существуетъ моральный міропорядокъ, какъ показано выше, должно быть признано даже основаніемъ для всякаго рода достовѣрности.

Послѣ изложеннаго здѣсь ясно, что въ своемъ разсужденіи объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе Фихте уже пошелъ дальше Канта и, бросивъ его незаконченное міровоззрѣніе, совершенно послѣдовательно перешелъ отъ чистаго раціонализма къ систематическому пантеизму. Возникла страстная и раздраженная литературная полемика. Противники Фихте, усматривая въ его разсужденіи, равно какъ и въ предшествовавшихъ сочиненіяхъ (каковы: „Основаніе всего наукоученія“ и „О понятіи наукоученія или такъ называемой философіи“) безусловное отрицаніе бытія живого и

личнаго Бога, съ своей точки зрѣнія, конечно, были правы, обвиняя его въ атеизмѣ. Но самъ Фихте находилъ этотъ приговоръ своихъ противниковъ несправедливымъ, ибо, по его словамъ, онъ вовсе не отрицалъ бытія Божія, но лишь имѣлъ о Богѣ иное, чѣмъ общепринятое,—пантеистическое представленіе, которое онъ находилъ болѣе истиннымъ, чѣмъ представленіе теистическое. На приговоръ своихъ противниковъ Фихте апеллировалъ къ общественному мнѣнію.

Въ 1799 году Фихте издалъ въ свѣтъ небольшое сочиненіе подъ такимъ заглавіемъ: „Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, eine Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt“ (Апелляція къ публикѣ противъ обвиненія въ атеизмѣ, сочиненіе, которое просятъ прочитать раньше, чѣмъ его конфискуютъ). Въ этомъ сочиненіи онъ однако же лишь точнѣе и рѣшительнѣе выражаетъ свои мысли, изложенныя уже въ разсужденіи объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе. Нравственность и религія, говоритъ онъ здѣсь, суть абсолютно одно и то же; обѣ онѣ выражаютъ вмѣшательство сверхчувственнаго, первая—чрезъ дѣйствіе, вторая—чрезъ вѣру. Поэтому самымъ вреднымъ философскимъ ученіемъ Фихте объявляетъ то, которое полагаетъ раздѣленіе между моралью и религіею. Только въ непосредственномъ отношеніи къ міру добра человѣкъ можетъ находить своего истиннаго Бога; но признавать еще какого-то Бога внѣ и позади этого отношенія, по Фихте, нѣтъ никакого основанія. Въ желаніи исполнять свои моральныя обязанности ради только ихъ самихъ человѣкъ можетъ усмотрѣть сущность истинной религіи, которая перемѣщаетъ его въ міръ сверхчувственнаго бытія и даруетъ ему побѣду надъ бытіемъ чувственнымъ, какъ отраженіемъ бытія сверхчувственнаго. О религіозныхъ вѣрованіяхъ своихъ противниковъ Фихте выражается въ этомъ сочиненіи крайне невоздержанно, фанатично и даже кощунственно,—языкомъ во всякомъ случаѣ не достойнымъ серьезнаго мыслителя. „Вашъ Богъ, говоритъ онъ своимъ противникамъ, есть раздаятель всякаго наслажденія, виновникъ всякаго счастія и несчастія конечныхъ существъ: это—его основной характеръ. Но кто хочетъ наслажденія, тотъ—

чувственный, плотяный человѣкъ, который не имѣетъ религіи и даже неспособенъ къ религіи; пожеланіемъ или похотью въ насъ умерщвляется всегда истинно религіозное настроеніе на самыхъ первыхъ порахъ. Богъ, который долженъ служить похотямъ, есть презрѣнное существо, злое существо, ибо онъ поддерживаетъ и производитъ человѣческую гибель и униженіе разума. Такой богъ въ собственномъ смыслѣ и всецѣло есть „князь міра сего", уже давнымъ давно осужденный устами Истины. Что *они* (противники Фихте) называютъ Богомъ, то *для меня*—идолъ; *они*—настоящіе атеисты. Что этого идола ихъ я не хочу ставить на мѣсто истиннаго Бога, это и есть то, что̀ они называютъ атеизмомъ". Въ томъ же 1799 году Фихте издалъ въ свѣтъ свои „Воспоминанія о прошломъ, отвѣты и вопросы" (Rückerinnerungen, Antworten und Fragen). Въ этомъ сочиненіи онъ полагаетъ рѣзкое различіе между религіею, какъ нравственно-практическою жизнію, и богословскою или философскою теоріею религіи. Религія, говоритъ онъ, есть дѣло всѣхъ людей,—и каждый можетъ съ правомъ говорить и спорить объ ней. Но философія религіи не есть религія и не можетъ быть предметомъ сужденія всѣхъ и каждаго; религія—дѣятельна и могущественна; теорія мертва сама по себѣ; религія наполняетъ насъ чувствами и ощущеніями, теорія только говоритъ о нихъ; она ни разрушаетъ ее, ни раждаетъ новую. Философія религіи можетъ и даже должна иногда вступать въ споръ съ богословіемъ, какъ положительнымъ ученіемъ о религіи, но чрезъ это она ни въ какомъ случаѣ не вступаетъ въ споръ съ самою религіею, или—что̀ то же—съ живымъ религіознымъ чувствомъ людей. Для народа имѣетъ особенную важность религія, а не теорія ея,—образованіе сердца, а не изученіе теоретическихъ положеній. Поэтому народу нужно говорить не о доказательствахъ бытія Божія, а только объ отношеніи Бога къ намъ,—о Его дѣлахъ. Религіозное обученіе не можетъ произвести въ людяхъ что либо новое, а оно можетъ только развить и оживить то, что въ нихъ находится отъ природы.

Фихте остался навсегда вѣрнымъ своему пантеистическому міровоззрѣнію. Въ 1798 году онъ издалъ въ свѣтъ свое сочи-

неніе—„Система нравоученія по принципамъ наукоученія“ (Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre), а въ 1800 году другое—о „назначеніи человѣка“ (Die Bestimmung des Menschen). И въ обоихъ этихъ сочиненіяхъ онъ не только не перестаетъ быть пантеистомъ, но доводитъ свое міровоззрѣніе даже до чистаго акосмизма или иллюзіонизма. Какъ въ „Основаніи всего наукоученія“, такъ и здѣсь онъ признаетъ истинно существующимъ только одного Бога; внѣшняя природа противопоставляется Ему какъ недѣйствительное, не—я въ самомъ Его мышленіи. Ученіе Фихте о Богѣ здѣсь можетъ быть выражено кратко слѣдующими его собственными словами: „Только единое существуетъ просто чрезъ себя самаго и это единое есть Богъ. Богъ не есть мертвое понятіе, которое мы составляемъ: но Онъ въ Себѣ Самомъ чистая жизнь. Онъ не можетъ также въ Себѣ самомъ измѣняться или опредѣляться и становиться другимъ бытіемъ, ибо чрезъ Его бытіе есть все Его бытіе и дается всякое возможное бытіе, и ни въ Немъ, ни внѣ Его не можетъ произойти никакое новое бытіе. Тѣмъ не менѣе если должно быть знаніе и оно не должно быть Самимъ Богомъ, то, поелику ничто не существуетъ кромѣ Бога, оно можетъ быть только самимъ Богомъ, но внѣ Его самаго: оно есть бытіе Бога внѣ Его бытія; Его обнаруженіе, въ которомъ Онъ всецѣло есть, какъ Онъ есть, въ Немъ самомъ также остается всецѣло, какъ Онъ есть. Такое обнаруженіе есть образъ или схема. И если существуетъ такая схема, какъ въ этомъ можно убѣдиться только чрезъ непосредственное бытіе ея, то она существуетъ просто чрезъ то, что существуетъ Богъ, и она не можетъ не быть, насколько несомнѣнно существуетъ Онъ. Тѣмъ не менѣе ея ничуть не слѣдуетъ мыслить какъ дѣйствіе Бога, произведенное чрезъ особый актъ Его, чрезъ который Онъ измѣнился бы въ Себѣ Самомъ; но ее должно мыслить только какъ непосредственное слѣдствіе Его бытія. По формѣ своего бытія, она существуетъ просто, точно такъ, какъ Онъ Самъ существуетъ просто; не смотря на это она не есть Онъ Самъ, а—только Его схема. Съ другой стороны внѣ Бога, кромѣ ея, ничто не можетъ существовать

просто, никакое внутреннее, само въ себѣ покоящееся бытіе, кромѣ того, которое есть только Онъ одинъ; только Его схема можетъ быть внѣ Его, а бытіе внѣ Его и называется Его схемою, и оба эти выраженія означаютъ одно и то же". Свое отношеніе ко внѣшнему міру Фихте выражаетъ здѣсь (въ „Назначеніи человѣка") такимъ образомъ: „Мой міръ есть объектъ и сфера моихъ обязанностей и—ничего болѣе. Практическій разумъ есть корень всякаго разума". Въ какое отношеніе къ Богу Фихте поставляетъ человѣка, можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ его: „Наша вѣра, на которую я прежде смотрѣлъ какъ на вѣру въ нашу обязанность, есть собственно вѣра въ Бога, въ Его разумъ и въ Его достовѣрность... Только въ нашихъ душахъ Онъ создаетъ міръ или, по крайней мѣрѣ, то, изъ чего мы развиваемъ его: призывъ къ обязанности и согласныя чувства, воззрѣнія и законы мышленія. Это—*Его* совѣтъ, въ которомъ мы созерцаемъ свѣтъ и все, что въ этомъ свѣтѣ намъ является. Вся наша жизнь, есть *Его* жизнь, мы вѣчны, потому что вѣченъ Онъ. Возвышенная живая воля, которой не обозначаетъ никакое имя и не обнимаетъ никакое понятіе! Я долженъ возвысить къ Тебѣ свое сердце, ибо Ты и я—нераздѣльны! Твой голосъ звучитъ во мнѣ и мой—звучитъ въ Тебѣ, и всѣ мои мысли, если только они истинны и добры, мыслятся въ Тебѣ. Въ Тебѣ, Непостижимый, я стану понятнымъ самому себѣ и міръ будетъ вполнѣ понятенъ мнѣ, всѣ загадки моего существованія разрѣшаются и въ моемъ духѣ появляется совершеннѣйшая гармонія... Я родственъ Тебѣ и что я вижу вокругъ себя, родственно мнѣ, все оно оживлено и одушевлено, и смотритъ на меня ясными очами духа и говоритъ моему сердцу духовными звуками"... Но Богъ, о которомъ говоритъ здѣсь Фихте, не есть Богъ личный и свободный. Понятіе личности, по мнѣнію Фихте, не можетъ быть переносимо на Бога, такъ какъ личность ограничивала бы его безконечность и всесовершенство. У Фихте богъ есть всепожирающій Молохъ. Кромѣ Бога ничто не существуетъ: нѣтъ болѣе природы, есть только Богъ, Его воля и Его провидѣніе: вотъ что нужно называть высшею природою, въ которой все прекрасно, абсолютно цѣлесообразно, даже зло есть только

средство для высшей мудрости и добра, даже смерть есть только рожденіе для новой, лучшей жизни! Богъ, о которомъ съ такимъ увлеченіемъ говоритъ Фихте, есть уже гиперабсолютъ, предъ которымъ все теряетъ свое значеніе и перестаетъ быть истинно сущимъ. Что касается чувственнаго міра, то онъ основывается только на согласіи чувствъ, воззрѣній и мыслей конечныхъ разумныхъ существъ нашего рода. Такое міровоззрѣніе принято называть безусловнымъ акосмизмомъ. Само собою разумѣется, что, съ точки зрѣнія такого философскаго ученія, совсѣмъ не можетъ быть рѣчи о религіи, какъ живомъ взаимоотношеніи между Богомъ и человѣкомъ; а все сказанное въ этомъ смыслѣ у Фихте есть не болѣе, какъ метафизическая игра отвлеченными и безсодержательными понятіями.

Въ 1804—1805 г.г. Фихте читалъ въ Берлинѣ свои лекціи, изданныя потомъ (въ 1806 г.) въ видѣ отдѣльнаго сочиненія подъ заглавіемъ: „Основныя черты настоящаго вѣка“ (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters). Въ этомъ сочиненіи, само собою понятно, насъ интересуетъ больше всего высказанный авторомъ взглядъ на религію. Здѣсь Фихте какъ бы забываетъ обо всемъ томъ, о чемъ онъ говорилъ раньше и чрезъ что онъ испыталъ много личныхъ непріятностей. Прежде всего онъ рѣзко осуждаетъ религіозное свободомысліе своего времени, которое произвело только пустоту въ душахъ людей, не дало ничего новаго ни уму, ни сердцу и ничего не сказало лучшаго въ сравненіи съ тѣмъ, что было извѣстно каждому давнымъ давно. Теперь Фихте уже не настаиваетъ на тожествѣ религіи съ нравственностію, которое прежде онъ называлъ даже абсолютнымъ. Теперь онъ уже самымъ рѣшительнымъ образомъ отличаетъ истинную религію отъ нравственности. Только религія открываетъ человѣку значеніе единаго вѣчнаго закона. Нравственность же относится къ религіи лишь какъ подготовительная ступень. Чрезъ нравственность люди только привыкаютъ къ послушанію, за послушаніемъ же появляется любовь какъ его сладчайшій плодъ и награда. Что моралистъ называетъ обязанностію, которой онъ слѣдуетъ во имя слѣпого послушанія, не зная собственно

того, что такое она сама въ себѣ и чего она хочетъ, говоритъ Фихте, то для человѣка религіознаго—источникъ жизни, повелѣвающая заповѣдь для него является слишкомъ поздно; прежде чѣмъ онъ узнаетъ повелѣніе, онъ уже хочетъ и не можетъ хотѣть иначе; какъ предъ нравственностью исчезаетъ внѣшняя заповѣдь буквы, такъ предъ религіознымъ настроеніемъ совершенно исчезаетъ даже и внутренняя; религіозная воля есть чистая любовь и блаженство. Но если религія, по теперешнему ученію Фихте, не тожественна съ нравственностію; то въ чемъ же въ такомъ случаѣ нужно полагать ея сущность? Теперь Фихте утверждаетъ уже, что религіозное настроеніе основывается на познаніи, теоретическомъ міровоззрѣніи или метафизикѣ. Религія, говоритъ Фихте, вовсе не является практически и вовсе не къ тому служитъ, чтобы упорядочивать жизнь; для этого совершенно достаточно чистой нравственности, и только испорченное общество можетъ пользоваться религіею какъ побужденіемъ къ дѣятельности. Религія напротивъ есть только познаніе; она уясняетъ человѣку его самого, отвѣчаетъ ему на высшіе вопросы, которые могутъ возникнуть у него и даетъ ему возможность оріэнтироваться среди явленій окружающаго его міра. Метафизика (по нѣмецки: Uebersinniches—сверхчувственное) есть элементъ религіи. Отъ начала міра и до сего дня, говоритъ Фихте, религія, въ какомъ бы видѣ она ни являлась, была метафизикою; и кто презираетъ и осмѣиваетъ метафизику (по латыни: все Aprioгi), тотъ или совершенно не знаетъ, чего онъ хочетъ, или презираетъ и осмѣиваетъ религію. Религія вовсе не есть дѣйствованіе или дѣйствующее, но она есть *воззрѣніе*, она есть *свѣтъ*, и даже—единственный истинный свѣтъ, который носитъ въ себѣ всю жизнь и всякій видъ жизни и проникаетъ ихъ въ ихъ внутреннѣйшемъ существѣ. Правильное дѣйствованіе появляется само собою, ибо истина не можетъ дѣйствовать иначе, какъ по истинѣ. Но это правильное дѣйствованіе не есть болѣе жертва, не есть терпѣніе и лишеніе, а оно есть само осуществленіе и источникъ наивысшаго внутренняго блаженства.

Итакъ, самъ Фихте отказался отъ своего первоначальнаго

ученія о религіи, какъ о явленіи абсолютно тожественномъ съ нравственностію. Теперь онъ, какъ мы видѣли, сущность религіи полагаетъ уже въ теоретическомъ познаніи или метафизикѣ. Такая перемѣна взглядовъ на сущность религіи естественно объясняется тѣмъ, что Фихте оставилъ ученіе Канта и послѣдовательно перешелъ къ крайнему акосмическому пантеизму. Но надолго ли, по крайней мѣрѣ, Фихте остался вѣрнымъ и своему ученію о религіи какъ о теоретическомъ міровоззрѣніи?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ сочиненіи Фихте „Наставленіе къ блаженной жизни (Anweisung zum seligen Leben). Сочиненіе это явилось въ свѣтъ въ 1806 году. Въ немъ Фихте уже отличаетъ религію не только отъ нравственности, но и отъ познанія или метафизики, и смотритъ на нее какъ на особенную ступень духовнаго развитія, ставя ее выше нравственности и ниже науки. Онъ указываетъ слѣдующія *пять* міровоззрѣній: 1) *чувственное*, признающее теоретически и практически чувственный міръ единственною реальностію; 2) міровоззрѣніе Канта и Штора, объявляющее принципомъ упорядочивающій принципъ справедливости; 3) міровоззрѣніе истинной, высшей нравственности, которое также законъ для міра духовъ считаетъ наивысшею и абсолютною реальностію, но не только тотъ отрицательный законъ справедливости, упорядочивающій существующее, приводящій въ равновѣсіе противодѣйствіе свободныхъ силъ, а законъ положительный и производящій новое, именно святое, доброе и прекрасное, которое должно осуществить само себя въ человѣкѣ и чрезъ это сдѣлать его соотвѣтственнымъ отобразомъ божественной сущности. Только чрезъ эту нравственность явилось въ міръ все доброе и достойное уваженія, которымъ мы владѣемъ,—религія, наука и культура. 4) Міровоззрѣніе религіи, цѣль котораго состоитъ въ томъ, чтобы вызвать въ насъ непосредственное явленіе внутренняго существа Божія. Наконецъ 5) наука, которая обращаетъ въ созерцаніе и самую вѣру. Въ этомъ сочиненіи (5-te Vorles. Стр. 141) Фихте отзывается о религіи съ особеннымъ уваженіемъ. Религія, и въ особенности христіанская религія,—

говоритъ онъ,—есть мудрость и наука, есть законодательство и культура, есть искусство, есть все доброе и достойное уваженія, чѣмъ мы владѣемъ, пришедши въ міръ... Она есть ясное познаніе, что все святое, доброе и прекрасное ни въ какомъ случаѣ не есть наше произведеніе или произведеніе ничтожнаго въ насъ духа, свѣта, мышленія,—но она сама есть непосредственное явленіе въ насъ внутренняго существа Бога, какъ свѣта, Его выраженіе и Его образъ, всецѣло и просто, безъ всякаго измѣненія. Религія не есть ни нравственность, ни метафизика, она есть жизнь, любовь и блаженство, ибо жизнь, любовь и блаженство суть одно и то же. Открой мнѣ, что ты по истинѣ любишь, чего ты ищешь и къ чему ты стремишься всѣмъ своимъ сердцемъ, въ чемъ ты надѣешься найти для себя самаго истинное наслажденіе,—и ты мнѣ чрезъ это самъ истолкуешь твою жизнь; какова твоя любовь, такова твоя и жизнь. Эта любовь есть твоя жизнь и корень, сосредоточеніе и центръ твоей жизни. Всѣ остальныя движенія въ тебѣ суть жизнь лишь настолько, насколько они направляются къ этому единственному центральному пункту. Но истинная жизнь есть только жизнь въ единствѣ съ истинно единымъ и неизмѣняемымъ бытіемъ, жизнь въ Богѣ, любовь Бога. Религія такимъ образомъ есть наше непосредственное сознаніе нашего бытія въ Богѣ и бытіе Бога въ насъ, ощущеніе единства божественнаго бытія во множественности индивидуальныхъ формъ явленія, любовь Бога, въ которой божественное бытіе и конечное существованіе или—что то же—Богъ и человѣкъ суть одно, вполнѣ слились и соединились въ единой связующей взаимной любви. Эта любовь есть собственно любовь Бога къ самому себѣ въ формѣ ощущенія. Божественное само по себѣ всегда существуетъ въ человѣкѣ и образуетъ зерно и основаніе его индивидуальнаго бытія, которое поэтому и неразрушимо и которое даже въ чувственной смерти вступаетъ только въ новыя превращенія. Но это божественное остается сокрытымъ для сознанія, привязаннаго къ низшимъ ступенямъ чувственности или законности; оно не проявляется ни въ поступкахъ, ни въ чувствованіи, пока самъ человѣкъ желаетъ быть чѣмъ-либо, потому что гдѣ есть лич-

ное самолюбіе, тамъ нѣтъ любви Бога, тамъ Богъ не можетъ прійти къ человѣку, а человѣкъ не можетъ достигнуть своего единства съ Богомъ. Но какъ скоро человѣкъ уничтожаетъ себя чисто, всецѣло и до корня, остается одинъ только Богъ и Онъ есть все во всемъ; человѣкъ не можетъ произвести себѣ Бога, но себя самаго, какъ собственное отрицаніе, онъ можетъ уничтожить и тогда онъ погружается въ Бога. Такимъ образомъ къ акосмическому пантеизму здѣсь Фихте присоединяетъ еще и фантастическій мистицизмъ. На вопросъ: что же такое Богъ? Онъ отвѣчаетъ такъ. Единственно можно утверждать лишь то, что существуетъ одинъ только непостижимый для разума Богъ и внѣ Его ничто не существуетъ, что Онъ есть исключительное условіе всякаго религіознаго пониманія, что Онъ абсолютенъ, существуетъ отъ себя, чрезъ себя и въ себѣ, и есть только основная форма нашего разсудка, характеризующаяся лишь отрицательными предикатами. Мы ничего не знаемъ о непосредственной жизни Божества, говоритъ Фихте, ибо уже съ первымъ пробужденіемъ сознанія она превращается въ мертвый міръ, міръ пустыхъ образовъ. Пусть будетъ то самъ Богъ, Который живетъ за всѣми образами міроваго существованія, но мы не видимъ Его, а видимъ всегда только Его оболочку; мы видимъ Его какъ камень, траву, животное, затѣмъ—какъ законъ природы и законъ нравственный, но все это тѣмъ не менѣе—не онъ! Форма всегда скрываетъ отъ насъ сущность, всегда скрываетъ отъ насъ предметъ, даже самое наше зрѣніе, и самый глазъ нашъ стоитъ на пути нашему глазу. Но я говорю тебѣ, жалующемуся: возвысься на точку зрѣнія религіи,—и всѣ оболочки исчезнутъ; міръ погибнетъ для тебя вмѣстѣ съ своимъ мертвымъ принципомъ и само Божество снова вступитъ въ тебя, въ свою первую изначальную форму, какъ жизнь, какъ твоя собственная жизнь, которою ты доженъ жить и будешь жить! Въ тебѣ останется только еще неуничтожимая форма рефлексіи, безконечность твоей божественной жизни, которая въ Богѣ, конечно, есть только единое; но эта форма рефлексіи не угнететъ тебя, ибо ты ея желаешь и ее любишь: она не обманетъ тебя, ибо ты можешь ее понять и объяснить. Въ томъ, что дѣлаетъ святой человѣкъ,

чѣмъ онъ живетъ и что онъ любитъ, Богъ является уже не въ тѣни или сокрытый оболочкою, но въ своей собственной непосредственной и дѣятельной жизни; и на вопросъ, остающійся безъ отвѣта изъ пустого и безжизненнаго понятія о Богѣ: что такое Богъ?—здѣсь будетъ данъ такой отвѣтъ: Онъ есть то, что дѣлаетъ Имъ одушевленный и Ему преданный человѣкъ! Хочешь ли ты созерцать Бога, каковъ Онъ есть Самъ въ себѣ, лицомъ къ лицу? Ищи Его не за облаками; ты можешь находить Его повсюду, гдѣ находишься ты самъ. Взирай на жизнь преданныхъ Ему,—и ты увидишь Его; будь преданъ Ему самъ,—и ты найдешь Его въ своей груди" (стр. 144—146).—Такъ разсуждаетъ Фихте о Богѣ. Жаль только, что Богъ истинный, по христіанскому ученію, дѣйствительно, „почивающій и дивный во святыхъ Своихъ", т. е., въ преданныхъ Ему людяхъ, осуществляющихъ въ своей жизни Его святую волю,—у Фихте смѣшивается съ тѣмъ пантеистическимъ „божествомъ", которое всегда и нераздѣльно пребываетъ—въ камнѣ, травѣ и животномъ! Чтобы найти и увидѣть Бога, Фихте совѣтуетъ намъ взирать на жизнь преданныхъ Ему людей и отъ насъ самихъ требуетъ безпредѣльной преданности Ему. Но зачѣмъ эти ненужныя жертвы, когда, по его словамъ, мы можемъ достигнуть того же самаго результата, взирая только на камень, траву и животное? Ясно, что, вопреки увѣреніямъ Фихте, которыя мы привели выше, пантеистическая „рефлексія" обманула его, ввела его въ заблужденіе и подавила въ немъ здравое понятіе и о Богѣ, и о религіи. Послѣ этого понятно, почему далѣе (въ 6-мъ чтеніи) Фихте ставитъ *науку* уже несравненно выше религіи, которую вначалѣ онъ, повидимому, такъ высоко цѣнилъ и превозносилъ предъ всѣми другими областями духовной жизни человѣка.

До сихъ поръ мы разсматривали ученіе Фихте о сущности религіи самой въ себѣ, т. е., съ ея субъективной стороны, какъ извѣстное настроеніе или состояніе человѣческаго духа. Но религія имѣетъ и объективную сторону; религіозное настроеніе выражается во внѣшнихъ формахъ, образующихъ *положительную* религію. Какъ же слѣдуетъ смотрѣть на эти формы? Какъ объяснить происхожденіе и самое существованіе

положительныхъ религій? На этотъ вопросъ Фихте старается дать отвѣтъ въ своемъ сочиненіи—„Система нравоученія по принципамъ наукоученія“ (System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre), о которомъ мы уже упоминали выше. По ученію Фихте, всѣ вообще душевныя способности человѣка отъ природы находятся въ состояніи косности, неподвижности, покоя. Для своего развитія онѣ нуждаются во внѣшнемъ возбужденіи, въ толчкѣ, въ воздѣйствіи на человѣка со стороны другихъ людей, вышедшихъ уже изъ этого состоянія косности. Въ этомъ отношеніи въ душѣ человѣка происходитъ нѣчто аналогичное съ тѣмъ, что́ мы замѣчаемъ и въ жизни физическаго міра, гдѣ дѣйствуетъ законъ инерціи. Каждый физическій предметъ способенъ къ вѣчному движенію, но онъ можетъ начать это движеніе, только получивъ толчекъ отвнѣ. То же самое нужно сказать и о моральныхъ силахъ человѣка. Для своего развитія онѣ нуждаются во внѣшнемъ возбужденіи, которымъ можетъ быть, конечно, только личный примѣръ добраго, моральнаго. Гдѣ же могли быть для человѣчества такіе примѣры? Такъ какъ, по ученію Фихте, для возбужденія и развитія моральности въ человѣкѣ, у него недостаетъ не силъ, а лишь сознанія о ней, то естественно на поставленный вопросъ отвѣтить указаніемъ на сверхъестественное Божественное Откровеніе, которое вполнѣ способно возбудить въ человѣкѣ моральное сознаніе сообщеніемъ ему цѣлой системы богооткровенныхъ истинъ; въ этомъ случаѣ Самъ Богъ является возбудителемъ моральныхъ силъ человѣка. Но Фихте ничего не хочетъ знать о сверхъестественномъ Божественномъ откровеніи и хочетъ дать отвѣтъ на поставленный вопросъ, выходя изъ совершенно иныхъ соображеній. Такъ какъ для каждаго индивидуума, не смотря на его косность, все таки остается всегда возможность возвыситься надъ нею, то вполнѣ можно признать, говоритъ Фихте, что среди множества людей *нѣкоторые* дѣйствительно возвысились до моральности. Ихъ цѣлію необходимо будетъ вліять на своихъ ближнихъ. Такъ и появляется нѣчто въ родѣ *положительной религіи*, т. е., учрежденія, которыя установлены выдающимися людьми, чтобы дѣйствовать на другихъ для развитія мораль-

наго чувства. Эти учрежденія по причинѣ ихъ древности, по причинѣ ихъ всеобщаго употребленія и пользы могутъ имѣть въ глазахъ людей особый авторитетъ, который оказывается весьма полезнымъ для нуждающихся въ немъ. Весьма естественно, что тѣ люди, изъ тайника которыхъ *чрезъ истинное чудо и чрезъ совершенно не естественную причину* развилось первоначально моральное чувство, котораго они, быть можетъ, не встрѣчали ни у кого изъ своихъ современниковъ, такъ истолковали себѣ это *чудо*, что оно будто бы было совершено внѣ ихъ чрезъ какое либо духовное и интеллигентное существо: и если они подъ самими собою разумѣли свое эмпирическое *Я*, то они были совершенно правы. Возможно, что это толкованіе дошло и до нашихъ временъ; въ указанномъ смыслѣ теоретически оно истинно; когда оно даже и не такъ точно опредѣляется, оно совершенно безвредно, если только чрезъ него не должно быть вынуждаемо слѣпое послушаніе, и каждый будетъ придерживаться его по своей вѣрѣ, какъ онъ можетъ согласно съ своимъ убѣжденіемъ: для большинства людей оно совершенно безразлично въ практическомъ отношеніи. Такимъ образомъ положительныя религіи, по ученію Фихте, суть не что иное, какъ установленія нравственныхъ геніевъ для развитія моральнаго чувства въ человѣчествѣ. Высшее мѣсто между всѣми положительными религіями Фихте предоставляетъ христіанству, которое, по его словамъ (въ Die Staatslehre oder das Verhältniss des Urstaats zum Vernunftreich 1813), есть евангеліе свободы и равенства не только въ метафизическомъ, но и въ гражданскомъ смыслѣ,—истинное царство Божіе на землѣ. Основателемъ его былъ Іисусъ Назарянинъ, Который признавалъ себя посланнымъ отъ Бога съ порученіемъ учредить на землѣ это царство или моральное общество вѣрующихъ людей. Впрочемъ, въ христіанствѣ существенное значеніе принадлежитъ не историческому элементу, а метафизическому. Только метафизическое спасаетъ, говоритъ Фихте, но ни въ какомъ случаѣ не историческое; послѣднее можно лишь изучать. Но если кто либо дѣйствительно возсоединился съ Богомъ и возвратился въ Него, то совершенно безразлично, какимъ путемъ онъ пришелъ къ этому, и было

бы весьма безполезнымъ и превратнымъ дѣломъ—только постоянно повторять воспоминаніе объ этомъ пути, вмѣсто того, чтобы жить на дѣлѣ. Самъ Іисусъ, когда бы Онъ теперь снова явился, былъ бы доволенъ тѣмъ, если бы только дѣйствительно нашелъ христіанство господствующимъ въ душахъ людей, и отнесся бы равнодушно къ тому, прославляютъ ли еще Его при этомъ или забыли о Немъ; этого во всякомъ случаѣ должно ожидать отъ того Человѣка, который уже и во время своей жизни не искалъ своей славы. Единственное средство къ блаженству, указываемое христіанствомъ, есть смерть личности, смерть съ Іисусомъ, возрожденіе. Іисуса всѣ знавшіе безъ сомнѣнія уважали, но не боготворили, какъ мы читаемъ въ Евангеліяхъ. Іисусъ совершилъ чудесное во всей полнотѣ, потому что Онъ былъ великимъ мужемъ; все Его существованіе есть величайшее чудо во всей исторіи творенія; но чудесъ въ собственномъ смыслѣ (въ чувственномъ мірѣ) Онъ не совершалъ, не могъ, да и не долженъ былъ совершать, потому что они находятся въ прямомъ противорѣчіи съ Его понятіемъ о Богѣ и царствѣ Божіемъ. Равнымъ образомъ Іисусъ не имѣлъ ни явленій, ни видѣній, ни сновъ, ни чего либо подобнаго и не ссылался на нихъ, какъ древніе пророки. Все это—волшебныя средства, предполагающія произволъ въ Богѣ. Смерть Христа не имѣла никакого искупительнаго значенія, потому что никто не можетъ искупить другого, но каждый долженъ искупить самъ себя чрезъ самоотреченіе. Если же апостолъ Павелъ и говоритъ объ искупительномъ значеніи смерти Іисуса, то это нужно объяснять тѣмъ, что начало наступленія царства Божія на землѣ апостолы относили ко дню смерти Іисуса, или же тѣмъ, что, полемизируя съ іудеями, Павелъ заимствовалъ свое образное представленіе отъ ветхозавѣтнаго жертвеннаго культа. Ветхозавѣтное ученіе о первородномъ грѣхѣ и его послѣдствіяхъ нужно будто бы понимать только въ смыслѣ отверженія грѣховнаго человѣчества отъ Бога вообще. Іисусъ Назарянинъ указалъ людямъ средство для примиренія съ Богомъ, но не въ крестной смерти Своей, а лишь въ Своемъ ученіи о царствіи Божіемъ.

Таково въ общихъ чертахъ ученіе Фихте о религіи, ея сущ-

ности и происхожденіи. Какъ мы видѣли, вопросъ этотъ Фихте затрогивалъ почти въ каждомъ изъ своихъ многочисленныхъ сочиненій. Онъ, безъ сомнѣнія, много думалъ и много разсуждалъ о томъ, въ чемъ нужно полагать сущность религіи, и какое значеніе имѣетъ религія въ духовной жизни человѣчества. Этотъ вопросъ его занималъ, по-видимому, болѣе другихъ философскихъ вопросовъ. Но странное дѣло!—изслѣдователю его міровоззрѣнія въ данномъ случаѣ не остается почти ничего, что̀ заслуживало бы серьезнаго критическаго разбора.

Прежде всего въ своихъ сужденіяхъ о сущности религіи Фихте совершенно не самостоятеленъ и не оригиналенъ. Сначала онъ увлекался пантеистическимъ міровоззрѣніемъ Спинозы. Затѣмъ, оставивъ Спинозу, онъ усвоилъ себѣ ученіе Канта. На ученіе Фихте объ абсолютномъ и о зависимости человѣка отъ него въ религіи (Die Bestimmung des Menschen, 1800) ясно сказалось вліяніе Шлейермахера и того философскаго кружка, въ который вступилъ Фихте, занявъ профессорскую каѳедру въ берлинскомъ университетѣ. Шеллингъ, не безъ основанія, увѣрялъ своихъ читателей, что Фихте позаимствовалъ у него идею гиперабсолюта. Послѣдній взглядъ Фихте на религію какъ на жизнь и любовь въ Богѣ вмѣстѣ со Спинозою защищали Гете, Шиллеръ и Гердеръ. Раціоналистическое пониманіе Евангельскихъ повѣствованій у Фихте тожественно съ пониманіемъ іенскаго друга его—Паулюса.

Затѣмъ,—намъ нѣтъ никакой надобности подвергать сужденія Фихте о сущности религіи критическому разбору уже и потому, что самъ Фихте оказывается наилучшимъ критикомъ ихъ. Онъ бросилъ воззрѣніе Спинозы, признавъ его, очевидно, неудовлетворительнымъ и научно несостоятельнымъ. И онъ поступилъ справедливо, ибо и мы видѣли, что Спиноза дѣйствительно не разрѣшилъ вопроса о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Недолго оставался Фихте защитникомъ и ученія Канта о сущности религіи, которымъ онъ сначала такъ сильно увлекся. Но нельзя осуждать Фихте и за отреченіе отъ Канта, ибо, какъ мы видѣли въ свое время, Кантъ, отожествляя религію съ нравственностію, впалъ

въ крайнюю односторонность, а потому и его воззрѣніе на религію дѣйствительно не могъ признать удовлетворительнымъ ни одинъ безпристрастный изслѣдователь. Оставивъ взглядъ Канта, Фихте хотѣлъ видѣть въ религіи нѣчто въ родѣ первоначальной метафизики, теоретическаго познанія или философскаго міровоззрѣнія. Такъ учили о сущности религіи уже нѣкоторые изъ англійскихъ деистовъ; такъ смотрѣлъ на религію отчасти Юмъ; такую же мысль, собственно, высказывали и всѣ защитники натуралистической гипотезы, затѣмъ—докантовскіе раціоналисты и другіе, утверждавшіе, будто бы источникомъ религіи нужно признать присущее человѣческому духу стремленіе къ познанію истины, къ нахожденію причины различныхъ явленій въ жизни окружающаго міра. Но разсматривая натуралистическую гипотезу о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, мы уже имѣли случай показать, что религію нельзя смѣшивать ни съ метафизикою, ни съ познаніемъ вообще. Поэтому Фихте, какъ серьезному мыслителю, дѣлаетъ только честь, что, замѣтивъ односторонность и неудовлетворительность усвоеннаго имъ взгляда на религію, онъ тотчасъ бросаетъ его и ищетъ другого болѣе удовлетворительнаго. Но гдѣ онъ могъ найти его? Вѣдь онъ, какъ мы видѣли, уже перебралъ всѣ извѣстныя тогда философскія ученія и ни на одномъ не могъ остановиться окончательно. Между тѣмъ, вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи ему, по справедливости, казался столь важнымъ, что обойти его молчаніемъ и оставить въ числѣ нерѣшенныхъ было бы недостойно мыслителя-философа, поставившаго своею цѣлію составить систематическое міровоззрѣніе и уяснить себѣ смыслъ міровой жизни. И вотъ Фихте снова, за неимѣніемъ, конечно, ничего лучшаго, обращается къ разъ уже отвергнутому имъ, какъ научно несостоятельному, ученію Спинозы и опять начинаетъ говорить о религіи какъ о жизни въ Богѣ, какъ о любви къ Богу въ пантеистическомъ смыслѣ. А дальше что?—Усвоивъ вторично воззрѣніе Спинозы, Фихте скоро умеръ (27 генв. 1814 г.) отъ нервной лихорадки. Но если бы онъ прожилъ дольше, онъ несомнѣнно повторилъ бы разъ пройденный кругъ, т. е., отъ Спинозы онъ опять бы

перебѣжалъ къ Канту, отъ Канта къ Юму и т. д., чтобы снова возвратиться къ Спинозѣ, Канту, Шеллингу, Юму... Ибервегъ, характеризуя Фихте, говоритъ, что „онъ отличался ревностной преподавательской дѣятельностію, *постоянно преобразовывая свою систему, до самой смерти*“, т. е.,—проще сказать,—постоянно перебѣгая отъ одного мыслителя къ другому, вертясь въ своемъ заколдованномъ кругу, какъ бѣлка въ колесѣ. Но что дѣлать критику философскаго ученія Фихте? Угоняешься ли за такимъ „быстроногимъ Ахиллесомъ“? Вѣдь имѣть дѣло съ ученіемъ Фихте о сущности религіи, которое въ своемъ родѣ можетъ быть названо perpetuum mobile, не легко. Мы даже затрудняемся отвѣтить кратко на вопросъ: въ чемъ Фихте полагалъ сущность религіи? Въ этомъ случаѣ Фихте похожъ на евангельскую самарянку, у которой было пять мужей, и тотъ, котораго она имѣла послѣднимъ не былъ ея мужемъ. Фихте выдавалъ за свои—много чужихъ гипотезъ о сущности религіи, но и послѣдняя по времени не была его законною гипотезою...

Нѣкотораго вниманія заслуживаетъ мнѣніе Фихте о происхожденіи положительныхъ религій. Совершенно справедливо утверждаетъ Фихте, что всѣ духовныя способности человѣка, а въ томъ числѣ и религіозная способность, первоначально находятся въ неподвижномъ, инертномъ состояніи, и для того, чтобы выйти изъ этого состоянія нуждаются во внѣшнемъ возбужденіи со стороны существа болѣе развитаго морально. Безъ такого воздѣйствія отвнѣ, по вѣрному замѣчанію Фихте, развитіе религіозной способности въ человѣкѣ невозможно. Въ этомъ свойствѣ человѣческаго духа, какъ мы сказали уже, коренится потребность въ божественномъ руководительствѣ или—что то же—въ божественномъ откровеніи. Фихте вмѣсто божественнаго воздѣйствія, допускаетъ только естественное, предполагая, что есть люди—нравственные герои, которые, какъ-то сами собою, безъ всякаго внѣшняго воздѣйствія, вопреки требованіямъ общечеловѣческой природы, достигли моральности, т. е., развитія религіозной способности, и стали въ этомъ направленіи вліять на другихъ. Но какъ

это могло случиться? Откуда это непонятное исключеніе? Если у *всѣхъ* людей моральныя или религіозныя силы для своего развитія *необходимо* нуждаются во внѣшнемъ, постороннемъ воздѣйствіи; то почему у *нѣкоторыхъ* людей эти же самыя силы стали какъ-то развиваться *сами собою?* Это непонятное явленіе Фихте, какъ мы видѣли, называетъ „истиннымъ чудомъ"; но чудо онъ понимаетъ не въ собственномъ смыслѣ, какъ непосредственное дѣйствіе Божественнаго всевѣдѣнія и всемогущества, а только въ переносномъ, разумѣя подъ нимъ нѣчто необъяснимое, непонятное, выходящее изъ ряда обыкновенныхъ явленій. Но такое объясненіе, очевидно, ничего не объясняетъ. Назвать какое либо явленіе непонятнымъ, значитъ отказаться отъ объясненій его. Но что не подчиняется общимъ законамъ природы, то выше ихъ, и должно быть названо явленіемъ сверхъестественнымъ или „истиннымъ чудомъ" не въ переносномъ, а въ собственномъ смыслѣ. Мнѣніе Фихте о томъ, что положительныя религіи суть установленія „нравственныхъ героевъ" для возбужденія въ людяхъ моральнаго или религіознаго настроенія, напоминаетъ намъ такъ называемую политико-государственную гипотезу о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, по которой положительныя религіи созданы будто бы жрецами, законодателями или философами. Но несостоятельность этой гипотезы нами была уже показана въ свое время. Общерацiоналистическое пониманіе христіанства и его ученія, изложенное у Фихте голословно, безъ всякихъ доказательствъ и научныхъ основаній, не заслуживаетъ внимательнаго критическаго разбора въ настоящій разъ. Изложеніе многоразличныхъ раціоналистическихъ воззрѣній на Христа и христіанство и ихъ подробный критическій разборъ нами предложены въ особомъ сочиненіи (Жизнь Господа нашего Іисуса Христа. Опытъ историко-критическаго изложенія евангельской исторіи съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени).

Чѣмъ же однако объяснить, что Фихте, философъ серьезный и глубокомысленный, поставилъ себя въ довольно комич-

ное положеніе при разрѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи религіи? Зачѣмъ онъ такъ нервно бросался во всѣ стороны, отыскивая повсюду разрѣшенія этого вопроса и однако же нигдѣ его не находя? Отчего мы не встрѣчаемъ у него его собственнаго, оригинальнаго воззрѣнія на сущность религіи и ея происхожденіе?—Нужно вообще замѣтить, что для пантеиста, отрицающаго бытіе *личнаго* живаго Бога (а по требованію своего общаго міровоззрѣнія каждый пантеистъ непремѣнно *долженъ* отрицать его), такое явленіе какъ религія, въ смыслѣ взаимоотношенія между *личнымъ* Богомъ и человѣкомъ, навсегда должно остаться непонятнымъ и необъяснимымъ, но въ то же время и не отрицаемымъ, какъ всеобщій и универсальный фактъ, съ которымъ нужно считаться. Фихте былъ строго-послѣдовательнымъ пантеистомъ. Этого достаточно, чтобы понять то комичное положеніе, въ которое былъ поставленъ Фихте при разрѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Всякій пантеистъ, не признавая Бога существомъ личнымъ (какъ вѣруютъ *всѣ* люди), не можетъ понимать и религіи въ томъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно *всѣми* принято понимать ее. Вслѣдствіе этого, хотя пантеистъ и употребляетъ такія слова, какъ „Богъ“ и „религія“, но въ дѣйствительности онъ разумѣетъ подъ ними нѣчто другое, говоритъ о чемъ-то другомъ, чѣмъ „Богъ“ и „религія“,—на мѣсто Бога ставитъ свое пантеистическое абсолютное начало, абстракцію безжизненную, метафизическую, въ родѣ—абсолютной субстанціи, *я*, воли, идеи, гипераб-солюта,—на мѣсто религіи—познаніе, метафизику, нравственность или эстетическое настроеніе. Это именно и случилось съ Фихте. Какъ мы видѣли, въ послѣдній періодъ своего философскаго развитія онъ опредѣляетъ религію, какъ „жизнь въ Богѣ“ или какъ „обнаруженіе внутренняго существа Божія“—фраза чрезвычайно растяжимая: точно также Фихте опредѣляетъ и мышленіе, и хотѣніе, и чувствованіе, и искусство, и науку; у него, какъ у послѣдовательнаго пантеиста, доведшаго свое міровоззрѣніе до акосмизма, все въ мірѣ и человѣкѣ есть „обнаружніе внутренняго существа Бое-

жія“ и „жизнь Бога“. Но если онъ смѣшиваетъ самое понятіе о религіи (и, какъ пантеистъ, *долженъ* смѣшивать его) съ другими понятіями, то, конечно, напрасно стали бы мы искать у него точнаго и яснаго разрѣшенія вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи. Чтобы удовлетворить нашему требованію, онъ долженъ былъ бы отказаться отъ всего своего міровоззрѣнія, т. е., долженъ былъ бы перестать быть пантеистомъ. Но на такую жертву самоотреченія Фихте не былъ способенъ.

Трудно допустить, чтобы разсужденія Фихте о религіи, ея сущности и происхожденіи, изложенныя во многихъ его сочиненіяхъ, могли въ настоящее время удовлетворить кого-либо, серьезно интересующагося этимъ вопросомъ. За ними можетъ быть признано только историческое значеніе неудавшейся попытки—представить разрѣшеніе одного изъ серьезнѣйшихъ вопросовъ.

Впрочемъ, есть писатели, которые поставляютъ въ зависимость отъ Фихте (а еще болѣе отъ Канта) ученіе о религіи, предложенное новѣйшими учеными—Шенкелемъ, Бэномъ, Бекомъ, Ауберленомъ и др. Сущность религіозно-философскаго воззрѣнія этихъ ученыхъ состоитъ въ томъ, что *совѣсть* человѣка они объявляютъ единственнымъ *органомъ* религіи. Въ своей „Догматикѣ“ (1858, B. I, стр. 105—144) Шенкель, напр., разсуждая о религіи, говоритъ: „Богъ данъ намъ непосредственно въ совѣсти. Въ совѣсти человѣкъ имѣетъ Бога *первоначально*. Въ совѣсти мы представляемъ себѣ Бога не въ формѣ логическаго заключенія или эстетическаго идеала, но какъ абсолютнаго духа, лично присутствующаго и реально обнаруживающагося въ жизни *нашего* духа, при чемъ рѣзко и опредѣленно отличаемъ Его, какъ *абсолютную личность*, отъ нашей собственной личной жизни“. „Въ совѣсти человѣческій духъ находитъ себя въ своей собственной внутренней безконечности, благодаря которой онъ и имѣетъ способность воспринимать въ себя безконечное существо абсолютнаго духа и вступать съ нимъ въ реальное личное взаимоотношеніе или общеніе“. „Совѣсть есть то мѣсто въ человѣческомъ духѣ, гдѣ

онъ находитъ въ самомъ себѣ абсолютнаго духа, гдѣ онъ сознаетъ себя въ немъ". Что указаніемъ на совѣсть Шенкель и ему подобные не разрѣшаютъ вопроса о сущности религіи,— это очевидно уже изъ того, что совѣсть не можетъ быть признаваема особенною и самостоятельною способностію человѣческаго духа, равно какъ и изъ того, что совѣсть принадлежитъ къ области *самосознанія*, а не богосознанія, и сама она не носитъ на себѣ исключительнаго *религіознаго* характера. Еще менѣе справедливо ставить это ученіе Шенкеля въ зависимость отъ философіи Фихте. Неудовлетворительность ученія Гегеля, Канта и Фихте, ясно обнаруженная Шенкелемъ, главнымъ образомъ и заставила его искать иного разрѣшенія вопроса о сущности религіи. Вотъ что говоритъ по этому поводу самъ Шенкель: „Неопровержимый результатъ нашихъ изслѣдованій—тотъ, что ни дѣятельность разума (Гегель), ни дѣятельность воли (Кантъ и Фихте) не имѣютъ *непосредственнаго* отношенія къ Богу; тотъ и другая, какъ образовательныя способности, относятся только къ міру конечному. Конечный же міръ это—непроходимая граница, которой не могутъ переступить, не смотря на все свое напряженіе, указанные органы нашего духа,—граница, за которою находится область непостижимаго для разума и недостижимаго для воли. Конечно, наша мысль можетъ представить себѣ нѣчто немыслимое, воля можетъ стремиться къ непостижимому, но онѣ не могутъ имѣть его въ себѣ какъ нѣчто находящееся на лицо и настоящее, но—только въ представленіи и въ предположеніи цѣли. Богъ для разума есть лишь гипотеза, для воли—только идеалъ. Но Богъ, какъ гипотеза, есть понятіе безъ сущности; Богъ, какъ идеалъ,—идеалъ неосуществимый; поэтому сущность религіи не можетъ быть полагаема ни въ мышленіи, ни въ хотѣніи". Наконецъ, нравственность, съ которою Фихте отожествляетъ религію, имѣетъ свой источникъ въ волѣ; совѣсть же не есть источникъ, а только *оцѣнка* нашихъ нравственныхъ дѣйствій. Слѣдовательно, и съ этой точки зрѣнія нельзя утверждать, что Шенкель въ своемъ ученіи о сущности религіи вышелъ изъ философіи Фихте.

X.

Ученіе Якоби о религіи и ея сущности.

Главный недостатокъ въ философскихъ изслѣдованіяхъ раціоналистическихъ мыслителей, предшествовавшихъ Канту, состоитъ въ томъ, что они признавали человѣческій разсудокъ единственнымъ источникомъ человѣческаго познанія даже по отношенію къ міру сверхъестественному. Впрочемъ, уже и папство, объявивъ римскаго епископа единственнымъ судіею въ дѣлахъ вѣры, само, быть можетъ, не желая того, содѣйствовало распространенію раціонализма среди своихъ членовъ. Протестанство пошло еще дальше. Устраняя заблужденія католической церкви, оно руководствовалось почти исключительно однимъ судомъ разума, чтобы указать, какая пропасть возникла между ученіемъ Божественнаго Откровенія и католическою практикою. Съ этого времени раціонализмъ, такъ сказать, получилъ полныя права гражданства въ дѣлахъ вѣры и религіи. Въ области религіозныхъ вѣрованій привыкли признавать истиннымъ лишь то, что было согласно съ разумомъ, что не противорѣчило логическимъ требованіямъ разсудка. Одинъ разсудокъ сталъ законодателемъ религіозныхъ вѣрованій (представленій) и судіею ихъ. Уже Декартъ своею формулою онтологическаго доказательства бытія Божія далъ основаніе думать, что религіозныя вѣрованія должны находиться въ зависимости отъ разсудочныхъ выводовъ или доказательствъ. Еще дальше по этому пути пошли Лейбницъ и Вольфъ вмѣстѣ съ своими послѣдователями, равно какъ и всѣ представители такъ называемаго вульгарнаго раціонализма. Человѣческій разсудокъ въ это время, такъ сказать, дѣлалъ, что хотѣлъ; онъ считалъ себя въ правѣ и отрицать бытіе сверхчувственнаго міра, и доказывать его. Заслуга великаго критическаго ума Канта состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что онъ провѣрилъ права человѣческаго разума и разсѣялъ всѣ его иллюзіи. Онъ ясно показалъ, что силы человѣческаго разума ограничены, что онъ можетъ переходить только отъ условнаго къ условному, но что безусловное и вся область сверхъестественнаго бытія для него недоступны. Критика доказательствъ бытія Божія, какую мы встрѣчаемъ у Канта, по-

разила всѣхъ: оказалось, что чистый разумъ самъ по себѣ безсиленъ привести къ познанію Бога. Своихъ выводовъ ужаснулся, какъ извѣстно, самъ Кантъ: предъ нимъ зіяла страшная пропасть скептицизма и даже нигилизма. Но неужели человѣческій разумъ неизбѣжно долженъ отрицать то, чего онъ не въ силахъ утверждать или доказать? Чтобы выйти изъ этого затрудненія, Кантъ рѣшился оставить чисто теоретическую область дѣятельности разума, на которой онъ все время велъ ожесточенную борьбу съ предшествовавшею наукою и философіею и которую онъ оставилъ послѣ себя совершенно опустошенною и для дальнѣйшаго развитія человѣческаго духа негодною. Теперь онъ обратился къ нравственной области, — къ требованіямъ практическаго разума,—и здѣсь захотѣлъ удержать все то, что разрушилъ тамъ. Онъ предложилъ доказательства бытія Божія и личнаго безсмертія человѣческой души, построенныя на началахъ нравственныхъ требованій и въ частности на присущемъ духовной природѣ человѣка чувствѣ справедливости или—что то же—на вытекающемъ изъ него требованіи полнаго соотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, при чемъ, вопреки существовавшимъ до него воззрѣніямъ, истину бытія Божія, по крайней мѣрѣ, съ формальной стороны, поставилъ въ зависимость отъ истины безсмертія человѣческой души. Но Кантъ не достигъ того, къ чему стремился. Онъ не успокоилъ умовъ, смущенныхъ его „Критикою чистаго разума“. Для всѣхъ стало ясно, что „практическій“ разумъ не въ силахъ даровать то, чего недоставало разуму теоретическому. Заподозрѣна была даже искренность самаго Канта. Противъ его послѣднихъ выводовъ со всѣхъ сторонъ были направлены возраженія. Его доказательства бытія Божія и безсмертія души были признаны несостоятельными въ такой же степени, въ какой онъ самъ призналъ несостоятельными доказательства предшествовавшихъ мыслителей. Человѣческій разумъ былъ объявленъ полнымъ банкротомъ. Снова сталъ свободнымъ путь для безотраднаго скептицизма Юма, изъ котораго, собственно говоря, вышелъ и Кантъ. Всѣ вспомнили, какъ настойчиво проводилъ Юмъ свое положеніе, что раціональныя доказательства, основывающіяся на понятіи причинности,

не даютъ разуму никакого права оставлять область опыта, чтобы дѣлать заключенія о бытіи Божіемъ и безсмертіи человѣческой души. Въ это-то время является новый мыслитель—*Фридрихъ Гейнрихъ Якоби* (1743—1819), обѣщавшій указать современникамъ самый надежный путь для выхода изъ причиненнаго Кантомъ затрудненія.

Впрочемъ, самъ *Якоби*, человѣкъ скромный, искренно вѣровавшій въ бытіе Божіе и непосредственно убѣжденный въ этой истинѣ, весьма любознательный и трудолюбивый, меньше всего, кажется, думалъ о томъ, что ему прійдется занять почетное положеніе въ исторіи западно-европейской философской мысли. Хотя онъ умеръ въ званіи президента Мюнхенской академіи наукъ, но первоначально, по окончаніи въ Женевѣ своего образованія, онъ не мечталъ о научной карьерѣ и былъ просто купцомъ. Впрочемъ, по свойственной ему любознательности, онъ все свое свободное время посвящалъ на изученіе серьезныхъ трудовъ предшествовавшихъ и современныхъ ему мыслителей. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что онъ самымъ основательнымъ образомъ изучилъ сочиненія Спинозы, Лейбница, Юма, въ особенности же Канта, Фихте и Шеллинга. Но труды этихъ мыслителей его не удовлетворили. Міровоззрѣніе Спинозы онъ призналъ цѣльнымъ, стройнымъ, послѣдовательнымъ; но съ его выводами онъ согласиться не могъ, потому что оно ведетъ неизбѣжно къ уничтоженію вѣры въ бытіе живого и личнаго Бога, истина которой для него была непосредственно очевидной и исповѣдывать которую его заставляла „какая-то высшая непреодолимая для него сила“. По той же причинѣ онъ не признавалъ удовлетворительными и другія пантеистическія міровоззрѣнія, напр., Фихте и Шеллинга. Признавъ пантеизмъ вообще, по самому принципу, несоединимымъ съ вѣрою въ личнаго Бога, Якоби въ одномъ изъ своихъ разсужденій (Von den göttlichen Dingen, Leipzig, 1811) энергично нападаетъ на Шеллинга за то, что онъ лицемѣритъ, представляя пантеистическое міровоззрѣніе Спинозы въ формѣ христіанскаго вѣроученія и такимъ образомъ стараясь соединить несоединимое.

Якоби вполнѣ соглашается съ тѣмъ положеніемъ Канта, что раціональнымъ путемъ, т. е., путемъ доказательствъ, разсудоч-

ныхъ выводовъ и умозаключеній нельзя прійти къ убѣжденію въ бытіи Божіемъ, какъ и въ бытіи сверхчувственнаго міра. Разсудокъ человѣка ограниченъ формами пространства и времени; онъ можетъ познавать только конечное, являющееся въ формахъ этого воззрѣнія. Поэтому и наука сама по себѣ непремѣнно должна быть атеистична, такъ какъ познаніе Божества для нея недоступно; она не можетъ признавать бытія Божія, не выступая изъ своихъ собственныхъ предѣловъ. Въ этомъ отношеніи не можетъ оказать никакого содѣйствія человѣку и познаніе внѣшняго міра или природы, которая, по самому существу своему, конечна, ограничена формами пространства и времени и такимъ образомъ только закрываетъ собою отъ насъ Бога. Не можетъ привести насъ разумъ къ убѣжденію въ бытіи Божіемъ и путемъ логическихъ своихъ выводовъ или умозаключеній, ибо такія заключенія только превращали бы Бога въ существо конечное, нуждающееся въ какомъ-то основаніи для своего бытія. Во всѣхъ извѣстныхъ доказательствахъ бытія Божія исходнымъ пунктомъ обыкновенно служитъ бытіе видимаго, ограниченнаго, конечнаго міра и отъ него уже умозаключаютъ къ бытію Божію, т. е., бытію невидимому, неограниченному и абсолютному; между тѣмъ если Богъ есть виновникъ міра, то Онъ долженъ быть основаніемъ не только бытія вообще, но и нашего мышленія въ частности; мы можемъ быть убѣждены въ истинѣ нашихъ умозаключеній и доводовъ лишь тогда, когда мы напередъ убѣждены, что Богъ намъ далъ способность мыслить необманчиво и соотвѣтственно дѣйствительному положенію вещей,—а послѣднее убѣжденіе логически предполагаетъ уже убѣжденіе въ бытіи Божіемъ. Ясно, что въ настоящемъ случаѣ нашъ разумъ вертится какъ бѣлка въ клѣткѣ,—то впередъ, то назадъ, безъ всякаго для себя пріобрѣтенія.

Но если нашъ разумъ безсиленъ привести насъ къ убѣжденію въ бытіи Божіемъ, безсмертіи человѣческой души, въ существованіи Промысла, даже свободы, истины, духа, добродѣтели, однимъ словомъ, того, что составляетъ содержаніе разумной религіи; то это не значитъ, что мы должны отвергать самую истину бытія Божія и безсмертія души. Это значитъ только,

что источникъ религіозныхъ идей заключается не тамъ, гдѣ его до сихъ поръ искали и хотѣли найти. Такимъ источникомъ долженъ служить не ограниченный разумъ, неспособный возвыситься надъ конечнымъ и условнымъ бытіемъ, а *вѣра*, предшествующая разуму и обусловливающая его. Вотъ почему и самого Якоби часто называютъ „философомъ вѣры". Впрочемъ, самъ Якоби охотнѣе называлъ себя „философомъ незнанія" въ противоположность раціоналистамъ, все сводившимъ къ простому знанію или къ познавательной дѣятельности разсудка.

Но что такое, по Якоби, *вѣра*, какъ источникъ религіозныхъ идей, отожествляемая съ „*незнаніемъ*" и предшествующая дѣятельности разсудка? Не есть ли это вѣра *слѣпая*, безосновательная, въ смыслѣ простого мнѣнія? У Якоби было очень много противниковъ; между ними находились и такіе, которые дѣйствительно дѣлали ему упрекъ, что онъ хочетъ вывести религіозныя вѣрованія изъ *слѣпой* вѣры и обратить такимъ образомъ религію въ простое, неразумное суевѣріе. Такъ возражали противъ ученія Якоби въ особенности католическіе богословы (іезуиты); Кантъ и Фихте Старшій напротивъ упрекали его за то, что онъ унижаетъ разумъ. Якоби отвѣчаетъ на эти возраженія въ своемъ разговорѣ—„David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. (Breslau, 1787) Выведенный въ этомъ разговорѣ другъ указываетъ Якоби журнальныя статьи и сочиненія, въ которыхъ Якоби обвиняется въ томъ, что онъ „рекомендуетъ *безусловную слѣпую вѣру*, чрезъ что лишаетъ протестантизмъ его сильнѣйшей опоры, именно неограниченной свободы изслѣдованія и пользованія разумомъ и такимъ образомъ права разума и религіи подчиняетъ притязаніямъ какого то *человѣческаго авторитета*, что его теорія вѣры и откровенія поддерживаетъ *католицизмъ* и порицаетъ употребленіе анализирующаго разума при изслѣдованіи религіозныхъ истинъ" и т. д. Якоби отвѣчаетъ, что его или не понимаютъ или не хотятъ понять, такъ какъ онъ не проповѣдуетъ той слѣпой вѣры, которая опирается на какой либо человѣческій авторитетъ или одобреніе отвнѣ. „Въ моей книгѣ, говоритъ Якоби, нѣтъ и малѣйшаго, самаго отдаленнѣйшаго повода къ обвиненію въ томъ, что я учу слѣпой вѣрѣ,

и я не знаю, какъ публика могла заподозрить меня въ этомъ ученіи и съ чего я долженъ начать, чтобы оправдать себя предъ такою *слѣпо вѣрующею* публикою въ *слѣпую вѣру*?“ Другу же своему онъ выясняетъ свое ученіе о вѣрѣ, какъ началѣ предшествующемъ разуму, въ ниже слѣдующемъ разговорѣ.

Якоби[1]): Отвѣчайте мнѣ прямо: вѣруете ли вы, что въ настоящее время я сижу здѣсь предъ вами и съ вами разговариваю?

Другъ. Я не *вѣрю* только въ это; я это *знаю.*

Якоби. *Откуда* вы это знаете?

Другъ. Потому что я это ощущаю.

Якоби Вы *ощущаете*, что я здѣсь предъ вами сижу и съ вами говорю? Это для меня совершенно непонятно. Какъ? Я, какъ я сижу здѣсь, здѣсь говорю съ вами, я—для васъ *ощущеніе?*

Другъ. Вы не ощущеніе мое, а внѣшняя причина моего ощущенія. Ощущеніе, соединенное съ своею причиною, даетъ мнѣ то представленіе, которое я называю *вы.*

Якоби. Такимъ образомъ вы ощущаете причину *какъ причину*? Вы воспринимаете ощущеніе, и въ этомъ ощущеніи другое ощущеніе, чрезъ которое вы ощущаете, что это ощущеніе есть причина того ощущенія, а вмѣстѣ это составляетъ представленіе,—представленіе, содержащее нѣчто такое, что вы называете предметомъ. Еще разъ скажу вамъ, я во всемъ этомъ ничего не понимаю. И затѣмъ скажите мнѣ только, откуда вы знаете, что существуетъ ощущеніе какой либо причины, какъ причины, ощущеніе какой-то *внѣшней* причины, какого-то дѣйствительнаго предмета *внѣ вашего ощущенія*, вещи самой въ себѣ?

Другъ. Я знаю это вслѣдствіе чувственной очевидности. Увѣренность, которую въ этомъ я имѣю, есть непосредственная увѣренность, какъ и увѣренность въ моемъ собственномъ существованіи.

Якоби. Вы говорите въ мою пользу! Такъ можетъ, пожалуй, говорить философъ изъ Кантовской школы, *только эмпирическій* реалистъ, а не реалистъ *въ собственномъ смыслѣ*, какимъ вы хотите быть. *Дѣйствительность* чувственной очевидности

---

[1]) Въ самой книгѣ вм. „Якоби“ стоитъ „я“; вм. „другъ“ „онъ“.

вѣдь и есть именно то, *въ чемъ вопросъ*. Что намъ являются вещи, *какъ* внѣ насъ, это, конечно, не нуждается ни въ какомъ доказательствѣ. Но что эти вещи тѣмъ не менѣе не простыя явленія *въ насъ*, не простыя опредѣленія нашего собственнаго я, и, слѣдовательно, какъ *представленіе внѣ насъ*, не суть совершенно ничто, но что они, какъ *представленія въ насъ*, относятся къ *дѣйствительно внѣшнимъ*, самимъ по себѣ существующимъ предметамъ, противъ этого не только могутъ возбуждаться сомнѣнія, но часто было даже доказываемо, что эти сомнѣнія не могутъ быть уничтожены разумными доводами самаго послѣдовательнаго разсудка. Такимъ образомъ ваша непосредственная увѣренность во внѣшнихъ предметах ъ, по аналогіи съ моею вѣрою, была бы *слѣпою увѣренностію*... Вѣра есть наше внутреннее око, а познающій и умозаключающій разсудокъ—только факелъ. Безъ этой вѣры вы не переступили бы порога своего дома, не сѣли бы за столъ, не отправились бы въ постель"...

Эту-то вѣру или—какъ называетъ ее Якоби въ иныхъ мѣстахъ,—это внутреннее чувство, умъ, это непосредственное убѣжденіе въ сверхъестественномъ—въ бытіи Бога, Промысла, въ безсмертіи, правдѣ, добродѣтели мы и должны признать, по ученію Якоби, единственнымъ источникомъ религіозныхъ идей. Если окружающую насъ природу мы можемъ познавать только при помощи разсудка и внѣшнихъ чувствъ, то Бога мы знаемъ только сердцемъ, ибо въ насъ непосредственно живетъ духъ отъ Бога и самъ Богъ настолько близокъ нашему сердцу, что мы имѣемъ основаніе сказать прямо: мы вѣруемъ въ Бога потому, что мы видимъ Его. „Богъ живетъ въ насъ, говоритъ Якоби (въ сочиненіи „Von den göttichen Dingen"), и наша жизнь сокрыта въ Богѣ; если бы этимъ образомъ Онъ не присутствовалъ непосредственно въ нашемъ внутреннемъ существѣ чрезъ Свой образъ,—что кромѣ Него возвѣстило бы намъ о Немъ"? И въ своемъ посланіи къ Фихте Якоби пишетъ: „Какъ несомнѣнно, что чрезъ этотъ мой человѣческій разумъ я не владѣю полнотою всего истиннаго и добраго и я это знаю, такъ несомнѣнно я знаю и то, что есть Высшее Существо и въ Немъ я имѣю свое начало: такъ какъ по истинѣ я самъ не могу

быть для себя своимъ высочайшимъ существомъ, то мой разумъ инстинктивно учитъ меня, что оно есть Богъ. Высшее во мнѣ съ непреоборимою силою указываетъ на Высочайшее внѣ и выше меня; я вынужденъ вѣровать въ непостижимое изъ любви и чрезъ любовь". И въ другомъ мѣстѣ [1]) Якоби говоритъ съ полною опредѣленностью: „Мы созданы по образу Божію; Богъ въ насъ и выше насъ; Онъ первообразъ и отображеніе; Онъ отдаленъ отъ насъ и вмѣстѣ неразрывно соединенъ съ нами; въ этомъ состоитъ свидѣтельство, которое мы имѣемъ о Немъ, единственно возможное свидѣтельство, посредствомъ котораго открывается Богъ человѣку жизненно, постоянно во всѣ времена".

Заслуга Якоби въ рѣшеніи вопроса о сущности религіи и ея источникѣ несомнѣнно велика какъ съ положительной, такъ и съ отрицательной стороны. Вопреки господствовавшимъ до него и при немъ раціоналистическимъ воззрѣніямъ Якоби доказалъ ясно, что нельзя искать источника религіозныхъ идей въ дѣятельности человѣческаго разума, какъ познавательной способности, и что такъ называемая натуралистическая гипотеза не имѣетъ для себя никакого разумнаго основанія. Въ этомъ отношеніи Якоби, впрочемъ, еще не пошелъ дальше Канта, который также съ очевидностію доказалъ, что человѣческій разумъ не можетъ быть признанъ творцомъ религіозной идеи. Но Якоби пошелъ дальше Канта, когда указалъ на внутреннее чувство человѣка, на непосредственное, присущее человѣческому духу влеченіе къ Безконечному и Высочайшему, какъ на источникъ религіозныхъ вѣрованій. Къ сожалѣнію, Якоби недостаточно раскрылъ тѣ основанія, на которыхъ утверждается высказанное имъ положеніе. Онъ не оставилъ послѣ себя стройной и законченной философской системы; онъ самъ говоритъ, что онъ никогда не задавался цѣлію создать школьно-философскую систему и что онъ высказывалъ свои положенія какъ бы не самъ, не такъ, какъ ему хотѣлось, но какъ онъ былъ увлекаемъ какою-то высшею непреодолимою для него силою. Вслѣдствіе этого его сочиненія отличаются характеромъ случайности и отрывочностію. Онъ писалъ романы

[1]) Werke, B. III, S. 277; срв. Кудрявцева „Сочиненія", т. II, вып. 1, стр. 202.

(напр., „Переписка Альвиля“, „Вольдемаръ“), „разговоры“, „посланія“ и небольшія разсужденія о различныхъ предметахъ. Въ этихъ-то сочиненіяхъ онъ и высказывалъ по мѣстамъ свои философскія воззрѣнія, нападать на которыя было, конечно, легко его противникамъ. Якоби, повидимому, недостаточно отчетливо уяснилъ себѣ то начало, которое онъ полагаетъ и въ основу теоріи познанія, и въ основу развитія религіозныхъ вѣрованій. Онъ даже не указалъ для него одного опредѣленнаго термина; чаще всего онъ называетъ его, правда, *вѣрою*; но нерѣдко онъ употребляетъ и другія названія, какъ напр., внутреннее чувство, непосредственное убѣжденіе, разумъ, умъ, чутье, непосредственное сознаніе, увѣренность и т. д.

Не избѣжалъ Якоби и неразрѣшимаго самопротиворѣчія, которое не могло не повлечь за собою весьма прискорбныхъ и тяжелыхъ послѣдствій, какихъ первоначально, быть можетъ, и не предусматривалъ самъ Якоби. Якоби весьма удачно охарактеризовалъ отношеніе между разумомъ и вѣрою, когда вѣру назвалъ окомъ, а разумъ—факеломъ. Самъ по себѣ и здоровый глазъ, сохраняя свою естественную способность къ зрѣнію, не можетъ видѣть безъ освѣщенія, въ совершенной темнотѣ; вѣра остается слѣпою, если она не освѣщена сверхъестественнымъ откровеніемъ, получаемымъ непосредственно отъ всесовершеннаго разума Божественнаго, и естественнымъ откровеніемъ, которое сообщается разумомъ человѣческимъ. Человѣка достойна только *разумная вѣра*. Эта мысль совершенно вѣрна. Но Якоби, знавшій только путь разума, указанный Кантомъ, и научившійся познавать только одни заблужденія человѣческаго разума въ „дѣлахъ божественныхъ“, не удержался на этой точкѣ зрѣнія. Въ дѣйствительности, высоко цѣня только одно чувство, вѣру или непосредственное убѣжденіе въ области религіозныхъ вѣрованій, онъ отвергъ всякое значеніе разума для вѣры. Разумъ, по его мнѣнію, атеистиченъ по самой природѣ своей. Онъ безсердеченъ и врагъ вѣры, которую онъ убиваетъ. Свѣтъ вѣры, говоритъ Якоби, ярко пылаетъ въ моемъ сердцѣ, но онъ мгновенно гаснетъ, какъ только я переношу его въ область разсудка. Сердцемъ я—христіанинъ, но разсудкомъ я—язычникъ.

Можно только удивляться, какимъ образомъ Якоби не замѣтилъ того противорѣчія самому себѣ, въ которомъ онъ здѣсь вращается и на которое ему вполнѣ основательно указывали его противники (напр. Гегель). Хотя свою философію онъ и назвалъ „философіею вѣры“ или „философіею незнанія“, но какъ философія, она всетаки была дѣломъ разсудка, познанія; онъ *позналъ* несостоятельность разума въ дѣлахъ вѣры, онъ приводитъ *раціональные доводы* въ пользу своего пониманія и всѣ его мнимыя непосредственныя созерцанія въ сущности должны быть признаны познаніями, опосредственными разумомъ. Ясно, что Якоби отвергалъ теоретически то, чему практически онъ самъ слѣдовалъ.

Но это самопротиворѣчіе Якоби еще не столь важно. Гораздо прискорбнѣе то, что черезъ него Якоби извратилъ самую сущность религіи и, называя себя другомъ вѣры, на самомъ дѣлѣ былъ врагомъ ея не менѣе тѣхъ грубыхъ раціоналистовъ, которыхъ онъ осудилъ. Признавъ за всею религіозною областью только одно субъективное значеніе, онъ широко открылъ въ нее двери для всевозможныхъ направленій по формѣ религіозныхъ, но по существу враждебныхъ истинной религіи и Божественному Откровенію,—мистикѣ, романтикѣ, піэтизму и сантиментализму. Самое чудовищное сектантское проявленіе и изувѣрство могли находить себѣ оправданіе въ его философскомъ ученіи. Объявивъ критеріемъ религіи одно чувство, неосвѣщенное ни разумомъ, ни откровеніемъ, ни историческимъ пониманіемъ ея, онъ даже и самъ былъ не далекъ отъ того, чтобы стать въ крайне враждебное отношеніе даже къ религіи христіанской, богооткровенной. „Я почитаю, говоритъ онъ въ своемъ сочиненіи „Von den göttlichen Dingen“, всякаго рода вѣру въ откровеніе и богословскія ученія, какъ проистекающія изъ одного источника, въ ихъ мистической части всѣ одинаково истинными, а въ ихъ внѣшнемъ проявленіи—одинаково баснословными и ошибочными“. Для него всѣ вѣроисповѣданія, всѣ формы религій, начиная отъ религіи грубаго австралійскаго дикаря и кончая чистою религіею христіанства, являются одинаково хорошими и одинаково ненужными. Такимъ образомъ здѣсь уже нельзя не замѣтить сѣмянъ того

крайняго религіознаго индифферентизма, который близко граничитъ съ совершеннымъ невѣріемъ и атеизмомъ.

Наконецъ, послѣдовательно проведенное философское ученіе Якоби должно придти къ отрицанію необходимости вообще и внѣшняго божественнаго откровенія. Если Богъ ясно открываетъ себя въ каждомъ человѣкѣ, то никакого другого откровенія ему и не нужно. Къ прискорбію, Якоби не указалъ и никакого положительнаго критерія для отличія божественнаго откровенія въ человѣкѣ отъ простого и естественнаго чувства вѣры; по его ученію, духъ Божій такъ тѣсно соприкасается (если не отождествляется совершенно) съ духомъ человѣческимъ, что такого рода критерій трудно было бы и установить. Въ этомъ отношеніи ученіе Якоби можетъ доставить оправданіе даже для русскихъ хлыстовъ—изувѣровъ, выдававшихъ себя за „Бога Саваоѳа“, „Христа“, „богоносцевъ“ и т. п.

Тѣмъ не менѣе, не смотря на всѣ указанные недостатки, философское ученіе Якоби имѣло своихъ послѣдователей и защитниковъ (Вейсъ, Виценманъ, Гаманъ, Ансильонъ, Кеппенъ, Вейлеръ и др.), вслѣдствіе чего оно не осталось безъ вліянія на дальнѣйшее пониманіе религіи, ея сущности, характера и происхожденія.

Взглядъ Гёте на религію и ея сущность.

Кто не слышалъ имени этого великаго нѣмецкаго поэта, мыслителя и естествоиспытателя? Кто не читалъ его чудныхъ истинно-художественныхъ произведеній—„Фауста“, „Прометея“, „Ифигеніи“, „Тайнъ“, „Эгмонта“ и „Тассо“? Въ какой дивной гармоніи соединены въ этихъ произведеніяхъ великія идеи съ своими формами, вполнѣ имъ соотвѣтствующими! Но что хотѣлъ сказать въ нихъ поэтъ? Онъ возвѣстилъ намъ много истинъ, которыя никогда не утратятъ своего практическаго значенія для человѣчества. Произведенія Гёте нынѣ переведены на всѣ европейскіе языки. И такъ должно быть. Ибо Гёте говорилъ въ нихъ не о томъ, что имѣетъ только узкій національный характеръ, а о томъ, что касается самой внутренней сущности *человѣка* вообще. Около 70 лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ поэтъ умеръ; а его „Фаустъ“, превращенный

въ оперу и даже значительно въ ней искаженный, продолжаетъ потрясать сердца и приводить въ восторгъ многочисленныхъ слушателей, изъ которыхъ многіе, быть можетъ, ясно и не понимаютъ того, что восхищаетъ ихъ. И мы опять охотно утверждаемъ, что такъ должно быть. Ибо въ своемъ „Фаустѣ“ Гёте изобразилъ не то, что имѣетъ только временный и случайный характеръ, а то, что имѣетъ *вѣчное* значеніе для человѣка. Нѣтъ ничего удивительнаго, что многіе приходятъ въ восторгъ отъ Фауста, даже отчетливо не понимая его. Въ этомъ произведеніи самъ Гете, *какъ поэтъ* лучше изобразилъ предъ нами истину, чѣмъ онъ судитъ о ней въ своихъ прозаическихъ произведеніяхъ, когда онъ является только *мыслителемъ*, увлеченнымъ одностороннимъ философскимъ направленіемъ. Въ своемъ мышленіи, въ своихъ теоретическихъ разсужденіяхъ онъ не могъ возвыситься до того чистаго и объективнаго пониманія истины, какое было для него, *какъ для поэта*, совершенно яснымъ и очевиднымъ.

Въ „Фаустѣ“—Гете представляетъ намъ образъ человѣчества съ его лучшими благородными стремленіями и его заблужденіями, образъ его побѣды и его паденія въ вѣчно продолжающейся борьбѣ добра со зломъ. Въ частности онъ показываетъ намъ, какое важное и ничѣмъ незамѣнимое значеніе въ жизни человѣчества имѣетъ религія,—каково человѣчество тогда, когда оно руководится Божественнымъ Откровеніемъ и Церковію, и тогда, когда, утративъ богооткровенную вѣру въ Бога, оно ищетъ своего удовлетворенія при помощи лишь одного своего разума ... Предъ взоры читателя поэтъ выводитъ два типа—Фауста и Маргариту. Фаустъ—это образъ человѣка, порвавшаго связь съ ученіемъ Божественнаго Откровенія и ищущаго для себя удовлетворенія и разъясненія смысла міровой жизни однѣми собственными человѣческими силами; Маргарита—образъ непосредственной дѣтской вѣры и преданности богооткровенному ученію, не знающей тѣхъ сомнѣній и отрицаній, которыя порождаются сухимъ рефлектирующимъ разсудкомъ философствующаго мыслителя.

Уразумѣніе истины, возвѣщаемой поэтомъ въ этомъ истинно классическомъ произведеніи, особенно важно для нашего вре-

мени, увлекающагося ученіемъ позитивистовъ и эволюціонистовъ, по мнѣнію которыхъ, для людей науки и въ особенности естествоиспытателей религія будто бы совершенно не нужна. Въ наше время болѣе, чѣмъ когда либо распространено мнѣніе, что между наукою и религіею существуетъ непримиримая вражда и антагонизмъ. Есть люди, которые прямо утверждаютъ, что всѣ, желающіе сохранить вѣру въ Бога должны опасаться научнаго образованія, какъ огня, а стремящіеся къ усвоенію науки должны навсегда распрощаться съ своею религіею и своею вѣрою въ Бога. Не то говоритъ Гёте съ своемъ „Фаустѣ“, который не созданъ пустою и праздною фантазіею, а прямо взятъ изъ реальной, дѣйствительной жизни; онъ представляетъ намъ нагляднѣйшее и убѣдительнѣйшее доказательство той истины, что никакая наука не можетъ замѣнить собою религіи, что человѣкъ, утратившій вѣру въ Бога и подавившій въ себѣ религіозныя силы, является самымъ несчастнымъ существомъ въ мірѣ; въ борьбѣ съ жизнію его ждутъ не спасеніе и побѣда, а паденіе и погибель!

Фаустъ, главное дѣйствующее лицо этой драматической поэмы, Гете представляетъ намъ человѣкомъ, отъ природы богато одареннымъ недюжинными силами души. Онъ сынъ доктора, пользовавшагося большимъ уваженіемъ народа, для котораго онъ много и самоотверженно трудился, борясь съ гибельною эпидеміею. Въ семействѣ Фаустъ былъ воспитываемъ въ благочестіи и духѣ своей церкви. Воспитаніе это приносило свои плоды и доставляло полное удовлетвореніе тогдашней потребности его духа. Вотъ какъ онъ самъ вспоминалъ объ этомъ впослѣдствіи:

„Въ субботу тихую, въ священной тишинѣ
„Небесной я любовью проникался,
„И колокольный звонъ такъ чудно раздавался:
„Молился жарко я, и сладко было мнѣ.
„Влекомый силою какой-то неземною,
„Въ поля, лѣса изъ храма я бѣжалъ...
„Слеза катилась тихо за слезою,
„И новый міръ предъ взоромъ возникалъ“.

Когда во время свирѣпствованія губительной заразы отецъ

Фауста отправлялся лѣчить несчастный народъ, ему сопутствовалъ и сынъ. Народъ въ чувствѣ глубокой благодарности, долго помнилъ эти труды Фаустовъ. Прошло много лѣтъ послѣ этого. Фаустъ—сынъ сталъ уже знаменитымъ ученымъ и профессоромъ; онъ достигъ зрѣлыхъ лѣтъ мужества; но когда однажды онъ явился въ народной толпѣ, народъ восторженно привѣтствовалъ его словами:

„Ученый мужъ, ты многихъ спасъ:
„Живи-жъ сто лѣтъ, спасая насъ“!

На это привѣтствіе Фаустъ однако-же скромно отвѣчаетъ народу:

„Склонитесь лучше передъ Тѣмъ,
„Кто учитъ всѣхъ и благъ ко всѣмъ“.

И таково, дѣйствительно, было убѣжденіе Фауста, вынесенное имъ изъ дѣтства во время борьбы его отца съ свирѣпствовавшею чумою. Онъ не вѣрилъ тогда ни искусству отца, ни его усердію. Вотъ что онъ говоритъ по этому поводу своему другу Вагнеру:

„Слова толпы насмѣшкой прозвучали
„Въ ушахъ моихъ—и знаю я одинъ,
„Какъ мало мы, отецъ и сынъ,
„Себя достойными почтенья показали.
„Отецъ мой ревностно природу изучалъ,
„Какъ человѣкъ хотя простой, но честный—
„И путь ея таинственный, безвѣстный
„По своему, какъ могъ, онъ понималъ.
„Свой вѣкъ провелъ онъ межъ адептовъ,
„И сидя въ кухнѣ, взаперти,
„Лекарство силился найти,
„Мѣшая множество рецептовъ.
. . . . . .
. . . . . .
„Давали зелья имъ. Больные умирали—
„И вкругъ никто не звалъ: остался ль кто здоровъ.
„Вотъ наше адское леченье!
„Средь этихъ горъ губили мы
„Страшнѣй губительной чумы.

„Вкушая зелья истребленья,
„Народъ хирѣлъ и умиралъ,
„А я, въ живыхъ оставшись, сталъ
„Предметомъ ихъ благоговѣнья".

Не на естественныя, медицинскія средства, не на познанія своего отца Фаустъ возлагалъ надежды въ то время, а лишь на одну сверхъестественную помощь Божію. Отецъ давалъ народу свои лекарства, а сынъ горячо и со слезами молился Богу, Который одинъ только, по тогдашнему вѣрованію Фауста, могъ положить конецъ тяжкому испытанію, ниспосланному его народу. Вспоминая объ этомъ времени своего дѣтства, Фаустъ говоритъ другу своему Вагнеру:

„Пройдемъ туда, мой дргъ: на камнѣ сѣромъ томъ
„Присядемъ на часокъ и отдохнемъ немного.
„Не разъ я здѣсь сидѣлъ, себя томя постомъ,
„Смиряяся, молясь и призывая Бога.
„Исполненъ вѣрою въ Творца
„Вверху царящаго надъ нами,
„Просилъ заразѣ я конца
„Съ мольбою жаркой и слезами".

Таковъ былъ Фаустъ въ дѣтствѣ, въ кругу своей родной семьи. Настали годы школьнаго ученія, и душевный строй у Фауста измѣняется: прежде всего онъ утрачиваетъ живую вѣру въ Бога и дѣтскую, полную довѣрія преданность богооткровенному ученію. Какъ произошла съ нимъ такая перемѣна,— Гёте не говоритъ намъ объ этомъ. Да и нужно ли было ему говорить? Кто же изъ насъ въ Фаустѣ не узнаетъ самаго себя? Кружекъ легкомысленныхъ товарищей, школьныя программы, по которымъ обращается всегда строгое вниманіе только на изученіе наукъ, холодность наставниковъ къ заботѣ о религіозно-нравственномъ воспитаніи своихъ питомцевъ, кичливость разсудка, обогащающагося обыкновенными школьными познаніями, увлеченіе какимъ—либо моднымъ лжефилософскимъ ученіемъ, враждебнымъ богооткровенной религіи, всего этого достаточно и въ наше время для того, чтобы потрясти въ сердцахъ любознательныхъ, но неопытныхъ юношей живую вѣру въ Бога и преданность богооткровенному уче-

нію христіанской религіи. Какъ бы то ни было, но уже въ годы школьнаго ученія Фаустъ утратилъ вѣру въ Бога, которою онъ жилъ въ дѣтствѣ; преданность богооткровенному ученію и церкви исчезла навсегда. Въ душѣ осталось пустое мѣсто. Предстояло разрѣшить роковой вопросъ: что можетъ замѣнить вѣру въ живого и личнаго Бога? Какъ часто бываетъ и въ наше время, Фаустъ не задумался надъ разрѣшеніемъ этого вопроса. Онъ не жалѣлъ объ исчезнувшей вѣрѣ; разумъ ему казался выше вѣры; онъ долженъ лучше уяснить смыслъ міровой жизни, чѣмъ уясняла его въ дѣтствѣ христіанская религія. Не даромъ же такъ много есть ученыхъ, которые не вѣруютъ даже въ бытіе Божіе и, повидимому, ничего отъ этого не теряютъ. Религію должна замѣнить наука. И вотъ Фаустъ ставитъ своею задачею—достигнуть высшаго и всесторонняго научнаго образованія. Онъ не жалѣетъ трудовъ; онъ проводитъ за книгами безсонныя ночи.

„О, еслибъ нынѣ, лунный ликъ,
„Ты видѣлъ мой послѣдній мигъ!
„Не мало трудовыхъ ночей
„Въ печальной комнатѣ моей
„Надъ грудой книгъ, жрецу наукъ,
„Ты мнѣ сіялъ, печальный другъ.

Наконецъ, поставленная задача была выполнена. Фаустъ достигаетъ славы и рѣдкой учености. Но замѣнила ли ему наука религію? Доставила ли она ему то, что такъ просто и легко онъ находилъ нѣкогда въ своей дѣтской вѣрѣ въ бытіе личнаго живого Бога? Уяснила ли ему наука смыслъ міровой жизни? Разгадалъ ли онъ теперь ея сокровенныя загадки? Вотъ отвѣтъ на эти вопросы, какъ откровенно даетъ его самъ Фаустъ:

„Я философію постигъ,
„Я сталъ юристомъ, сталъ врачемъ...
„Увы! съ усердіемъ и трудомъ
„И въ богословье я проникъ,—
„И не умнѣй я подъ конецъ,
„Чѣмъ прежде: жалкій я глупецъ!
„Магистръ и докторъ я—ужъ вотъ

„Тому пошелъ десятый годъ;
„Учениковъ и вкривь, и вкось
„Вожу я за носъ на авось—
„И вижу все-жъ, что не дано намъ знанья.
„Изныла грудь отъ жгучаго страданья!
„Пусть я умнѣй магистровъ и поповъ,
„Пусть нѣтъ во мнѣ тревожущихъ сомнѣній;
„Пусть не боюсь чертей и привидѣній,
„Пусть въ адъ спуститься я готовъ—
„За то я радостей не знаю,
„Напрасно истину ищу,
„За то, когда людей учу,
„Я научить ихъ не мечтаю.
„Я благъ земныхъ не испыталъ,
„Я почестей людскихъ не зналъ.
„Собачья жизнь! Погибли годы!“
. . . . . .
„О, счастливъ тотъ, кому дана отрада—
„Надежда выбраться изъ непроглядной тьмы!
„Что нужно намъ—того не знаемъ мы;
„Что-жъ знаемъ мы—того для насъ не надо“.

Достигнувъ рѣдкой, по глубинѣ, обширности и всесторонней учености Фаустъ пришелъ только къ тому убѣжденію, что научное образованіе вообще не есть цѣль, а лишь средство, и что каждая наука сама по себѣ не можетъ доставить нашему духу никакого удовлетворенія.

Фаустъ заботился нѣкогда о краснорѣчіи и изученіи ораторскаго искусства, которое столь необходимо каждому, желающему быть хорошимъ юристомъ. Но теперь онъ говоритъ о немъ:

„Что въ немъ безъ силы убѣжденья!
„Пусть изъ души слова идутъ
„И пылкой силой вдохновенья
„Сердца волнуютъ и влекутъ!
„А вы?—сидите, да кропайте,
„Объѣдки пиршествъ подбирайте—
„И будетъ пестрый веникредъ
„Поддѣльнымъ пламенемъ согрѣтъ.

„И удивляться будутъ вамъ, понятно,
„Лишь дѣти да глупцы, коль это вамъ пріятно.
„Но сердце къ сердцу рѣчь не привлечетъ,
„Коль не изъ сердца рѣчь течетъ".

Само по себѣ не имѣетъ никакого смысла и научное изученіе исторіи.

„Въ пергаментѣ ль найдемъ источникъ мы живой?
„Ему ли утолить высокія стремленья?
„О, нѣтъ, въ душѣ своей одной
„Найдемъ мы ключъ успокоенья!
. . . . . .
„Мой другъ, прошедшее постичь не такъ легко:
„Оно закрыто намъ, какъ книга откровенья
„Съ семью печатями. И что вашъ духъ временъ?
„Духъ только автора, духъ личности лишь онъ,
„Въ которомъ вѣкъ даетъ свой отблескъ, отраженье.
„Бѣда, когда по дѣлу вамъ
„Въ источникахъ порыться приведется:
„Все пыльный соръ, заплѣсневѣлый хламъ—
„И много, много, если тамъ
„Актъ государственный по счастью попадется,
„Съ пустымъ наборомъ пышныхъ словъ,
„Столь важныхъ и святыхъ по мнѣнію глупцовъ".

Не нашелъ Фаустъ для себя удовлетворенія и въ другихъ наукахъ—метафизикѣ, богословіи и медицинѣ. Наступилъ моментъ сомнѣній, внутренней борьбы и безысходныхъ противорѣчій.

„Ахъ, двѣ души живутъ въ больной груди моей,
„Другъ другу чуждыя—и жаждутъ раздѣленья!
„Изъ нихъ одной мила земля—
„И здѣсь ей любо, въ этомъ мірѣ;
„Другой—небесныя поля:
„Гдѣ духи молятся въ эѳирѣ".

Фаустъ ясно увидѣлъ теперь, что всѣ мечты его разбиты, что наука не замѣнила ему религіи и что онъ далеко не достигъ того, къ чему такъ упорно и настойчиво стремился:

„Да, вижу, что напрасно я собралъ

„Сокровища познанія людскаго;
„Не нахожу въ себѣ я силы снова,
„Когда свести я счеты пожелалъ:
„Ни на волосъ не выше я, не ниже
„И къ *безконечному не ближе*“.

Чудный моментъ душевной борьбы, сомнѣній, треволненій, разочарованія и отчаянія представилъ Гете въ сценѣ, когда въ полночь, съ субботы на Свѣтлый Праздникъ, Фаустъ, отказавшійся увидѣть смыслъ въ жизни и найти опору для своей непосильной борьбы, обращается къ сильнѣйшему яду какъ единственному средству положить конецъ безысходнымъ страданіямъ души, и когда звукъ колокола деревенской церкви, какъ голосъ утраченной вѣры въ живого Бога, удерживаетъ его отъ рокового шага. Вотъ эта сцена.

Фаустъ (одинъ)

. . . . . .

„Къ зерцалу истины, сіяющей и вѣчной,
„Я, образъ божества, приблизиться мечталъ,
„Я съ духами себя безсмертными равнялъ,
„Былъ гордости одной исполненъ безконечной,
„Превыше ангеловъ я былъ въ своихъ мечтахъ,
„Весь міръ хотѣлъ обнять и, полный упоенья,
„Какъ Богъ, хотѣлъ вкусить святого наслажденья—
„И вотъ возмездіе за дерзкія стремленья:
„Я словомъ громовымъ поверженъ былъ во прахъ.

. . . . . .

„Разстаться-ль съ пышными мечтами?
„Что дѣлать мнѣ? Куда идти?
„Себѣ-жъ своими мы дѣлами
„Преграды ставимъ на пути.
„Къ высокому, прекрасному стремиться
„Житейскія дѣла мѣшаютъ намъ,
„И если благъ земныхъ намъ удалось добиться,
„То блага высшія относимъ мы къ мечтамъ.
„Увы, теряемъ мы средь жизненныхъ волненій
„И чувства лучшія, и цвѣтъ своихъ стремленій!

„Едва фантазія отважно свой полетъ
„Къ высокому и вѣчному направитъ,
„Она себѣ простора не найдетъ:
„Ее умолкнуть суета заставитъ.
„Забота тайная тяжелою тоской
„Намъ сердце тяготитъ и мучитъ насъ кручиной,
„И сокрушаетъ намъ и счастье, и покой,
„Являясь каждый день подъ новою личиной.
„Намъ страшно за семью, намъ жаль дѣтей, жены;
„Пожара, яда мы страшимся въ высшей мѣрѣ;
„Предъ тѣмъ, что не грозитъ,—дрожать обречены,
„Еще не потерявъ,—ужъ плачемъ о потерѣ.
„Да, отрезвился я—не равенъ я богамъ!
„Пора сказать „прости“ безумнымъ тѣмъ мечтамъ!
„Во прахѣ я лежу, какъ жалкій червь, убитый
„Пятою путника, и смятый и зарытый.
„Да, я во прахѣ! Полки по стѣнамъ
„Мой взоръ больной мучительно стѣсняютъ;
„Дрянная ветошь, полусгнившій хламъ
„На нихъ лежатъ и душу мнѣ терзаютъ.
„Все—пыльный соръ, да книги! Что мнѣ въ нихъ?
„И долженъ ли прочесть я эти сотни книгъ,
„Чтобъ убѣдиться въ томъ, что въ мірѣ все страдало
„Всегда, какъ и теперь, и что счастливыхъ мало?
„Ты, черепъ, что въ углу смѣешься надо мной,
„Зубами бѣлыми сверкая:
„Когда-то, можетъ быть, какъ я, владѣлецъ твой
„Блуждалъ во тьмѣ, разсвѣта ожидая?
„Съ высокихъ стѣнъ смѣются надо мной
„Винты и рычаги, машины и колеса.
„Я думалъ: къ истинѣ вы ключъ надежный мой;
„Но, если ключъ блеститъ отдѣлкой мастерской,
„Все-жъ бѣдному ему не разрѣшить вопроса.
„При свѣтѣ дня покрыты тайны мглой,
„Природа свой покровъ не сниметъ передъ нами!
„Увы, чего не могъ постигнуть ты душой,
„Не объяснить тебѣ винтомъ и рычагами!

„Вотъ старый инструментъ, ненужный мнѣ, лежитъ:
„Когда-то съ нимъ отецъ мой много повозился.
„Вотъ этотъ свертокъ здѣсь давнымъ давно лежитъ
„И весь отъ лампы копотью покрылся.
„О, лучше-бъ расточилъ я скудное имѣнье,
„Чѣмъ здѣсь потѣть въ тиши надъ тягостью сомнѣнья!
„Къ чему наслѣдство намъ пріобрѣтать,
„Когда мы имъ не можемъ обладать?
„Къ чему бездѣлками себя отягощать?
„Лови однѣ минуты наслажденья"!

И дѣйствительно, для того, кто утратилъ вѣру въ Бога, не остается ничего, кромѣ грубаго эпикурейства и самоубійства. Но Фаустъ былъ достаточно уменъ, ученъ и образованъ, чтобы цѣлью своей жизни поставить грубое чувственное удовольствіе. Онъ предпочитаетъ ему небытіе и ничтожество. Съ этою мыслію онъ беретъ въ руки бокалъ, наполненный давно приготовленнымъ ядомъ и подноситъ его къ губамъ. Вдругъ, въ этотъ моментъ, раздается звонъ колоколовъ и хоровое пѣніе.

Хоръ ангеловъ.

„Христосъ воскресъ!
„Тьмой окруженные,
„Зломъ зараженные,
„Миръ вамъ, прощенные
„Люди, съ небесъ!"

Фаустъ.

„О, звукъ божественный! Знакомый сердцу звонъ
„Мнѣ не даетъ испить напитокъ истребленья.
„Его я узнаю: намъ возвѣщаетъ онъ
„Божественную вѣсть святого воскресенья.
„Въ ту роковую ночь съ земли на небеса
„Не такъ ли ангеловъ звучали голоса
„Святымъ залогомъ искупленья?"

Хоръ женщинъ.

„Мѵромъ, цвѣтами
„Гробъ окружили мы;
„Тѣло съ слезами

„Въ гробъ положили мы;
„Въ ткань плащаницы
„Былъ облеченъ Христосъ—
„Кто-жъ изъ гробницы
„Тѣло унесъ?“

Хоръ ангеловъ.

„Христосъ воскресъ!
„Кто средь мученія,
„Въ тьмѣ искушенія
„Ищетъ спасенія—
„Миръ вамъ съ небесъ“!

Фаустъ.

„О, звуки чудные! Зачѣмъ душѣ больной
„Звучите вы такъ мощно и такъ нѣжно?
„Гремите для того, кто чистъ и святъ душой,
„А я,—въ душѣ моей нѣтъ вѣры безмятежной!
„Меня ли воскресить? могу ли вѣрить я?
„А чудо—вѣры есть любимое дитя.
„Ты къ намъ съ высотъ небесъ, святая вѣсть, слетаешь,
„А я отъ нихъ на вѣки удаленъ...
„Знакомый съ юныхъ лѣтъ и милый сердцу звонъ,
„Опять меня ты къ жизни призываешь!
. . . . . .
„Припомнилось мнѣ все: и юности отвага,
„И счастье дѣтское, потерянное мной.
„О, нѣтъ! не сдѣлаю я рокового шага:
„Смягчаетъ душу мнѣ воспоминаній рой.
„О, звуки чудные! гремите-жъ: я внимаю!
„Рыданья грудь тѣснятъ. Я снова въ жизнь вступаю“.

Итакъ, Фаустъ былъ на нѣкоторое время спасенъ. Но отъ самоубійства его удержала теперь не „вѣра безмятежная“, которой у него не было, а лишь простое воспоминаніе о ней или—вѣрнѣе—воспоминаніе о томъ, что въ дѣтствѣ Фауста религія указывала ему смыслъ жизни и дѣлала жизнь не только сносною, но и пріятною. Въ пасхальное воскресенье послѣ обѣда Фаустъ вмѣстѣ съ другомъ своимъ Вагнеромъ отправ-

ляется на прогулку въ поле. Здѣсь онъ видитъ ликующій народъ и укрѣпляется въ убѣжденіи, что религія имѣетъ для жизни ничѣмъ незамѣнимое значеніе.

Изъ душнаго города въ поле, на свѣтъ
Тѣснится народъ, оживленъ, разодѣтъ,—
И воздухъ весенній для нихъ наслажденье.
Они торжествуютъ Христа воскресенье—
И сами какъ будто воскресли они:
Прошли безконечные зимніе дни,
Изъ комнаты душной, съ работы тяжелой,
Изъ лавокъ, изъ душной своей мастерской,
Блистая, ликуя, веселой гурьбой,
Шумя, вырываются волны народа—
И, послѣ молитвы во мракѣ церквей,
Ласкаетъ ихъ воздухъ зеленыхъ полей.
. . . . . .
Мнѣ любо веселье толпы наблюдать—
И быть человѣкомъ могу я опять".

Тяжела жизнь рабочаго народа; но народъ однако-же имѣетъ свои радости; онъ находитъ въ жизни смыслъ. Что́ же дѣлаетъ жизнь его радостною, пріятною, веселою и драгоцѣнною?—Единственно—его живая вѣра въ воскресшаго Христа и „молитва во мракѣ церквей". Стоитъ имѣть и мнѣ эту вѣру, думаетъ Фаустъ, „И быть человѣкомъ могу я опять". Съ такимъ убѣжденіемъ онъ возвращается домой.

Покинулъ я поля и нивы:
„Они туманомъ облеклись!
„Душа, смири свои порывы!
„Мечта невинная, проснись!
„Утихла дикая тревога
„И не бушуетъ въ жилахъ кровь:
„Въ душѣ воскресла вѣра въ Бога,
„Воскресла къ ближнему любовь".

Но Фаустъ обманывалъ себя. Въ его душѣ вѣры въ Бога не было. У него явилось только желаніе имѣть эту вѣру, пріобрѣсти ее. Но какъ пріобрѣсти утраченную вѣру въ Бога? Дѣло казалось простымъ: стоило только взять въ руки Еван-

геліе, прочитать его,—и вѣра явится сама собою. Такъ Фаустъ и сдѣлалъ. Онъ началъ читать Евангеліе. Но оказалось, что теперь онъ уже не могъ читать его съ тѣмъ дѣтскимъ довѣріемъ, съ которымъ онъ читалъ его нѣкогда, когда у него была еще вѣра въ Бога. Онъ читалъ его теперь только однимъ разсудкомъ, а сердце оставалось холоднымъ. Фаустъ не принялъ во вниманіе, что христіанское Евангеліе не то же, что простая, обыкновенная книга; его должно читать больше сердце, чѣмъ разсудокъ. Но сердце Фауста было уже парализовано сухимъ, безжизненнымъ раціонализмомъ, абстракціею лжефилософскаго мышленія. Теперь Фаустъ могъ читать Евангеліе не иначе, какъ, такъ сказать, въ переводѣ на языкъ безсердечнаго раціоналиста. Но такое чтеніе могло принести его душѣ больше вреда, чѣмъ пользы.

„...Въ эти минуты тоски и сомнѣнья,
„Когда, изнывая, въ насъ сердце болитъ,
„Невѣдомый духъ намъ незримо велитъ,
„Искать неземного—искать откровенья.
„Въ Евангельи лучъ откровенья горитъ:
„О тайнахъ великихъ оно говоритъ.
„Вотъ снова въ груди загорѣлось желанье
„И духъ мой усталый воспрянулъ опять—
„И съ силою новой спѣшу передать
„Родному нарѣчью Святое Писанье.
(Фаустъ открываетъ Новый Завѣтъ).
„Написано: „въ началѣ было Слово“—
„И вотъ уже одно препятствіе готово.
„Я слово не могу такъ высоко цѣнить:
„Да, въ переводѣ текстъ я долженъ измѣнить.
„Я напишу, что Разумъ былъ въ началѣ.
„Но слишкомъ, кажется, опять я сталъ спѣшить—
„И мысли занеслись и въ заблужденье впали:
„Не можетъ разумъ все творить и созидать.
Нѣтъ, Силу слѣдуетъ началомъ называть!
„Пишу—и вновь беретъ меня сомнѣнье:
„Невѣрно мнѣ сказало вдохновенье:
„Но свѣтъ блеснулъ—и выводъ вижу я:
„Въ Дѣяніи—начало бытія“!

На этомъ и окончилось чтеніе св. Евангелія. Дальше Фаустъ не пошелъ. Собственно говоря въ это время Фаустъ еще не былъ атеистомъ или безбожникомъ въ строгомъ смыслѣ этого слова. Безбожіе—явленіе патологическое, болѣзненное въ человѣческомъ духѣ; поэтому оно не мыслимо въ человѣкѣ еще способномъ разсуждать по логическому закону достаточнаго основанія. Фаустъ утратилъ только непосредственную вѣру сердца, освѣщаемую разумомъ,—но въ замѣнъ ея создалъ свою собственную—исключительно разсудочную, философскую. Какова же была эта философская вѣра Фауста? Отвѣтъ на этотъ вопросъ представляетъ намъ сцена въ саду, когда Фаустъ и Маргарита одни разсуждаютъ о религіи.

Маргарита.

„Скажи мнѣ: какъ религію чтишь?
„Ты очень добръ—за то тебя люблю я;
„Но что-то ты о ней всегда молчишь.

Фаустъ.

„Оставь, дитя! Мою узнала ты любовь...
„За близкихъ сердцу радъ всегда пролить я кровь.
„Не противъ вѣры я, кому въ ней есть отрада.

Маргарита.

„Нѣтъ, мало этого: намъ твердо вѣрить надо.

Фаустъ.

„Да надо ли, мой другъ?

Маргарита.

Ахъ, если-бы, о Боже,
„Я убѣдить его могла! Не чтишь ты тоже
Святыя таинства.

Фаустъ.

Я чту.

Маргарита.

Но не желаешь
Ихъ знать. Про исповѣдь совсѣмъ ты забываешь.
Ты въ Бога вѣришь ли?

Фаустъ.

Кто можетъ, ангелъ мой,
Сказать „я вѣрую“ съ покойною душой?
Ты спросишь мудрецовъ, съ вопросомъ обратишься
Къ священникамъ—и что-жъ? Ты только убѣдишься,
Что дышетъ ихъ отвѣтъ насмѣшкой надъ тобой.

Маргарита.

Не вѣришь ты?

Фаустъ.

Пойми-жъ, прекрасный ангелъ мой!
Кто-бъ могъ, скажи, признаться
И прямо не бояться
Сказать: „я вѣрую въ него“?
Кто-бъ могъ на то рѣшиться
И міру не страшиться
Сказать: „не признаю Его“?
Онъ, вѣчный Промыслитель
И міра Вседержитель,
Не обнимаетъ ли, любя,
Весь міръ—меня, тебя, Себя?
Не сводъ ли тамъ вверху небесный?
Подъ нами не Его-ль земля?
Не льютъ ли звѣзды свѣтъ чудесный
На землю, рощи и поля?
Когда ты ловишь взоръ любимый,
Скажи, не правитъ ли душой
Какой-то духъ неуловимый
И не паритъ ли надъ тобой,
Для сердца ясный, хоть не зримый,
Плѣняя умъ, волнуя кровь,
Блаженствомъ душу наполняя?
Зови его какъ хочешь, дорогая:
Восторгъ, душа, сіянье, Богъ, любовь—
Къ чему здѣсь имя? Намъ его не надо;
Все въ чувствѣ. Въ чувствѣ вся отрада!
А имя—только дымъ и звукъ—
Туманъ, что свѣтъ лишь затемняетъ.

Маргарита.

Какъ это хорошо, мой другъ!
Намъ это патеръ также объясняетъ,
Немножко лишь въ другихъ словахъ.

Фаустъ.

Вездѣ, мой другъ, во всѣхъ мѣстахъ
Сіянье неба восхваляетъ
Весь міръ на разныхъ языкахъ—
И мой не хуже ихъ нимало.

Маргарита.

Да, какъ послушаешь, сначала
Все будто такъ; но горе въ томъ,
Что не проникнутъ ты Христомъ".

И Маргарита, руководясь только однимъ простымъ чутьемъ, однимъ своимъ сердцемъ, вѣрно оцѣнила міровоззрѣніе Фауста: „сначала въ немъ все будто такъ", но его недостатокъ состоитъ въ томъ, что оно „не проникнуто Христомъ"; оно метафизическое міровоззрѣніе, а не ученіе религіозное. Мало этого, оно даже непримиримо враждебно истинно-религіозному ученію; Фаустъ Бога не знаетъ; Богъ для него то же, что восторгъ, душа, сіянье неба и любовь; религіозное чувство для него есть лишь чувство наслажденія прекраснымъ въ природѣ. „Все—въ чувствѣ, говоритъ онъ; въ чувствѣ вся отрада"! Само собою понятно, что ученіе Евангелія съ такимъ міровоззрѣніемъ несоединимо. Фаусту предстоялъ выборъ: или усвоить евангельское ученіе и навсегда разстаться съ своимъ философскимъ міровоззрѣніемъ или наоборотъ—удержавъ свое излюбленное школьно-философское міровоззрѣніе, уже навсегда распроститься съ Евангеліемъ. Фаустъ избираетъ послѣднее. И въ его душѣ происходитъ новая метаморфоза. До сихъ поръ онъ былъ только холоденъ къ религіи, не былъ только проникнутъ Христомъ; религіозное чувство въ немъ было только подавлено, заглушено. Теперь, разорвавъ союзъ со Христомъ добровольно, сознательно, онъ становится къ Нему во враждебное отношеніе и навсегда оставляетъ его. Но кто же будетъ его дальнѣйшимъ руководителемъ? Вопросъ этотъ не затрудняетъ Фауста, потому что между добромъ и зломъ средины нѣтъ: и

кто отвергъ добровольно и сознательно путь добродѣтели и правды, тому остается также добровольно и сознательно избрать другой путь противоположный—путь грѣха и порока. Фаустъ безъ борьбы избираетъ его: вмѣсто Христа, по его собственному зову, его руководителемъ теперь становится духъ злобы Мефистофель. Однако, чтобы стать окончательно на путь грѣха требуется выполнить еще одно необходимое условіе. Отъ грѣховной жизни здѣсь на землѣ человѣка удерживаетъ, кромѣ вѣры въ Бога, еще вѣра въ личное безсмертіе своей души и страхъ предъ страданіями въ загробной жизни. Чтобы не бояться грѣха на землѣ, нужно сначала подавить въ себѣ страхъ предъ адскими мученіями; а этого можно достигнуть только чрезъ утрату вѣры въ личное безсмертіе души. У Фауста этой вѣры уже не было; она исчезла вмѣстѣ съ вѣрою въ Бога, съ которой она находится всегда въ неразрывной связи. Вотъ почему когда Мефистофель заявилъ, что онъ будетъ руководителемъ Фауста здѣсь ,на землѣ, подъ тѣмъ необходимымъ условіемъ, чтобы Фаустъ принадлежалъ ему въ загробной жизни, Фаустъ иронически отвѣчаетъ:

„Не страшны мнѣ условья эти:
„И, если счастья нѣтъ на этомъ свѣтѣ—
„Пускай себѣ возникнетъ новый свѣтъ!
„Здѣсь, на землѣ, живутъ мои стремленья,
„Здѣсь солнце свѣтитъ на мои мученья;
„Когда жъ придетъ послѣднее мгновенье,—
„Мнѣ до того, что будетъ,—дѣла нѣтъ.
„Зачѣмъ мнѣ знать о тѣхъ, кто тамъ, въ эѳирѣ,
„Такая ли любовь и ненависть у нихъ,
„И есть ли тамъ, въ мірахъ чужихъ,
„И низъ, и верхъ, какъ въ этомъ мірѣ"!

Съ утратою вѣры въ Бога и въ личное безсмертіе души для Фауста были устранены всѣ препятствія на пути грѣховности и зла. Правда, остался еще разсудокъ (интеллектъ), который, если не въ области чистой нравственности, то въ области общепринятыхъ приличій можетъ сдерживать грубые и явно безнравственные порывы человѣка, руководясь мотивомъ пользы, удовольствія, чести, общественнаго положенія и т. п. Но разсудокъ по самой природѣ эгоистиченъ и онъ легко пойдетъ

въ сдѣлку съ обстоятельствами,—что и отмѣтитъ намъ Гете въ своемъ мѣстѣ.

И такъ, разорвавъ союзъ со Христомъ уже вполнѣ сознательно и навсегда и избравъ своимъ руководителемъ духа зла—Мефистофеля, Фаустъ вступилъ твердою ногою на широкій путь чувственныхъ, эгоистическихъ страстей и сознательной грѣховности. Онъ говоритъ своему новому, но коварному другу (Мефистофелю):

„Кичился слишкомъ я собою:
„Тебя ничѣмъ не выше я;
„Духъ насмѣялся надо мною,—
„Природы тайны скрыты отъ меня.
„Теперь конецъ—порвалась нить мышленья,
„Къ наукѣ я исполненъ отвращенья.
„Пойдемъ, потушимъ жаръ страстей
„Въ восторгахъ чувственныхъ, тѣлесныхъ
„И пусть въ чаду волшебствъ чудесныхъ
Я потону душой моей".

Но Фаустъ ошибся и здѣсь: онъ потонулъ душой своей не въ чаду волшебствъ чудесныхъ, а въ преступленіяхъ, грѣхахъ и безчисленныхъ грѣховныхъ похотяхъ. Онъ думалъ найти счастіе въ любви Маргариты. Но это мнимое счастіе онъ долженъ былъ пріобрѣсти цѣною многихъ преступленій. Прежде всего онъ долженъ былъ поддѣлать свидѣтельство о мнимой смерти мужа Марты, пріятельницы Маргариты. Правда, это первое преступленіе Фаустъ совершилъ съ нѣкоторою нерѣшительностію. Разсудокъ его оказывалъ слабое сопротивленіе. Но побѣдить доводы разсудка Мефистофелю не стоило большого труда: чтобы толкнуть Фауста на это преступленіе, онъ сказалъ только съ ироніею:

„О, мужъ святой, ужель вы всѣхъ другихъ честнѣй
„Хотите быть? Ужель ни разу не давали
„Свидѣтельствъ ложныхъ въ жизни вы своей?
„О Богѣ, о землѣ, о томъ, что скрыто въ ней,
„О томъ, что въ головѣ и сердцѣ у людей
„Таится—вы давно ль преважно толковали
„Съ душою дерзкою, съ безсовѣстнымъ челомъ?
„Но если глубже мы лишь вникнуть пожелаемъ,

„Окажется сейчасъ, что знали вы о томъ
„Не болѣе, чѣмъ мы о мужѣ Марты знаемъ".

Затѣмъ Фаустъ становится лжецомъ: къ Маргаритѣ его влекла лишь грубая, чувственная половая страсть; но онъ клялся и божился, увѣряя несчастную дѣвушку

„И въ вѣчной вѣрности, и въ вѣчной
Любви и страсти безконечной".

Эта ложь, умъ и пріобрѣтенная долговременнымъ и тяжелымъ трудомъ ученость помогли Фаусту соблазнить, увлечь и погубить наивную, простую и первоначально нравственно-невинную Маргариту. Затѣмъ Фаустъ становится способнымъ уже совершить и убійство человѣка: вполнѣ сознательно, съ рѣшительнымъ намѣреніемъ и адскимъ хладнокровіемъ онъ убиваетъ брата любимой имъ дѣвушки. Валентинъ погибъ, потому что онъ стоялъ на пути Фауста ко грѣху. Такъ, отвергнувъ при помощи науки Христа, Фаустъ твердо и послѣдовательно идетъ за Мефистофелемъ, переходя отъ одного преступленія къ другому, отъ незначительнаго (повидимому)—къ самому ужасному. И вотъ особенность грѣшника, лишеннаго вѣры въ Бога: онъ не боится грѣха, онъ даже любитъ его, онъ не испытываетъ уже угрызеній совѣсти, онъ дѣлаетъ грѣхъ „*умно*", т. е. умѣетъ прятать концы въ воду, плутуетъ и чрезъ то избѣгаетъ преслѣдованія со стороны закона и справедливости. Фаустъ совершилъ цѣлый рядъ преступленій,—и не только остался ненаказаннымъ, но продолжалъ быть въ глазахъ толпы тѣмъ же знаменитымъ и славнымъ ученымъ Фаустомъ, какимъ онъ былъ для нея и до его союза съ Мефистофелемъ. Правда, однажды (въ оврагѣ въ лѣсу) совѣсть заговорила и въ душѣ Фауста; но Мефистофелю ничего не стоило заглушить ея слабый и трусливый голосъ.

Послѣ совершенія убійства, душею Фауста овладѣваетъ уже безчисленное множество страстей и грѣховныхъ похотей. Фаустъ сталъ рабомъ грѣха. Страсти и похоти бушуютъ и неистовствуютъ въ его душѣ. Это душевное состояніе Фауста Гете представляетъ намъ въ сценѣ—„Вальпургіева ночь". Маргарита была оставлена и забыта; „вѣчная любовь" исчезла; „страсти безконечной" положенъ конецъ. Мѣсто Маргариты заняли новые предметы грѣха; душою Фауста овлядѣли новыя

чувственныя страсти. Только когда Фаустъ узналъ, что Маргарита осуждена на казнь, онъ на-канунѣ казни ночью, безчестнымъ путемъ, при содѣйствіи того же Мефистофеля, тайно пробирается въ темницу, чтобы убѣдить Маргариту спастись отъ казни чрезъ новое преступленіе и отдавшись навсегда въ руки Мефистофеля. Но и въ этомъ случаѣ Фаустъ руководствовался не любовію, а эгоизмомъ. Вотъ почему, какъ только онъ замѣтилъ грозившую ему лично опасность, онъ бросаетъ безпомощную и несчастную Маргариту навсегда, а самъ, выбѣжавъ изъ темницы, отправился вмѣстѣ съ Мефистофелемъ по тому пути, который ведетъ къ вѣчной погибели и съ котораго для нераскаяннаго грѣшника возврата нѣтъ!

Такимъ представилъ намъ великій Гете своего Фауста. Какія же положенія высказываетъ здѣсь знаменитый нѣмецкій поэтъ—мыслитель? Вотъ они: 1) только одна христіанская религія есть религія истинная, ибо только она одна раскрываетъ человѣку глубокій смыслъ жизни и дѣлаетъ жизнь не только сносною, но и пріятною, радостною; 2) христіанская религія есть сила самостоятельная: она не можетъ быть замѣнена ничѣмъ, даже—и высшимъ научнымъ образованіемъ; 3) христіанскія истины могутъ быть воспринимаемы и усвояемы только чистымъ сердцемъ и умомъ, не извращеннымъ лжефилософскою абстракціею; 4) наука имѣетъ смыслъ только въ христіанствѣ, ибо только въ христіанствѣ имѣетъ смыслъ и жизнь; ученый, утратившій истинную вѣру въ Бога, рано или поздно вынужденъ будетъ оставить и свою науку; 5) только христіанство удерживаетъ человѣка на пути добра и правды; 6) кто разорвалъ союзъ со Христомъ, тотъ долженъ стать рабомъ грѣха и идти по пути зла, который ведетъ къ окончательной нравственной погибели; 7) сущность религіи нельзя полагать только въ одномъ чувствѣ и пантеистическое ученіе о Богѣ, „не проникнутое Христомъ“, не можетъ удовлетворить религіозной потребности человѣка.

Почти такой же взглядъ на религію и ея сущность—только въ другихъ чертахъ и съ другой стороны—проводитъ Гете и въ другомъ дѣйствующемъ лицѣ своей драматической поэмы—въ Маргаритѣ. Маргарита—дѣвушка простая, но не глупая отъ природы, неученая, но за то незнакомая ни съ какими

односторонними и ложными философскими воззрѣніями. Она искренно и „твердо вѣруетъ“ въ Бога, не сомнѣвается въ истинѣ христіанской религіи, охотно ходитъ въ церковь, внимательно и довѣрчиво слушаетъ наставленія своего патера, часто бываетъ у исповѣди, усердно молится Божіей Матери и на Христа возлагаетъ свои надежды. Мать ея—женщина религіозная, преданная и вѣрная католичка, при всѣхъ постигающихъ ее скорбяхъ и искушеніяхъ она обращается за совѣтомъ къ патеру. Въ духѣ своей церкви и благочестія она воспитала и своихъ дѣтей—Валентина и Маргариту; жила она въ бѣдности, но никогда не роптала за нее на Бога. Маргарита была пріучена презирать зло и избѣгать грѣха. Самъ злой духъ—Мефистофель свидѣтельствуетъ Фаусту объ ея нравственной чистотѣ и невинности.

„Мнѣ нынче съ ней пришлось изъ церкви возвращаться:
„Тамъ попъ грѣхи ей отпускалъ,
„А я подсѣлъ и все слыхалъ.
„Она на исповѣдь напрасно
„Пришла; невинна, хоть прекрасна—
„И у меня, мой другъ, надъ нею власти нѣтъ“.

Но діаволъ неправду говорилъ, будто бы у него не было власти надъ Маргаритою. Какъ человѣкъ, Маргарита была доступна искушеніямъ и паденію. Но она не была такою невѣрующею и ожесточенною во грѣхахъ, какъ Фаустъ: она не любила грѣха и боялась его. Она сердцемъ чуяла злое въ Мефистофелѣ и потому не любила и боялась его, даже не зная, повидимому, за что.

....„Я мучусь, я страдаю,
„Когда тебя съ нимъ рядомъ я встрѣчаю“,—

говоритъ она Фаусту и на вопросъ послѣдняго: „Съ кѣмъ?“ отвѣчаетъ слѣдующее:

...„Съ кѣмъ повсюду ходишь ты.
„Онъ ненавистенъ мнѣ отъ сердца полноты!
„Изо всего, что я когда нибудь видала,
„Я не боюся столько ничего,
„Какъ страшнаго лица знакомца твоего.
. . . . . .
„Его присутствіе во мнѣ волнуетъ кровь.

„Ко всѣмъ и ко всему питаю я любовь;
„Но, какъ тебя я жду и не могу дождаться,
„Такъ страшно мнѣ съ твоимъ товарищемъ встрѣчаться.
„Мнѣ кажется, что онъ большой и дерзкій плутъ.
„Пусть мнѣ проститъ Господь, коль ошибаюсь тутъ!
. . . . . .
„Съ нимъ ни за что я жить бы не хотѣла!
„Онъ всякій разъ, какъ явится сюда,
„Глядитъ вокругъ насмѣшливо всегда,
„Лицо его какъ будто выражаетъ,
„Что ни къ кому онъ жалости не знаетъ
„Лежитъ печать на зломъ его челѣ,
„Что ненавидитъ всѣхъ онъ на землѣ;
„Съ тобой всегда я такъ довольна,
„Мнѣ такъ легко, тепло, привольно;
„При немъ же сердцемъ стражду я.
. . . . . .
„И столько мнѣ онъ ужаса внушилъ,
„Что, если къ намъ войти ему случится,
„И ты какъ будто мнѣ уже не милъ.
„При немъ никакъ я не могу молиться“.

Маргарита не устояла противъ совмѣстныхъ искушеній Мефистофеля и Фауста; она пала; но это паденіе не ожесточило ея сердца во грѣхѣ, напротивъ оно даже смирило ее: оно заставило ее заглянуть поглубже въ свою душу и быть снисходительнѣе, чѣмъ прежде, къ чужому паденію и чужимъ грѣхамъ.

„Какъ прежде я другихъ бранила,
„Когда бѣдняжка дѣвушка грѣшила;
„Грѣха ни разу не спустила,
„Для брани словъ не находила!
„Хоть грязенъ грѣхъ, а все грязню его,
„Какъ будто мало грязи у него!
„Сама, бывало, такъ горда, важна:
„А вотъ теперь и я грѣшна!
„Но Боже! что меня смутило,
„Такъ хорошо, такъ сладко было!“

Совершила Маргарита и другой тяжкій грѣхъ; но она не бѣжала, какъ Фаустъ, отъ рукъ правосудія. Какъ тяжкую пре-

ступницу, ее заключили въ темницу, а затѣмъ присудили и къ смертной казни. Фаустъ и Мефистофель хотятъ спасти ее. Мефистофель помрачилъ умъ тюремщика; Фаустъ завладѣлъ ключами темницы. Волшебные кони стояли на-готовѣ, чтобы умчать бѣглецовъ. Фаустъ вошелъ въ темницу; Мефистофель остался на ступеняхъ у дверей. Но Маргарита, все время своего темничнаго заключенія сокрушавшаяся о своемъ паденіи и глубоко каявшаяся въ своихъ грѣхахъ, не переставала бояться зла и ненавидѣть его. Вотъ почему, когда она увидѣла Мефистофеля, она въ испугѣ упала на колѣни и вскричала къ Фаусту:

„Скорѣй на колѣни!
„Смотри: у ступени,
„У двери, сіяетъ
„Весь адъ и пылаетъ;
„Злой духъ тамъ стоитъ,
„Шумитъ и гремитъ.
„Полна я испуга!“

Фаустъ энергично убѣждаетъ Маргариту бѣжать изъ темницы, указывая ей, между прочимъ, и на предстоявшую ей въ тотъ день смертную казнь. Но Маргарита еще не утратила вѣры въ Бога и въ безсмертіе человѣческой души; продолжая же ненавидѣть грѣхъ, она предпочитала скорѣе умереть отъ руки палача, чѣмъ рѣшиться на новый грѣхъ и преступленіе.

„...Что-же? (говоритъ она Фаусту) когда могилу тамъ
„Найду и съ нею смерть, пойдемъ дорогой тою
„Къ загробной тишинѣ, къ безмолвному покою;
„Но дальше—ни на шагъ“...

Маргарита сознаетъ, что побѣгъ былъ возможенъ и что такимъ образомъ еще можно было бы избѣжать предстоявшей казни; но ее удерживаетъ вопросъ:

„А совѣсть?“...

Наступаютъ послѣднія минуты. На дворѣ стало разсвѣтать. Мефистофель, снова появившійся въ дверяхъ темницы, обращается къ Фаусту и Маргаритѣ:

„За мной, иль вы погибли оба!
„Впередъ—востокъ ужъ озаренъ!
„Прочь вздохи, охи всѣ пустые:
„Давно ужъ кони ждутъ лихіе“.

Фаустъ, какъ „рабъ грѣха“, послѣдовалъ этому приглашенію Мефистофеля, а Маргариту оно повергло лишь въ новый трепетъ и ужасъ. Испуганная самымъ появленіемъ демона, она говоритъ:

„Кто изъ земли тамъ выросъ? Онъ!
„То онъ! Нельзя дышать при немъ!
„Зачѣмъ на мѣстѣ онъ святомъ?

И Маргарита послѣ этого окончательно рѣшаетъ принять тяжелое наказаніе изъ рукъ правосудія и навсегда отказаться отъ пути грѣха, по которому ведетъ человѣка къ вѣчной погибели злой демонъ. Ея послѣднія слова были слова горячей молитвы и преданности Богу:

„О, Боже, предаюсь Тебѣ я!
. . . . . .
„Спаси меня, Господь! О, Боже, я Твоя!
„Вы, ангелы, съ небесъ ко мнѣ слетите!
„Меня крылами осѣните:
„О, Генрихъ, страха я передъ тобой полна!“

Въ отвѣтъ на эту молитву Мефистофель, конечно, съ своей точки зрѣнія, замѣчаетъ:

„Ей нѣтъ спасенья!“.

Но иное возвѣщаетъ *голосъ свыше*:

„Она спасена!“

Что хотѣлъ сказать поэтъ, представляя читателямъ этотъ образъ Маргариты? Отвѣтить на этотъ вопросъ нетрудно: мысль Гёте понятна всякому. Гёте указываетъ намъ на христіанство, какъ на единственно истинную религію, которая обладаетъ дивною силою—удерживать вѣрующихъ отъ зла и окончательной нравственной погибели; она внушаетъ человѣку отвращеніе къ злу и грѣху; христіанинъ не можетъ отчаяваться въ своемъ спасеніи даже и въ то время, когда людской судъ объявляетъ его неисправимымъ и погибшимъ, если только онъ принесетъ Богу искреннее и чистосердечное раскаяніе, омоетъ слезами свое паденіе и выскажетъ твердую и безповоротную рѣшимость не идти уже болѣе въ будущемъ по пути грѣха и порока!

Къ сожалѣнію, совершенно иной взглядъ высказываетъ Гёте

въ своихъ теоретическихъ или философскихъ разсужденіяхъ о религіи и ея сущности. Какъ мы сказали уже, въ этомъ отношеніи Гёте—поэтъ стоитъ несравненно выше Гёте—мыслителя. Въ своихъ философскихъ разсужденіяхъ о сущности религіи Гёте ничѣмъ не отличается отъ своего Фауста. Можно даже съ увѣренностію утверждать, что въ *этомъ* случаѣ Гёте изобразилъ въ Фаустѣ самаго себя, приписавъ ему свои воззрѣнія и заставивъ его высказывать свои сужденія о религіи и Богѣ. Какъ и Фаустъ, Гёте не придавалъ важнаго значенія историческому христіанству; какъ и у Фауста, у Гёте религіозно-философскія воззрѣнія „не были проникнуты Христомъ“; какъ и Фаустъ, Гёте могъ читать Евангеліе только въ духѣ раціоналистическаго пониманія. Такъ онъ писалъ, напр., Лафатеру въ 1772 году: „Ты считаешь Евангеліе, каково оно есть, за божественную истину; но меня даже явственный голосъ съ неба не убѣдилъ бы въ томъ, что вода жжетъ, а огонь тушитъ, что жена раждаетъ безъ мужа и что дочь воскресаетъ, напротивъ я считаю это оскорбленіемъ великаго Бога и Его откровенія въ природѣ. Ты не находишь ничего прекраснѣе Евангелія; я нахожу тысячи листовъ, написанныхъ древними и новыми отъ Бога облагодатствованными мужами, столь же прекрасными и для человѣчества полезными и необходимыми. Пріими во вниманіе, что для меня моя вѣра столь же важна, какъ для тебя—твоя, что я, если бы мнѣ пришлось говорить публично, говорилъ бы и писалъ за аристократію, которая, по моему убѣжденію, установлена Богомъ, съ такою же ревностію, какъ ты—за царство Христа“. Гёте съ уваженіемъ относился только къ нравственному ученію христіанства. Незадолго предъ его смертію въ его присутствіи былъ поднятъ вопросъ о подлинности каноническихъ евангелій. Гёте замѣтилъ, что въ нѣкоторыхъ пунктахъ подлинность (т. е. историческое достоинство) ихъ можетъ быть подвергнута сомнѣнію; но въ религіозномъ смыслѣ ихъ подлинность доказывается ясно ихъ внутреннимъ достоинствомъ. „Въ этомъ отношеніи я считаю всѣ четыре евангелія, продолжалъ Гёте, несомнѣнно подлинными, ибо въ нихъ ясенъ отблескъ той высоты, которая вышла отъ лица Христа и которая настолько божественна, насколько

только божественное можетъ являться на землѣ. Если бы меня спросили, въ моемъ ли духѣ оказывать Христу молитвенное благоговѣніе, я сказалъ бы: безъ сомнѣнія! Я преклоняюсь предъ Нимъ, какъ предъ божественнымъ откровеніемъ наивысшаго *принципа нравственности*, точно также, какъ въ моемъ духѣ почитать и солнце, это могущественнѣйшее и видимое для насъ, чадъ земли, откровеніе Бога,—въ немъ мы покланяемся свѣту и производящей силѣ Бога, которыми только мы живемъ и движимся и есмы, а вмѣстѣ съ нами всѣ животныя и растенія". Такимъ образомъ для Гёте Христосъ въ нравственной области—то же, что солнце—въ физической. Тѣмъ не менѣе Гёте признавалъ христіанскую религію наивысшею изъ всѣхъ религій и завершеніемъ религіи вообще; онъ протестовалъ только противъ „догматическаго христіанства" съ одной стороны за то, что своимъ антропоморфизмомъ и своими догматическими формулами оно будто бы искажало истинное понятіе о Богѣ, а съ другой стороны своимъ ученіемъ о томъ, что весь міръ во злѣ лежитъ и своимъ презрѣніемъ ко всему прекрасному въ мірѣ, оно будто бы искажало самую сущность религіи. Въ христіанствѣ Гёте признавалъ двѣ стороны—мрачную и свѣтлую: ученіе о грѣхѣ и ученіе о благодати. Послѣднее онъ признавалъ истиннымъ и восторгался имъ, а первое отвергалъ какъ неистинное. О немъ онъ говорилъ всегда съ раздраженіемъ и даже кощунствовалъ и богохульничалъ. Особенно это нужно сказать о времени, когда онъ путешествовалъ по Италіи и когда онъ имѣлъ случай видѣть множество прекрасныхъ произведеній древне-классическаго языческаго искусства и пренебрежительное отношеніе ко всему языческому со стороны нѣкоторыхъ представителей католической церкви, которые осуждали какъ грѣхъ самое наслажденіе этими произведеніями.

Но въ чемъ полагалъ сущность религіи самъ Гёте? На этотъ вопросъ можно отвѣтить только въ связи съ опредѣленіемъ ученія его о Богѣ.

Кромѣ различныхъ другихъ наукъ Гёте въ молодости съ особенною любовію занимался еврейскою каббалою и даже (какъ и его Фаустъ) алхиміею съ цѣлію найти камень мудрости; затѣмъ онъ увлекался сочиненіями Парацельса и въ особенно-

сти—„Этикою“ Спинозы. Пантеистическое міровоззрѣніе Спинозы ему показалось единственно истиннымъ и онъ самъ объявилъ себя „самымъ страстнымъ ученикомъ и рѣшительнѣйшимъ почитателемъ Спинозы“. Но такое увлеченіе Спинозою было непродолжительнымъ. Скоро оказалось, что глубоко—поэтическая природа Гёте не могла вполнѣ примириться съ сухою и безжизненною пантеистическою абстракціею Спинозы. Гёте сдѣлалъ попытку понять пантеизмъ Спинозы съ одной стороны—въ духѣ христіанскаго теизма, а съ другой—въ духѣ Лейбницевскаго оптимизма, вслѣдствіе этого у Гёте пантеизмъ явился въ формѣ болѣе жизнерадостнаго міровоззрѣнія, чѣмъ у Спинозы, но христіанское ученіе о живомъ личномъ Богѣ для него стало чужимъ [1]). У него Богъ есть только абсолютное начало міровой жизни, имманентное природѣ и открывающееся только въ природѣ. Для него Богъ *совершенно* непостижимъ; онъ знаетъ Его лишь настолько, насколько Онъ открывается въ природѣ; а въ природѣ Онъ открывается наиболѣе въ томъ, что̀ мы называемъ прекраснымъ, что̀ доставляетъ намъ удовольствіе и наивысшее наслажденіе, что̀ приводитъ насъ въ экстазъ и одушевленное настроеніе. Для Гёте Богъ не есть личное существо; Богъ для него, какъ и для его Фауста, то же, что сіянье неба, восторгъ, душа, любовь или—

[1]) Почти то же самое нужно сказать и о нашемъ поэтѣ Державинѣ. Изучалъ ли онъ Спинозу или нѣтъ,—мы не знаемъ; но пантеистическое ученіе о Богѣ ясно замѣтно у него,—именно въ его извѣстной одѣ „Богъ“:

„О Ты, пространствомъ безконечный,
„*Живый въ движеньи вещества*,
„Теченьемъ времени превычный,
„*Безъ лицъ* (?!)—въ трехъ лицахъ Божества!
. . . . . .
—„Въ твореньѣ простираясь новомъ,
„Ты былъ, Ты есь, Ты будешь ввѣкъ!
—„*Ты цѣпь существъ въ Себѣ вмѣщаешь*,
„Ее содержишь и живишь,
„Конецъ съ началомъ сопрягаешь
„*И смертію животъ даришь*.
„*Какъ искры сыплются, стремятся*,
„*Такъ солнцы отъ Тебя родятся* (!);
„Какъ въ мразный ясный день зимой
„Пылинки инея сверкаютъ,
„Вратятся, зыблются, сіяютъ:
„Такъ звѣзды въ безднахъ подъ Тобой“.

лучше—то, что не нуждается ни въ какомъ названіи, ни въ какомъ имени, ибо имя есть только дымъ и звукъ, туманъ, затемняющій лишь свѣтъ; иногда, какъ и Фаустъ, Гёте утверждаетъ, что Богъ есть какой-то „духъ могучій, но неуловимый"; отъ вѣчности въ вѣчность Богъ можетъ дѣйствовать *только* въ природѣ, а природа—въ Богѣ; всѣ творенія проникнуты Богомъ и суть поэтому носители Божества. Такъ какъ все въ мірѣ, по мнѣнію Гёте, есть выраженіе божественной сущности, то между человѣкомъ и всѣми другими твореніями, даже неорганическою природою нѣтъ существеннаго различія. Человѣкъ долженъ видѣть тайны своего духа, долженъ созерцать самаго себя

„Въ волнахъ, въ порывахъ вѣтра, въ тихой рощѣ"
и въ томъ, „когда въ лѣсу бушуетъ ураганъ
„И повергаетъ ближнія деревья".

Гёте очень часто высказываетъ свою твердую увѣренность въ безсмертіи человѣческой души; но безсмертіе человѣческой души онъ понимаетъ, къ сожалѣнію, въ смыслѣ пантеистическомъ.

Послѣ этого уже не трудно догадаться, въ чемъ, по мнѣнію Гёте, состоитъ сущность религіи. Религіозное чувствованіе Гёте отожествляетъ съ чувствованіемъ эстетическимъ. Почитать Бога, по его мнѣнію, значитъ—съ благоговѣніемъ относиться ко всему тому, что есть въ природѣ прекраснаго, изящнаго, восхитительнаго, высокаго и таинственнаго. „Признавать Бога, гдѣ и какъ Онъ открываетъ Себя, во внѣшней ли природѣ или въ человѣческой жизни, это—говоритъ Гёте—и есть собственно блаженство на землѣ". „Ощущать и познавать откровеніе Бога, Его силы разума и любви повсюду въ мірѣ,—какъ во вселенной, такъ и въ природѣ и исторіи, въ ничтожнѣйшемъ и величайшемъ, отъ едва замѣтной жизни растенія до знаменитыхъ дѣлъ героевъ, пріобрѣвшихъ міровое значеніе,—это, по словамъ Гёте, есть естественная потребность, присущая и прирожденная каждому человѣку, но особенно въ высокой степени она обнаруживается у отдѣльныхъ лицъ, богато одаренныхъ отъ природы. „Это даръ свыше чадамъ Божіимъ". Подъ такими „чадами Божіими" Гете однако-же понимаетъ преимущественно поэтовъ и философовъ, каковыми онъ считаетъ и всѣхъ основателей отдѣльныхъ эмпирическихъ религій.

Источникомъ религіознаго настроенія, по мнѣнію Гёте, слѣдуетъ признавать только одно *чувство*. „Все—въ чувствѣ. Въ чувствѣ вся отрада". Такъ говорятъ и Гете, и его Фаустъ. Но что это за чувство? Это чувство зависимости человѣка отъ безконечнаго. Это—то чувство, которое находится въ тѣснѣйшей связи съ благочестивымъ сознаніемъ границъ человѣчества, нашей безусловной зависимости отъ того, что „все объемлетъ и все содержитъ". Это чувство нашей покорности вѣчнымъ законамъ божественнаго міроправленія и провидѣнія.

„Нравственное (говоритъ Гете) въ міръ пришло чрезъ самого Бога, какъ и все другое доброе". Но этого Гете не утверждаетъ однако-же относительно существовавшихъ и существующихъ религій. Онъ предполагаетъ, что различныя объективныя религіи не даны непосредственно Богомъ, но должны быть разсматриваемы только какъ дѣло выдающихся людей, желавшихъ удовлетворить потребности толпы подобныхъ себѣ. Въ частности въ греческой религіи Гете усматриваетъ въ особыхъ божествахъ только чувственное изображеніе нѣкоторыхъ отдѣльныхъ проявленій Непостижимаго, а самая идея Непостижимаго была выражена въ вѣрованіи въ существованіе непостижимой судьбы или рока. Что же касается христіанскаго ученія о единомъ и благомъ Богѣ любви, то въ немъ, по мнѣнію Гёте, нельзя не видѣть выраженія внутренней и прекрасной сущности самаго Христа, исполненнаго благости и любви. Вотъ почему оно дѣйствительно заслуживаетъ того, чтобы всѣ добрые люди отнеслись къ нему съ полнымъ довѣріемъ и усвоили себѣ его идею, которая одна только способна возвести человѣчество на небо.

Итакъ, мы видимъ, что философскія воззрѣнія Гёте на религію и ея сущность ничѣмъ въ дѣйствительности не отличаются отъ взгляда, высказаннаго и его Фаустомъ. Но если Фаусту Гёте поручилъ высказать свое пониманіе сущности религіи, то въ его же лицѣ онъ самъ представилъ намъ и наилучшую критику этого пониманія. Критика Гёте его собственныхъ воззрѣній настолько добросовѣстна и основательна, что другой намъ нечего и искать.

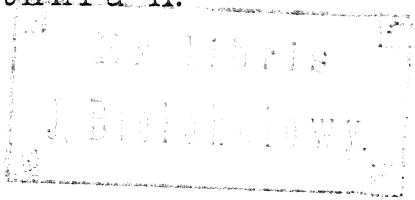
Прот. Т. И. Буткевичъ,
Профессоръ Харьковскаго Университета.

РЕЛИГІЯ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНІЕ.

(ОБЗОРЪ ФИЛОСОФСКИХЪ ГИПОТЕЗЪ).

ВЪ ДВУХЪ КНИГАХЪ.

Книга II.



ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.
1904.

Отдѣльные оттиски изъ № 20 журнала «Вѣра и Разумъ» за 1903 годъ

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

ГЛАВА I. Ученіе Шлейермахера о религіи, ея сущности и происхожденіи. Общее замѣчаніе о философскомъ міровоззрѣніи Шлейермахера. Вліяніе Шлейермахера. „Рѣчи о религіи". Религія—ни метафизика, ни мораль. Сущность религіи—воззрѣніе и чувство. Формула религіи—созерцаніе универса. Источникъ созерцанія. Религіозность чувства вообще. Религія есть воспріятіе отдѣльнаго, какъ части цѣлаго,—ограниченнаго, какъ отображенія безконечнаго. Созерцаніе безконечнаго, какъ чувство. Благородная вѣротерпимость. Внѣшняя природа, какъ преддверіе религіи. Законы природы и религіозное чувство. Порядокъ, гармонія, красота, беззаботность и жизнерадостность, химическія силы и вѣчные законы. Отображеніе универса во внутренней жизни. Сердце и любовь. Наука, искусство и исторія. Сущность религіи въ сознаніи человѣка объ его ничтожествѣ. Стремленіе человѣка къ сліянію съ безконечнымъ. Наивысшій расцвѣтъ религіи. Возраженія противъ ученія Шлейермахера о религіи. Необходимость внѣшняго откровенія. Уступка Шлейермахера. Слѣдуетъ ли вѣру въ Бога признавать существенною частью религіи? Ученіе Шлейермахера о безсмертіи человѣка. Ученіе Шлейермахера о религіи въ сравненіи съ религіею эмпирическою. Смѣшеніе чувствъ религіознаго и эстетическаго. Замѣчаніе *В. Д. Кудрявцева*. Отношеніе къ Шлейермахеру его современниковъ. Отреченіе Шлейермахера отъ своего первоначальнаго взгляда на религію и ея сущность. Сочиненіе Шлейермахера—„Діалектика". Непостижимость Божества. Чувство безусловной зависимости, какъ сущность и источникъ религіи. Сочиненіе Шлейермахера „Der christliche Glaube". Изложенное въ немъ ученіе о сущности религіи. Обобщеніе взглядовъ Шлейермахера на религію. Критика ихъ. Созерцаніе и чувствованіе. Мнѣніе *Ричля*. Протестъ противъ грубаго раціонализма. Предшественники Шлейермахера. *Фризъ*. Романтизмъ и мистицизмъ. Эстетики: *Шиллеръ, Лессингъ, Гердеръ, Гаманъ, Шлегели* и др. Ихъ ученіе о Богѣ и религіи. Взаимоотношеніе между чувствованіями религіозными и эстетическими. Религія и искусство. Ошибочное отожествленіе творенія съ Творцомъ, универса съ Богомъ, религіи съ искусствомъ. Отношеніе религіи къ знанію и морали. Свидѣтельство исторіи и опыта. Христіанскіе аскеты и отшельники. Измѣненный взглядъ Шлейермахера у *Баумана*. Психологическій анализъ религіознаго чувства. Недостатки ученія Шлейермахера по указанію проф. *В. Д. Кудрявцева*. Критики Шлейермахера изъ его современниковъ. *Шлейермахеръ* и *Якоби*. *Гегель*, какъ противникъ Шлейермахера. . . 1—38

Стран.

ГЛАВА II. Ученіе Гегеля о религіи и ея сущности. Вліяніе Гегеля на характеръ и направленіе богословско-философскихъ воззрѣній. Сочиненіе Гегеля „Das Leben Iesu“. Чтенія Гегеля о философіи религіи. Сужденіе *Пфлейдерера* о воззрѣніяхъ Гегеля на сущность религіи. Разсужденіе Гегеля о значеніи религіи для жизни человѣческой. Религія и философія. Религія какъ отношеніе субъективнаго сознанія къ Богу. Религія какъ самосознаніе Бога въ человѣкѣ. Понятіе Гегеля о Богѣ. Пути Гегеля—положительный и отрицательный. Сужденіе Гегеля о религіозномъ чувствѣ. Сердце и чувство. Религіозное воспитаніе. Объективная сторона религіи. Религія, какъ форма представленія. Представленіе и понятіе. Чувственныя формы, образы, метафоры и аллегоріи. Сущность религіи, какъ самосознанія абсолютнаго духа и ея отношеніе къ философіи. Ученіе, чудо, авторитетъ. Доказательства въ религіи. Религіозная нетерпимость. Культъ. Виды положительныхъ религій. Христіанская религія, какъ религія абсолютнаго. Примѣненіе гегельянскаго принципа къ ученію христіанскому, по изложенію *Пфлейдерера*. Неудовлетворительность ученія Гегеля о религіи. Связь его съ общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ Гегеля. Замѣчаніе *В. Д. Кудрявцева*. Есть ли религія только ступень въ развитіи самосознанія абсолютнаго духа? Есть ли основаніе отожествлять законы мышленія и законы бытія? Значеніе знанія въ области религіи. Знаніе религіозное. Его источникъ. Характеръ религіознаго знанія. Цѣль его. Замѣчаніе *В. Д. Кудрявцева*. Послѣдніе выводы изъ ученія Гегеля о религіи. Мнимое раскрытіе христіанскихъ догматовъ и тайнъ. Лѣвая школа Гегеля. *Пфлейдереръ*, какъ запоздалый ученикъ и защитникъ Гегеля. Научная несостоятельность самаго метода Гегеля. Аналогія и ея значеніе въ области научныхъ изслѣдованій. Ложный принципъ Гегелевой философіи вообще. Процессъ развитія самосознанія абсолютнаго духа. Неудовлетворительность раскрытія христіанскаго ученія о Тріединомъ Богѣ. *Каулихъ*, какъ истолкователь Гегеля. Путь отъ гегельянства къ гностицизму, которымъ идетъ другой ученикъ Гегеля—*Эбергардъ*. Главная ошибка Гегеля. Замѣчаніе *Тренделенбурга*. Новый защитникъ Гегелл—*Горнъ*. Попытка уяснить христіанское ученіе о Богѣ, Троичномъ въ Лицахъ, изъ понятія о любви. Ея несостоятельность. Анализъ личности въ Богѣ ведетъ къ аріанству. Святоотеческое ученіе. Заслуга „правой школы“ Гегеля. Значеніе Гегеля для христіанской апологетики . . . . 38—100

ГЛАВА III. Ученіе Шеллинга о сущности религіи. Неустойчивость воззрѣній Шеллинга. Вліяніе на философское міровоззрѣніе Шеллинга со стороны древнихъ и новыхъ мыслителей. Нигилизмъ и атеизмъ Шеллинга. Симпатіи къ идеализму *Спинозы*. Сочиненіе Шеллинга „Система трансцендентальнаго идеализма“. Изложенное въ немъ міро-

Стран.

воззрѣніе. Непостижимость Абсолютнаго, какъ тожества единства и противоположностей. Внутреннее созерцаніе его, какъ сущность религіи. Сходство воззрѣній Шеллинга съ воззрѣніями *Шлейермахера*. Ихъ общіе недостатки. Лучшее доказательство бытія Божія. Непрерывность самооткровенія абсолютнаго. Откровеніе его въ исторіи человѣчества. Миѳологія и искусство. Пантеизмъ Шеллинга и его недостатки. Ученіе Шеллинга о Богѣ. Сочиненіе Шеллинга „Чтенія о методѣ академическихъ занятій". „Періодъ Провидѣнія". Христіанство, какъ синтезъ религіи. Смыслъ католическаго запрещенія читать Библію и непослѣдовательность протестантства. Сущность христіанства. Шеллингъ, какъ противникъ не только супранатурализа, но и раціонализма. Ученіе Шеллинга о Богочеловѣчествѣ и Тріединомъ Богѣ. Переходъ Шеллинга отъ Шлейермахера къ Гегелю. Его мнѣніе о томъ, что сущность религіи состоитъ въ знаніи. Его „Философское изслѣдованіе о сущности человѣческой природы". Ученіе о Богѣ и его недостатки. Лицемѣріе Шеллинга предъ судомъ *Якоби*. Мистицизмъ Шеллинга. Его сближеніе съ христіанствомъ и даже католичествомъ. Другія философскія міровоззрѣнія Шеллинга: спекулятивный идеализмъ, пантеизмъ, натурализмъ и спекулятивный теизмъ. Сочиненіе Шеллинга: „Философія миѳологіи и откровенія". Историческіе факты, какъ существенный элементъ религіи. Эмпирическія формы религіи. Монотеизмъ—форма первоначальной религіи. Достоинства и недостатки ученія Шеллинга о религіи, изложеннаго въ его послѣднемъ сочиненіи. Ученики Шеллинга—натурфилософы, мистики, теософы и франкмассоны . . . . . 100—119

ГЛАВА IV. Ученіе Фейербаха о сущности религіи. Антропологизмъ Фейербаха, какъ выводъ изъ философскаго ученія Гегеля. Фейербахъ—представитель „лѣвой школы" Гегеля, перешедшей отъ пантеизма къ матеріализму. Сочиненія Фейербаха: 1) „Сущность христіанства" и 2) „Сущность религіи". Атеизмъ въ томъ и другомъ. Мнѣніе Фейербаха о своихъ сочиненіяхъ. Двѣ стороны религіи. Тожественность религіи съ сознаніемъ человѣка своей сущности. Сознаніе и самосознаніе. Богъ, какъ чистое, безграничное, свободное чувство. Религія, какъ объектированная сущность самаго субъекта. Религія, какъ отношеніе человѣка къ себѣ самому или къ своей сущности, но только какъ къ сущности другой. Антропоморфизмъ религіи. Общіе и личные предикаты Божества. Защитники и противники Фейербаха. Фейербахъ—не „духовный естествоиспытатель", а метафизикъ—гегельянецъ. Ничѣмъ не оправдываемое отожествленіе бытія и мышленія. Тенденціозность Фейербаха. Сущность религіи—не самообоготвореніе человѣка. Историческіе факты, необъяснимые для Фейербаха. Отступленіе Фейербаха и новые взгляды его на религію. Вліяніе Шлейермахера

Стран.

и германскихъ матеріалистовъ. Чувство зависимости, какъ основа религіи. Внѣшній ходъ развитія естественной религіи по Фейербаху. Боготвореніе неодушевленныхъ предметовъ. Боготвореніе животныхъ. Боготвореніе природы вообще. Факторы религіи—эгоизмъ и фантазія. Эгоистическія желанія человѣка, какъ религіозныя побужденія. Язычество и христіанство. Боги, какъ воплощенныя желанія людей, ихъ воплощенное высокомѣріе и эгоизмъ. Божескія свойства суть свойства природы. Причины популярности ученія Фейербаха о религіи. Его языкъ Оправданіе современнаго невѣрія Неустойчивость взглядовъ. Самопротиворѣчія. Затруднительное положеніе для защитниковъ Фейербаха. Научная несостоятельность мнѣнія Фейербаха о происхожденіи и сущности первоначальной религіи. Истинный смыслъ фетишизма. Истинный смыслъ боготворенія животныхъ. Колебаніе Фейрбаха. Ложное ученіе Фейербаха объ іудействѣ и христіанствѣ. Новыя самопротиворѣчія Фейербаха въ ученіи о сущности религіи. Извращеніе христіанскаго ученія о самоотреченіи, бракѣ и наукѣ. Научная несостоятельность ученія Фейербаха о религіи какъ самообоготвореніи человѣка. Свойства Божіи. Смыслъ антропоморфизма въ религіи. Замѣчаніе *В. Д. Кудрявцева.* Эгоизмъ, какъ отрицаніе религіи, а не факторъ ея. Сужденіе *В. Д. Кудрявцева.* Западно-европейскіе противники Фейербаха. Фейербахъ, самъ себя опровергающій. Отрицаніе антропоморфизма въ ученіи о томъ, что религія есть объектированіе желаній человѣка. Ученіе религіи очень часто противорѣчитъ желаніямъ человѣка. Сумасшедшіе поступаютъ логичнѣе, чѣмъ все человѣчество. Въ діаволѣ человѣкъ не можетъ видѣть своего идеала. Противорѣчіе Фейербаха эмпирическимъ религіямъ. Безумныя стремленія Фейербаха . 120—181

ГЛАВА V. Взглядъ Огюста Конта и позитивистовъ на сущность религіи. Сочиненіе Конта: „Курсъ позитивной философіи“. Взглядъ О. Конта на сущность религіи. Три различныхъ состоянія человѣческаго духа: теологическое, метафизическое и позитивное. Сходство О. Конта съ Гегелемъ въ ученіи о религіи. *Льюисъ*, какъ истолкователь ученія О. Конта. Истинный смыслъ ученія Конта о религіи. *Джонъ Стюартъ Миллъ*, какъ послѣдователь О. Конта. Его ученіе о сущности и происхожденіи религіи. Переходъ человѣческаго сознанія отъ фетишизма или политеизма къ монотеизму. Обвиненіе Конта въ атеизмѣ и его оправданіе. *Льюисъ* въ роли защитника О. Конта. Агностицизмъ и нонтеизмъ. Психическое разстройство Конта. Любовь Конта къ Клотильдѣ. Религіозность Конта. Контъ, какъ основатель новой религіи. Сочиненіе Конта „Système de Politique Positiviste“. Важное значеніе религіи, по Конту. Религія безъ Бога. Два вида Контовой религіи: религія общественная и религія частная. *Альтруизмъ*,—слово въ первый разъ изобрѣтенное Контомъ.

Стран.

Контъ какъ проповѣдникъ абсолютнаго деспотизма. Культъ Контовой религіи. Духовенство Конта. Молитвы Конта.—Неудовлетворительность ученія О. Конта о религіи. Критическое замѣчаніе *Д. И. Писарева.* Несамостоятельность Конта въ его ученіи о сущности религіи. Что разумѣетъ Контъ, говоря, что „людямъ свойственны изначальная склонность и инстинктивное побужденіе искать Бога и стремиться къ Нему“? Могъ ли дикарь „выдумать“ или „измыслить“ идею Божества? Зависимость Конта отъ натуралистовъ и *Гегеля.* Мнимое открытіе О. Конта. Русскіе противники Конта. Ложь позитивизма. Замѣчаніе *Вл. С. Соловьева.* Противорѣчіе Конта съ дѣйствительностію. Возраженіе *Соловьева* противъ основныхъ положеній позитивизма Конта. Невѣрное указаніе *Милля* на историческій ходъ естественнаго развитія религіознаго самосознанія. Ложь самаго основнаго принципа позитивистовъ. Смѣшеніе отдѣльныхъ областей человѣческаго знанія съ его ступенями. Замѣчаніе *В. Д. Кудрявцева.* Высокомѣріе Конта въ отношеніи къ его критикамъ. *Миллъ*, какъ защитникъ позитивизма. Неудачная защита. Самопротиворѣчія *Милля.* Контъ—какъ лучшее опроверженіе позитивизма. Общая несостоятельность позитивизма. Факты дѣйствительной жизни. Религія—не то же, что суевѣрія. Вѣра Конта въ Провидѣніе. Разочарованіе позитивистовъ своимъ учителемъ. „Дурныя привычки“ . . . . . 182—224

ГЛАВА VI. Взгляды пессимистическихъ мыслителей Шопенгауэра и Гартмана на религію, ея сущность и происхожденіе. Ученіе Шопенгауэра о религіи, какъ извѣстной степени удовлетворенія метафизической потребности человѣка. Преимущество философіи предъ религіею въ этомъ отношеніи. Разсужденіе Шопенгауэра о религіи. изложенное въ формѣ разговора между Демофиломъ и Филалетомъ. Важное практическое значеніе религіи. Возраженія противъ религіи. Ихъ опроверженіе. Значеніе религіи по Шопенгауэру въ „прибавленіи сродныхъ мѣстъ“. Сужденіе Шопенгауэра объ откровеніи. Невыгодное мнѣніе Шопенгауэра о положительныхъ религіяхъ. Религія, какъ народная метафизика. Вредъ религіи для правильнаго развитія человѣчества, по мнѣнію Шопенгауэра. Сужденіе Шопенгауэра о теизмѣ. Слово „Богъ“ противно Шопенгауэру. Утвержденіе Шопенгауэра, что религія есть маска для самыхъ гнусныхъ намѣреній. Неудовлетворительность ученія Шопенгауэра о религіи. Легкомысліе философа. Зависимость Шопенгауэра отъ нѣмецкаго софиста, имъ будто бы презираемаго. Механическая связь ученія Шопенгауэра съ его общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ. Отсутствіе логической послѣдовательности. Самопротиворѣчіе Шопенгауэра въ его сужденіи о религіи. Крайняя, непонятная враждебность Шопенгауэра къ религіи христіанской. Не смерть только и зло жизни, но и вопросъ о на-

Стран.

чалѣ міра приводятъ человѣка къ убѣжденію въ бытіи Божіемъ *Эдуардъ Гартманъ*. Его ученіе о мистикѣ, какъ источникѣ религіознаго откровенія. Богосознаніе въ человѣкѣ. Внѣшнія откровенія Божества. Догматическое содержаніе религіи. Согласіе Гартмана съ Шопенгауэромъ. Что такое, по Гартману, мистика? Религія, какъ вѣра въ откровеніе, не есть явленіе мистическое. Религія, какъ основаніе и почва мистики. *Яковъ Бэмъ*. Непосредственное знаніе. Скорби міра и печаль существованія, какъ источникъ религіи. Мнимый пессимизмъ христіанства. Сравненіе христіанства съ буддизмомъ. Ученіе Гартмана о религіи, какъ чистой иллюзіи. Религія будущаго. Ея сущность: панмонотеизмъ. Разборъ ученія Гартмана о религіи. Скорби и страданія только *возбуждаютъ* религіозное настроеніе. Религіозное утѣшеніе. Мнѣніе *Юма*. Ложь философскаго пессимизма. Жизнерадостная сторона религіи. Значеніе религіи въ борьбѣ человѣка съ жизнію. Религія—не иллюзія. Пессимизмъ не можетъ быть источникомъ религіи. Замѣчаніе *Н. П. Рождественскаго*. Какова была бы религія, порожденная пессимизмомъ? Сходство пессимистовъ съ *Фейербахомъ* въ ученіи о религіи . . . . . 224—269

ГЛАВА VII. Ученіе А. Спира о религіи, ея сущности и происхожденіи. Малоизвѣстность и изолированность Спира. Его симпатіи къ *Гербарту, Парменіду и Канту*. Его общее міровоззрѣніе. Его ученіе о религіи. Религія страха и религія любви. Религіозныя противорѣчія и ихъ причина. Религія, какъ отношеніе человѣка къ Богу. Понятіе Спира о Богѣ. Богъ—или начало дѣйствующее и всемогущее, или благое. Богъ чистой религіи. Тенденціозность Спира. Противорѣчіе опыту и дѣйствительности. Благость и могущество—понятія соединимыя. Религія, какъ внутреннее чувство сродства съ Богомъ. Двѣ стороны религіи: субъективная и объективная. Чувства и наслажденія. Религіозность морали, искусства и философіи. Философія есть религія. Вѣра въ Бога, какъ вѣра въ высшую природу человѣка и вещей вообще. Объективная сторона религіи. Богъ, какъ истинная сущность человѣка и всѣхъ вещей. Неудовлетворительность ученія Спира о религіи. Философское направленіе, къ которому принадлежалъ Спиръ. Атеизмъ Спира. Спиръ—врагъ христіанской религіи. Смѣшеніе религіи съ философіею. Доказательства Спира. Мнимая погрѣшность теизма. Дѣйствующій принципъ природы и наше субъективное существо. Монотеизмъ. Зло въ мірѣ. Мнимое зло теодицеи. Паденіе и искупленіе человѣка. Мнимая нетерпимость христіанства Буддизмъ. Мнимая неудовлетворительность христіанства. Молитва и дары. Идея Божества и ея источникъ. Вѣра дикарей. Искаженіе христіанскаго ученія о грѣхопаденіи человѣка. Возбуждаетъ ли христіанскій монотеизмъ вражду между людьми? Что́ нужно для того, чтобы разрѣшить вопросъ о сущности и происхожденіи религіи? . . 270—314

Стран.

ГЛАВА VIII. Гипотеза генотеизма или катенотеизма. *Максъ Мюллеръ.* Его лекціи по введенію въ сравнительное изученіе религій. Мнѣніе его о первоначальности монотеизма. Отреченіе отъ этого мнѣнія въ пользу гипотезы генотеизма. Двѣ стороны религіи: внутренняя и внѣшняя. Прирожденная человѣку способность вѣровать. Сущность субъективной стороны религіи. Vernunft. Внѣшнія формы религіи. Связь между религіею и языкомъ. Три семейства религій. Источникъ всѣхъ религій вообще. Первоначальное почитаніе высшаго невидимаго Существа. Происхожденіе многобожія. Измѣненное ученіе М. Мюллера о религіи въ его Чтеніяхъ о происхожденіи и развитіи религій. Темное и безотчетное предчувствіе идеи безконечнаго у первобытнаго человѣка. Опытъ, какъ источникъ идеи безконечнаго. Религіозный эволюціонизмъ. Боготвореніе явленій видимой природы. Три группы предметовъ внѣшняго міра. Предметы полуосязаемые, какъ источникъ идеи безконечнаго. Генотеизмъ, какъ первоначальная форма религіознаго сознанія. Научныя достоинства перваго ученія М. Мюллера о сущности и происхожденіи религіи. Недостатки второй редакціи его. Противники М. Мюллера. Замѣчаніе *Евгенія Шмидта.* Третья редакція ученія М. Мюллера о религіи, ея сущности и происхожденіи. Ея неудовлетворительность. Шаткій путь изслѣдованія. Образность выраженія не могла быть источникомъ политеистическихъ вѣрованій. Необъяснимость политеизма. Замѣна эволюціи регрессомъ. Вліяніе на М. Мюллера со стороны натуралистовъ, позитивистовъ и эволюціонистовъ. Невозможность вывести идею Божества изъ опыта и наблюденія. Остроумное замѣчаніе *Дж. Рея.* Сущность религіи не можетъ быть полагаема въ знаніи. Замѣчаніе *Эбрарда.* Внутреннее самопротиворѣчіе М. Мюллера. Превращеніе генотеизма въ натуризмъ. Замѣчанія *Пфлейдерера* и *А. Ревиля.* Монотеистическіе гимны Ригведъ. Замѣчаніе *Эбрарда.* Первоначальный монотеизмъ, какъ дѣло Божественнаго Откровенія . . . . . 314—351

ГЛАВА IX. Ученіе Пфлейдерера о религіи, ея сущности и происхожденіи. О. Пфлейдереръ, какъ попослѣдователь „правой“ гегельянской школы. Его собственное *теистическое* міровоззрѣніе. Постановка вопроса о происхожденіи религіи. Взглядъ на природу, какъ корень богосознанія. Различіе между миѳологіею и простымъ вымысломъ. *Движущіяся* небесныя тѣла, какъ живыя свѣтящіяся существа. Явленія аналогичныя. Первоначальные боги. Религіозный культъ. Древнѣйшіе религіозные обряды. Эгоистическій эвдемонизмъ. Сущность религіи, какъ жизнеотношенія къ міроправящей силѣ. Религіозныя побужденія. Элементы религіознаго чувствованія. Практическіе мотивы культа и развитіе интеллекта, какъ факторы въ развитіи богосознанія. Антропоморфизмъ.

Стран.

Образованіе понятій духа и духовъ. Смерть людей и животныхъ. Сновидѣнія. Возможность различнаго развитія религіознаго сознанія. Политеизмъ, спиритизмъ и генотеизмъ. Идея примиренія. Упадокъ религіи. Неудовлетворительность ученія Пфлейдерера о религіи. Зависимость Пфлейдерера отъ *Гегеля*, *М. Мюллера*, *Спенсера* и даже *Фейербаха*. Человѣчество боготворило не одни самодвижущіяся тѣла и не одни свѣтящіеся предметы. Факты исторіи. Неразрѣшимость вопроса объ источникѣ идеи Божества, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о происхожденіи религіи. 351—375

ГЛАВА X. Ученіе Л. В. Э. Раувенгофа, Фойгта и Ричля о религіи, ея сущности и происхожденіи. *Раувенгофъ*, какъ противникъ Пфлейдерера. Его сочиненіе „Философія религіи“. Историческая и психологическая сторона въ вопросѣ о религіи. Непосредственность религіознаго чувства. Мнѣніе *Якоби* и его несостоятельность. Мнѣнія *Шлейермахера*, *Опцоомера*, *Коордерса*, *Пьерсона* и *Ревилля*. Непосредственность чувства немыслима. Значеніе представленій и ихъ вліяніе на характеръ чувствованій. Религіозное чувство не мыслимо безъ предварительной вѣры въ Бога. Гипотезы натурализма и анимизма. Явленіе природы—первый богъ человѣка. Естественное откровеніе. Сущность религіи не въ признаніи сверхъестественной силы, а *въ почитаніи* ея. Критика натуралистической гипотезы. Источникъ религіи—сердце человѣка. Политеизмъ не первоначальная форма религіи. Основа религіи—*вниманіе* или *уваженіе*. Чувство долга. Совпаденіе начала религіи съ первымъ развитіемъ нравственнаго сознанія. Неудовлетворительность ученія Раувенгофа о происхожденіи и сущности религіи. Вопросъ объ источникѣ идеи Божества не разрѣшенъ. Чувство уваженія не то-же, что чувство религіозное. Нѣмецкіе и голландскіе критики Раувенгофа—*Липсіусъ*, *Гугенгольцъ*, *Бецъ*, *Роверъ*, *Оффенгаусъ* и др. Отрицательная заслуга Раувенгофа. *Ницшъ*, *Дильманъ* и *Фойгтъ*. Ихъ ученіе о сущности религіи. Ученіе *Фойгта*. Единство духа человѣческаго. Логическія категоріи. Категорія причинности. Дѣтство народовъ. Первый зародышъ религіи. Чувство безусловной зависимости. Regressus in infinitum. Идея о Богѣ. Богъ, какъ абсолютная причинность. Личность. Вѣра въ Бога еще не сущность религіи. Общеніе съ Богомъ. Существенные недостатки въ ученіи Фойгта о религіи. *Ученіе Ричля*. Религія на почвѣ нравственности. Потребность въ примиреніи. Религіозныя чувствованія и дѣятельность воли. Религія, какъ объясненіе міровой жизни. Общее замѣчаніе. . . . . 376—400

ГЛАВА XI. Ученіе теистовъ о религіи и ея сущности. Понятіе о теизмѣ. Его представители. *Декартъ* и его ученіе о происхожденіи религіи. *Гейлинксъ*. Преданность разуму, какъ сущность религіи. Превращеніе теизма въ раціонализмъ. Замѣчаніе *В. Д. Кудрявцева*. Теистическое міровоз-

Стран

зрѣніе *Лейбница*. Замѣчаніе *Иберверга* Религіозно-философское ученіе *Гербарта*. Противоположныя сужденія о немъ. Религіозная потребность и ея источникъ. Ученіе Гербарта о сущности религіи. Недостатки въ ученіи Гербарта о религіи. *Фихте Младшій*. Его ученіе о религіи и ея сущности. Недостатки его. *Германъ Ульрици* и его ученіе о сущности и происхожденіи религіи. Ученіе *Фехнера* о религіи и ея сущности. Его недостатки. Ученіе *Лотце*. *Моритъ Каррьеръ* и его ученіе о религіи, ея сущности и происхожденіи. Недостатки въ ученіи Каррьера. *В. Д. Кудрявцевъ*, какъ представитель истиннаго теизма. Его ученіе о религіи, ея сущности и происхожденіи . . . . . 400—450

I.

Ученіе Шлейермахера о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Что Шлейермахеръ не могъ представить удовлетворительнаго разрѣшенія вопроса о сущности, характерѣ и происхожденіи религіи,—это понятно само собою. Въ юношескомъ возрастѣ полуатеистъ, какъ свидѣтельствуютъ о томъ его собственныя письма къ отцу, въ послѣдствіи, не имѣя истинно-христіанскихъ убѣжденій, какъ это видно изъ его лекцій о жизни Іисуса Христа, онъ занимаетъ должность церковнаго христіанскаго проповѣдника и университетскаго профессора. Уже такое отсутствіе твердыхъ религіозныхъ убѣжденій и занятіе должностей, требующихъ преданности христіанскому вѣроученію достаточно говорятъ о томъ, что не Шлейермахеру разрѣшать вопросъ о сущности религіи. Правда, невѣріе въ христіанскія истины онъ хотѣлъ замѣнить пантеистическимъ міровоззрѣніемъ. Въ первые годы своей общественной дѣятельности Шлейермахеръ увлекался философіею Спинозы, предъ которымъ онъ съ благоговѣніемъ преклоняется въ своихъ рѣчахъ о религіи [1]), гдѣ именно онъ и высказываетъ свой взглядъ на сущность и характеръ религіозныхъ обнаруженій. „Принесите благоговѣйно вмѣстѣ со мною, говоритъ онъ своимъ слушателямъ [2]), локонъ въ жертву тѣни святого отверженнаго Спинозы! Его проникалъ высокій міровой духъ, безконечное было его началомъ и концомъ, универсъ—его единственною и вѣчною любовію въ святой невинности и глубокомъ

---

[1]) Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin. 1799. Этимъ изданіемъ пользуемся и мы.

[2]) Стр. 54—55.

смиреніи отражался онъ въ вѣчномъ мірѣ и созерцалъ его, какъ и самъ былъ достойнѣйшимъ любви его зеркаломъ; онъ былъ полонъ религіи и исполненъ Святого Духа; и потому стоитъ онъ всѣми покинутый, одиноко и недосягаемо, учитель въ своемъ искусствѣ, но возвышенный надъ простымъ цехомъ, безъ учениковъ и безъ права гражданства". Конечно, только слѣдуя Спинозѣ, и Шлейермахеръ, на мѣсто живого и личнаго Бога ставитъ универсъ или вселенную. Но пантеизмъ, отрицающій бытіе живого личнаго Бога, какъ мы видѣли, безсиленъ разрѣшить вопросъ о сущности религіи въ смыслѣ союза или взаимоотношенія между личнымъ Богомъ и человѣкомъ. Наконецъ, Шлейермахеру мѣшало разрѣшить вопросъ о сущности религіи и то направленіе, которое онъ занялъ въ богословской и философской наукѣ. Въ цвѣтущую пору своей научно-общественной дѣятельности онъ поставилъ себѣ цѣлію—„установить вѣчный договоръ между живой христіанской вѣрой и научнымъ изслѣдованіемъ, свободно направленнымъ во всѣ стороны, независимо работающимъ для себя, такъ чтобы вѣра не мѣшала изслѣдованію, а изслѣдованіе не исключало вѣры". Шлейермахеръ сталъ во главѣ такъ называемаго *примирительнаго* или *посредствующаго* направленія. Но быть посредникомъ между двумя непримиримо враждующими противниками чрезвычайно тяжело. Необходимы жертвы и уступки; прямота, искренность и строго-логическая послѣдовательность здѣсь не у мѣста; приходится мириться съ полувѣрованіемъ и полуотрицаніемъ и скрывать свои настоящія убѣжденія. Такимъ дѣйствительно и представляется Шлейермахеръ, желавшій угодить „двумъ господамъ", и „неудивительно, если у демократовъ онъ слылъ приверженцемъ деспотизма, у роялистовъ—якобинцемъ, у пантеистовъ—дуалистомъ, у теистовъ—деистомъ, а у людей дѣловыхъ—человѣкомъ легкомысленнымъ и болтуномъ—Mensch, dem die Zunge zu lang sei" (человѣкомъ, у котораго слишкомъ длинный языкъ). Желая угодить всѣмъ, онъ долженъ былъ высказываться только на половину и вслѣдствіе этого нерѣдко „хромалъ на оба колѣна". Такимъ именно является онъ, какъ увидимъ ниже, и въ рѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи.

При всемъ томъ, справедливость требуетъ сказать, что Шлейермахеръ, хотя онъ и не оставилъ послѣ себя опредѣленнаго философскаго міровоззрѣнія, имѣлъ громаднѣйшее вліяніе на движеніе богословско-философской мысли, какъ даровитѣйшій, талантливый и всесторонне-образованный писатель. Только благодаря своимъ рѣдкимъ дарованіямъ, серьезной эрудиціи и удивительному трудолюбію онъ и могъ все время своей жизни твердо держать свое знамя примиренія между религіею и философіею, вѣрою и безбожіемъ. Онъ имѣлъ чрезвычайное множество учениковъ и послѣдователей. Его вліяніе на научное движеніе не потеряло своего значенія еще и въ настоящее время. Вотъ почему хотя Шлейермахеръ и не даетъ вполнѣ удовлетворительнаго разрѣшенія вопроса о сущности религіи, но его взгляда мы не можемъ обойти молчаніемъ, съ одной стороны потому, что отъ этого взгляда находятся въ генетической зависимости послѣдующія ученія, а съ другой—потому, что еще и теперь многіе писатели защищаютъ его въ томъ именно видѣ, какъ онъ былъ высказанъ первоначально самимъ Шлейермахеромъ.

Какъ мы отмѣтили выше, Шлейермахеръ высказалъ свой взглядъ на сущность религіи въ своихъ „Рѣчахъ о религіи къ образованнымъ изъ среды ея пренебрегателей". Всѣхъ рѣчей о религіи Шлейермахеромъ было произнесено *пять*: I. Апологія (оправданіе оратора относительно избраннаго имъ предмета для рѣчей); II. О сущности религіи, III. Объ образованіи къ религіи, IV. Объ общественномъ въ религіи или о церкви и священствѣ и V. О религіяхъ. Наибольшій интересъ для насъ, конечно, представляетъ вторая рѣчь, въ которой Шлейермахеръ излагаетъ свое ученіе о сущности религіи, какъ явленіи чисто психологическомъ.

По ученію Шлейермахера, религія не есть ни метафизика, ни мораль, ни смѣшеніе той и другой; но явленіе совершенно самостоятельное.

„Если вы станете на высшую точку зрѣнія метафизики и морали, говоритъ Шлейермахеръ своимъ слушателямъ [1]), то

[1]) Стр. 41.

вы найдете, что обѣ онѣ имѣютъ одинъ и тотъ же предметъ съ религіею, именно—универсъ и отношеніе человѣка къ нему. Это сходство издавна было основаніемъ къ нѣкоторой путаницѣ; метафизика и мораль часто проникали въ религію, а нѣчто, принадлежащее религіи подъ неуклюжею формою входило въ метафизику или мораль. Но неужели въ силу этого вы будете думать, что она однородна съ тою или другою? Чтобы увидѣть различіе, я спрошу васъ только: что дѣлаетъ ваша метафизика—или если вы ничего не хотите знать объ этомъ устарѣломъ названіи, которое для васъ является лишь историческимъ—ваша трансцендентальная философія?—она классифицируетъ универсъ и раздѣляетъ его на такія-то и такія-то существа, она отыскиваетъ основанія того, что существуетъ и дедуцируетъ необходимость дѣйствительнаго, изъ себя самой она выводитъ реальность міра и его законы. Ясно, что въ эту область религія не должна забираться, она не должна имѣть цѣли (тенденціи) установлять существа и опредѣлять природы, теряться въ безконечности основаній и дедукцій, отыскивать послѣднія причины и высказывать вѣчныя истины. А что дѣлаетъ ваша мораль? Изъ природы человѣка и его отношенія къ универсу она развиваетъ систему обязанностей, съ неограниченною властію, она предписываетъ и запрещаетъ дѣйствія. Ясно, что религія не должна дерзать на это, она не должна пользоваться универсомъ, чтобы выводить обязанности, она не должна содержать кодекса законовъ. И однако же—скажете—то, что называютъ религіею, состоитъ, повидимому, изъ отрывковъ этихъ различныхъ заповѣдей. Да, это—ходячее понятіе и время—совершенно уничтожитъ его. Теоретики въ религіи, которые исходятъ изъ знанія о природѣ универса и Высочайшаго Существа, дѣло Котораго онъ есть, суть метафизики, но достаточно вѣжливые для того, чтобы не пренебрегать нѣсколько и моралью. Практики, для которыхъ главное дѣло—воля Божія, суть моралисты нѣсколько въ стилѣ метафизики. Вы берете идею добра и вносите ее въ метафизику какъ естественный законъ неограниченнаго и вседовольнаго Существа, а идею Первосущества вы заимствуете изъ метафизики и вносите ее въ мораль, чтобы это великое дѣло

не оставалось анонимнымъ, но чтобы предъ столь величественнымъ кодексомъ могъ быть выставленъ образъ законодателя. Но дѣлайте, что хотите, вы ведете пустую игру съ матеріями, которыя не сольются одна съ другою органически, и вы всегда будете имѣть у себя только метафизику и мораль, но не религію. А между тѣмъ эту смѣсь мнѣній о Высочайшемъ Существѣ или мірѣ, и заповѣдей для человѣческой жизни вы называете религіею! а инстинктъ, который ищетъ тѣ мнѣнія, вмѣстѣ съ темными предчувствіями, которыя суть собственно послѣдняя санкція тѣхъ заповѣдей, вы называете религіозностію! Но чтобы владѣть своею собственностію, религія отказывается отъ всѣхъ притязаній на что либо такое, что принадлежитъ метафизикѣ или морали, и возвращаетъ обратно все, что ей навязано. Она не желаетъ, какъ метафизика, опредѣлять и объяснять универсъ по его природѣ, она не желаетъ изъ силы свободы и божественнаго произвола человѣка развивать и утверждать его дѣйствія какъ мораль. Ея сущность не есть ни мышленіе, ни дѣятельность, но воззрѣніе и чувство. Она хочетъ созерцать универсъ, она хочетъ съ благоговѣніемъ внимать ему въ его собственныхъ представленіяхъ и дѣйствіяхъ, въ дѣтской пассивности она хочетъ охватить и наполнить себя его непосредственными вліяніями. Такимъ образомъ и метафизикѣ и морали она противоположна во всемъ, что составляетъ ея сущность, и во всемъ, что характеризуетъ ея дѣйствія. Тѣ во всемъ универсѣ видятъ только человѣка какъ средоточный пунктъ всѣхъ отношеній, какъ условіе всего бытія и причину всего быванія; она хочетъ видѣть въ человѣкѣ не менѣе, чѣмъ во всемъ другомъ отдѣльномъ и конечномъ, безконечное, его отпечатокъ, его отображеніе. Метафизика исходитъ отъ конечной природы человѣка и изъ ея простѣйшаго понятія, и изъ объема ея силъ и ихъ воспріимчивости хочетъ опредѣлить съ сознаніемъ, чѣмъ можетъ быть для него универсъ и какъ онъ необходимо долженъ смотрѣть на него. Религія живетъ всею своею жизнію также и въ природѣ, но въ безконечной природѣ цѣлаго, единаго и всеобщаго; какое значеніе имѣетъ въ ней все отдѣльное, а также и человѣкъ, и гдѣ все, а также и онъ могутъ дѣйствовать и пребывать въ

этомъ вѣчномъ броженіи отдѣльныхъ формъ и существъ, это въ отдѣльномъ она хочетъ созерцать и чувствовать съ тихою преданностію. Мораль исходитъ отъ сознанія свободы, царство которой она хочетъ расширить до безконечности и подчинить ей все; религія дышетъ тамъ, гдѣ сама свобода уже стала природою, она постигаетъ человѣка по ту сторону игры его особенныхъ силъ и его личности, и видитъ его изъ того пункта зрѣнія, гдѣ онъ долженъ быть тѣмъ, что онъ есть, чего онъ хочетъ или не хочетъ. Она показывается вамъ какъ необходимое и неизбѣжное третье по отношенію къ тѣмъ двумъ, какъ ихъ естественный противуобразъ. Желаніе имѣть спекуляцію и практику безъ религіи есть безумное высокомѣріе, дерзкая вражда противъ боговъ, кощунство Прометея, который коварно похитилъ то, чего бы могъ требовать и ожидать съ спокойною увѣренностію. Практика есть искусство, спекуляція—наука, религія—чувство и вкусъ для безконечнаго.

Созерцаніе универса, говоритъ Шлейермахеръ, есть самая всеобщая и наивысшая формула религіи, изъ которой вы точнѣйшимъ образомъ можете опредѣлить ея сущность и ея границы. Всякое созерцаніе исходитъ отъ вліянія созерцаемаго на созерцающаго, отъ первоначальнаго и независимаго дѣйствія перваго, которое послѣднимъ потомъ воспринимается, постигается и понимается согласно его природѣ. Если истеченія свѣта,—что происходитъ совершенно безъ вашего участія,—не коснулись вашего органа, если малѣйшія части тѣлъ не производили механическаго или химическаго воздѣйствія на концы вашихъ пальцевъ, если давленіе тяжести у васъ не открыло противодѣйствія и границы вашей силы, то вы не будете созерцать и ничего не воспріймете, а что вы созерцаете и воспринимаете, то не есть природа вещей, а ихъ дѣйствіе на васъ. Что вы знаете или думаете о ней, то находится далеко за областью созерцанія. Нѣтъ ни одного ощущенія, которое не было бы благочестивымъ, исключая тѣхъ случаевъ, когда оно указываетъ на болѣзненное, поврежденное состояніе жизни. Каждое чувство, говоритъ Шлейермахеръ въ другомъ мѣстѣ, становится для насъ религіознымъ въ той мѣрѣ, въ какой на насъ вліяетъ и производитъ впечатлѣніе не единич-

ное нѣчто, какъ таковое, а въ немъ и съ нимъ цѣлое, какъ откровеніе Божества, и такимъ образомъ входитъ въ нашу жизнь не отдѣльное и конечное, но Богъ, въ которомъ одномъ отдѣльное есть вмѣстѣ единое и все. Такова религія; универсъ находится въ непрерывной дѣятельности и открываетъ себя намъ въ каждый моментъ. Каждая форма, которую онъ производитъ, каждое существо, которому онъ по полнотѣ жизни даетъ обособленное бытіе, каждое событіе, которое онъ выдѣляетъ изъ своего богатаго и всегда обильнаго лона, есть дѣйствіе его на насъ; и такимъ образомъ воспринимать все отдѣльное какъ часть цѣлаго, все ограниченное какъ отображеніе безконечнаго, *это и есть религія*; но что хочетъ большаго, что хочетъ глубже проникнуть въ природу и субстанцію цѣлаго, то не есть болѣе религія и неизбѣжно опустится въ пустую миѳологію, хотя оно и хочетъ за собою удержать видъ религіи. Такъ было съ религіею тогда, когда древніе, уничтожая ограниченія времени и пространства, на каждый особый видъ жизни во всемъ мірѣ смотрѣли какъ на дѣло и царство вездѣприсутствующаго существа; особый образъ дѣйствія универса они созерцали въ его единствѣ и такъ обозначали это воззрѣніе; религіею было то, когда для каждаго полезнаго событія, при которомъ вѣчные законы міра ясно открывались въ случайномъ, они указывали Бога, которому оно принадлежало, особымъ именемъ, и строили ему особый храмъ; они имѣли въ виду дѣйствіе универса и такъ обозначали его индивидуальность и его характеръ. Религіею было то, когда они возвышались надъ хрупкимъ желѣзнымъ вѣкомъ міра, полнаго трещинъ и неровностей, и искали золотого на Олимпѣ среди веселой жизни боговъ; такъ созерцали они всегда возбужденную, всегда живую и радостную дѣятельность міра и его духа, за предѣлами всякаго измѣненія и всего кажущагося зла, которое вытекаетъ только изъ столкновенія конечныхъ формъ. Но когда они составили странную хронику о происхожденіяхъ этихъ боговъ или когда позднѣйшая вѣра проводитъ предъ нами длинный рядъ эманацій и рожденій, это—пустая миѳологія. Представлять всѣ событія въ мірѣ дѣйствіями единаго Бога, это—религія; она выражаетъ ихъ отношеніе къ безконечному

цѣлому, но умствовать о бытіи этого Бога до міра и внѣ міра можетъ быть хорошо и необходимо въ метафизикѣ, въ религіи же это будетъ только пустою миѳологіею, дальнѣйшимъ развитіемъ того, что является только вспомогательнымъ средствомъ представленія. Созерцаніе всегда есть нѣчто отдѣльное,—обособленное, непосредственное воспріятіе и—ничего болѣе; соединять и сопоставлять его въ одно цѣлое—есть уже дѣло не чувства, а абстрактнаго мышленія. Такова религія; она остается при непосредственныхъ опытахъ бытія и дѣйствованія универса, при отдѣльныхъ воззрѣніяхъ и чувствованіяхъ; каждое изъ нихъ есть дѣло само по себѣ существующее, безъ связи съ другими или зависимости отъ нихъ; о происхожденіи или связи она ничего не знаетъ. Не только отдѣльный фактъ или дѣйствіе, которое можно было бы назвать ея первоначальнымъ и первымъ дѣйствіемъ, но все въ ней непосредственно и само по себѣ истинно.

Созерцаніе безконечнаго и сознаніе безграничности универса, къ которому каждый относится вмѣстѣ съ другими только какъ незначительная часть къ цѣлому,—вотъ чувство, которое должно охватывать каждаго, кто дѣйствительно имѣетъ религію. Каждый долженъ сознавать, что его религія есть только часть цѣлаго, что относительно тѣхъ же предметовъ, которые производятъ на него религіозное воздѣйствіе, существуютъ взгляды, которые столь же благочестивы и всетаки совершенно отличны отъ его взгляда и что изъ другихъ элементовъ религіи создаются воззрѣнія и чувствованія, которыя, быть можетъ, для него совершенно недоступны. Такимъ образомъ изъ самаго понятія о религіи вытекаетъ благородная вѣротерпимость. Какъ несправедливо поэтому поступаете вы, когда обращаетесь къ религіи съ своими упреками, будто бы она ищетъ преслѣдованій и возгрѣваетъ ненависть, будто бы она разрушаетъ общества и проливаетъ кровь какъ воду. Жалуйтесь за это на тѣхъ, которые извращаютъ религію, которые наводняютъ ее философіею и хотятѣ заключить ее въ оковы системы. Только отдѣльное и конечное могутъ разрушать другъ друга своимъ существованіемъ; въ безконечномъ же все существуетъ рядомъ невозмутимо, все есть одно и все есть истин-

но. Новый Римъ, безбожный, но послѣдовательный мечетъ стрѣлы проклятія и изгоняетъ еретиковъ; старый, по истинѣ благочестивый и религіозный въ высокой степени, былъ гостепріимнымъ по отношенію ко всякому богу и такимъ образомъ былъ полонъ боговъ. Приверженцы мертвой буквы, которую отвергаетъ религія, наполнили міръ крикомъ и шумомъ, истинные созерцатели вѣчнаго всегда были спокойными умами потому что только стремленіе созерцать, когда оно направлено на безконечное, поставляетъ духъ въ безграничную свободу, потому что только религія, какъ созерцаніе, спасаетъ его отъ постыдныхъ оковъ мнѣнія и страстей. Все, что существуетъ, для нея существуетъ необходимо, и все, что можетъ существовать, для нея есть истинный необходимый образъ безконечнаго. Такова религія: она есть единственный и заклятый врагъ всякаго педантизма и всякой односторонности, всякой замкнутости и всякаго однообразія въ чувствованіяхъ.

Ко внѣшней природѣ, которая весьма многими считается первымъ и знаменитѣйшимъ храмомъ Божества, внутреннѣйшимъ святилищемъ религіи, я подвожу васъ, говоритъ Шлейермахеръ, только какъ къ самому крайнему переднему двору ея. Ни страхъ предъ матеріальными силами, которыя вы видите дѣйствующими на этой землѣ, ни восхищеніе красотами тѣлесной природы не должны или не могутъ дать вамъ перваго созерцанія вселенной и ея духа. Не въ громѣ неба и не въ страшныхъ волнахъ моря должны вы познавать всемогущее Существо, не въ глазури цвѣтовъ и не въ блескѣ вечерней зари—милое и полное благости. Можетъ быть, что страхъ и радостное наслажденіе подготовляли первоначально грубыхъ сыновъ земли къ религіи, но самыя эти ощущенія не суть религія. Всѣ предчувствія невидимаго, которыя пришли къ людямъ этимъ путемъ, были не религіозными, но философскими, не созерцаніями вселенной и ея духа—ибо это были только взгляды на необъятное и неизмѣримое частное, но изслѣдованіемъ и исканіемъ причины и первой силы. Цѣль религіи—любить міровой духъ и созерцать его дѣйствіе, а въ любви страха нѣтъ. Благотворныя явленія міра также способны породить только сознаніе пользы, а не религію. Вообще же нужно за-

мѣтить, что пространство и масса не составляютъ вселенной и не суть матерія религіи; искать въ нихъ безконечность значитъ мыслить по-дѣтски. Когда еще и половины міровъ не было открыто, даже когда еще совсѣмъ и не знали, что свѣтящіяся точки суть міровыя тѣла, универсъ однако же созерцали не менѣе величественнымъ, какъ и теперь, а для пренебрегателей религіи также не было извиненія, какъ и теперь. Неужели въ этомъ отношеніи самое ограниченное тѣло не столь же безконечно какъ и всѣ тѣ міры? Что на самомъ дѣлѣ во внѣшнемъ мірѣ соотвѣтствуетъ религіозному чувству, это не массы его, а его законы. Возвысьтесь до взгляда, какъ они обнимаютъ все, величайшее и ничтожнѣйшее, міровую систему и пылинку, которая безпокойно носится въ воздухѣ, и тогда скажите: не созерцаете ли вы божественнаго единства и вѣчной неизмѣняемости міра? Что прежде всего воспринимаетъ простой глазъ отъ этихъ законовъ, это—порядокъ, въ которомъ повторяются всѣ движенія на небѣ и на землѣ, опредѣленный путь теченія звѣздъ и одномѣрное проявленіе всѣхъ органическихъ силъ, постоянная неуклонность въ ходѣ этого механизма, и вѣчное однообразіе въ стремленіи пластической природы. Но въ созерцаніи универса это есть именно наименьшее. Гармонія и красота стоятъ выше; безконечная полнота и богатство, изобиліе средствъ для проявленія универса, беззаботность и жизнерадостность всей природы ясно говорятъ о неистощимости и безграничности міра, какъ цѣлаго. Посмотрите на лиліи въ полѣ, онѣ не сѣютъ и не жнутъ, и Отецъ вашъ небесный питаетъ ихъ; поэтому не заботьтесь. Этотъ жизнерадостный взглядъ, это пріятное легкое чувство было также и нѣчто наивысшее, даже единственное, что одинъ изъ величайшихъ героевъ религіи пріобрѣлъ изъ созерцанія природы для своей религіи. И это онъ нашелъ уже на ея переднемъ дворѣ! Но гораздо большую выгоду она доставляетъ намъ, потому что болѣе богатый вѣкъ дозволилъ намъ глубже проникнуть въ ея внутреннее существо; ея химическія силы, вѣчные законы, по которымъ образуются и разрушаются самыя тѣла, даютъ намъ возможность яснѣйшимъ и святѣйшимъ образомъ созерцать въ нихъ универсъ.

Но міръ самъ по себѣ, каковъ бы онъ ни былъ, всегда оставался бы для насъ чуждымъ, если бы онъ не находилъ для себя отголоска въ нашемъ сердцѣ. Универсъ отображается во внутренней жизни и только чрезъ эту внутреннюю жизнь становится уже понятною жизнь внѣшняя. Сердце, если оно должно родить и питать религію, въ свою очередь должно быть созерцаемо въ мірѣ. Но какъ это возможно? Позвольте мнѣ, говоритъ Шлейермахеръ своимъ слушателямъ, открыть вамъ тайну, которая сокрыта въ одномъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ поэтическаго искусства и религіи. Пока первый человѣкъ былъ одинокимъ, пока существовали только онъ и природа, Божество, конечно, управляло имъ, бесѣдовало съ нимъ различнымъ образомъ, но онъ не понималъ Его, ибо не отвѣчалъ Ему; его рай былъ прелестенъ, и съ прекраснаго неба блестѣли ему звѣзды, но чувства къ міру въ немъ не являлось; оно не развивалось также и изъ внутренняго существа его души; но сильное влеченіе къ міру возбуждало его душу. Когда Божество познало, что Его міръ есть ничто, пока человѣкъ будетъ одинокимъ, Оно создало ему помощницу, и только тогда въ немъ пробудились живые и остроумные звуки, только тогда міръ возсталъ предъ его глазами. Въ плоти отъ плоти своей и въ кости отъ костей своихъ онъ открылъ человѣчество, а въ человѣчествѣ—міръ; съ этого момента онъ сталъ способнымъ слышать голосъ Божества и отвѣчать ему, и преступное нарушеніе его законовъ не исключило уже его изъ общенія съ вѣчнымъ Существомъ. Въ этомъ священномъ сказаніи представлена исторія каждаго изъ насъ. Напрасно существуетъ все для того, кто уединенно стоитъ самъ по себѣ; ибо чтобы созерцать міръ и чтобы имѣть религію, человѣкъ долженъ найти человѣчество, и онъ находитъ его только въ любви и чрезъ любовь. Человѣчество для насъ есть собственно универсъ, безконечное, но только на крыльяхъ религіи мы можемъ подняться до безконечнаго недѣлимаго человѣчества, и найти его въ каждомъ отдѣльномъ лицѣ, въ которомъ открывается все человѣчество. Въ наукѣ, произведеніяхъ искусства и исторіи каждый можетъ созерцать безконечное, универсальное, недѣлимое. Но въ особенности исторія

въ собственномъ смыслѣ есть наивысшій предметъ религіи,— она ею начинаетъ и ею оканчиваетъ, и въ ея области заключаются наивысшія и возвышеннѣйшія воззрѣнія религіи: геній человѣчества вѣченъ и неограниченъ ни пространствомъ, ни временемъ.

Созерцая универсъ, безконечное, вѣчное, безпредѣльное, единое, человѣкъ невольно сознаетъ свое ничтожество предъ нимъ и въ этомъ-то соединеніи непосредственнаго созерцанія универса съ соотвѣтствующимъ ему настроеніемъ или чувствованіемъ и состоитъ, по Шлейермахеру, сущность религіи, а плодъ его—безпредѣльное смиреніе. Но если сущность религіи состоитъ въ соединеніи созерцанія съ чувствованіемъ, то ея цѣлью слѣдуетъ назвать стремленіе человѣка навсегда слиться съ безконечнымъ и всеединымъ. „Скоро и волшебно, говоритъ Шлейермахеръ, отдѣльное явленіе развивается въ образъ универса. Такъ же, какъ оно, формируется любимый и всегда искомый образъ, моя душа бѣжитъ къ нему на встрѣчу, я обнимаю его не какъ тѣнь, а какъ само священное Существо. Я лежу на лонѣ безконечнаго міра: въ этотъ моментъ я—его душа, ибо я чувствую всѣ его силы и его безконечную жизнь, какъ свою собственную, въ этотъ моментъ онъ— мое тѣло, ибо я проникаю его мускулы и его члены, какъ свои собственные, и его внутреннѣйшіе нервы движутся по моему чувству и моему предчувствію, какъ мои. Самое незначительное потрясеніе,—и развѣвается священное объятіе и предо мною стоитъ уже созерцаніе какъ обособленный образъ, я измѣряю его, и оно отражается въ открытой душѣ, какъ образъ вырвавшейся возлюбленной въ открытыхъ глазахъ юноши, и уже съ трудомъ изъ-внутри поднимается чувство и распространяется какъ краска стыда и радости по его щекамъ. Этотъ моментъ есть наивысшій цвѣтъ религіи. Если бы я могъ создать его вамъ, то я былъ бы богомъ. Онъ есть часъ рожденія всего живого въ религіи".

Вотъ, собственно говоря, все, что было сказано Шлейермахеромъ о сущности религіи въ его „Рѣчахъ". Страннымъ должно показаться, что во всемъ этомъ довольно пространномъ разсужденіи о религіи мы не встрѣчаемъ никакого указанія

на то, что составляетъ главное содержаніе каждой эмпирической религіи, начиная отъ религіи австралійскихъ дикарей и кончая религіею христіанскою. Мы говоримъ о Божественномъ откровеніи, Богѣ, какъ личномъ, живомъ и всесовершенномъ существѣ, и вѣрѣ въ личное безсмертіе человѣка. Шлейермахеръ предусматривалъ возможность такого возраженія и предупредилъ его. Такъ какъ религія есть лишь созерцаніе универса и вытекаетъ изъ чувства зависимости каждаго человѣка, то она не нуждается уже ни въ какомъ внѣшнемъ откровеніи,—ни въ ученіи, ни въ богодухновенности, ни въ пророчествахъ и чудесахъ, ни въ благодатныхъ средствахъ возрожденія. Всѣ эти явленія имѣютъ исключительно внутренній, субъективный характеръ и всецѣло зависятъ отъ человѣка, а не отъ посторонней причины. „Впрочемъ,—дѣлаетъ уступку Шлейерхамеръ,—за исключеніемъ не многихъ избранныхъ, каждый человѣкъ нуждается въ какомъ либо посредникѣ, руководителѣ, который пробуждаетъ его чувство къ религіи изъ первой дремоты и даетъ ему первое направленіе, но это должно быть только переходнымъ состояніемъ; затѣмъ каждый долженъ видѣть собственными глазами и ежедневно долженъ увеличивать сокровища религіи, иначе онъ не заслуживаетъ мѣста въ ея царствѣ и дѣйствительно не получаетъ его. Вы имѣете право презирать тѣхъ скудныхъ богомольцевъ съ чужого голоса, которые производятъ свою религію всецѣло отъ кого либо другого, привязываются къ мертвому писанію, присягаютъ ему и доказываютъ изъ него. Каждое священное писаніе есть только мавзолей религіи, памятникъ того, что существовалъ великій духъ (ein grosser Geist), котораго болѣе нѣтъ; ибо если бы онъ жилъ и дѣйствовалъ, то придавалъ ли бы онъ столь великое достоинство мертвой буквѣ, которая можетъ быть только слабымъ отпечаткомъ его? Религію имѣетъ не тотъ, кто вѣруетъ въ священное писаніе, но тотъ, который не нуждается въ немъ и, пожалуй, самъ могъ бы создать таковое. И это ваше презрѣніе къ жалкимъ и безсильнымъ почитателямъ религіи, въ которыхъ она умерла уже до рожденія отъ недостатка питанія, доказываетъ мнѣ, что въ васъ самихъ есть способность къ религіи“.

О Божествѣ, говоритъ Шлейермахеръ, я дѣйствительно ничего не сказалъ, но потому, что вѣру въ Него я никогда не считалъ существеннымъ содержаніемъ и главною частью религіи. Божество для меня можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только отдѣльнымъ религіознымъ воззрѣніемъ. Каждый представляетъ Бога по своему. Для очень многихъ Богъ есть не что иное, какъ геній человѣчества. Но это понятіе Шлейермахеръ признаетъ менѣе возвышеннымъ, чѣмъ то, когда Бога считаютъ индивидуумомъ совершенно отличнымъ отъ человѣчества, единственнымъ экземпляромъ своего рода. Иная религія безъ Бога можетъ быть лучше, чѣмъ другая съ Богомъ. Вѣра въ Бога зависитъ собственно отъ направленія фантазіи человѣка. Спиноза ни чуть не унизилъ своей религіи тѣмъ, что не далъ въ ней мѣста личному Богу.

Что касается безсмерія, говоритъ Шлейермахеръ, то я не могу скрыть, что способъ, какъ очень многіе люди признаютъ его, и ихъ сильное стремленіе къ нему совершенно нерелигіозны, даже противны духу религіи, а желаніе ихъ не имѣетъ другого основанія, кромѣ отвращенія къ тому, что есть цѣль религіи. По ученію Шлейермахера, безсмертіе человѣка состоитъ въ томъ, что его личность утрачиваетъ свои рѣзкія границы или очертанія, которыя расширяются до безконечности, чрезъ что самая личность сливается съ универсомъ, вѣчнымъ, неизмѣннымъ, и погружается въ него. Къ сожалѣнію, говоритъ Шлейермахеръ, очень многіе „становятся на дыбы“ противъ безконечнаго, они не хотятъ его, они не хотятъ ничего другого, кромѣ самихъ себя, и боязливо заботятся о своей индивидуальности; они не хотятъ ради универса пожертвовать своею индивидуальностію, а берегутъ ее лишь для себя. Но универсъ говоритъ имъ, какъ написано: кто потеряетъ свою жизнь ради меня, тотъ сохранитъ ее, а кто хочетъ сохранить ее, тотъ потеряетъ ее. Шлейермахеръ опасается поэтому, чтобы, гоняясь за личнымъ безсмертіемъ, котораго на самомъ дѣлѣ нѣтъ, люди не потеряли того, которое они могли бы имѣть. Въ самой конечности быть единымъ съ безконечнымъ и быть вѣчнымъ въ каждый моментъ жизни,— вотъ, по Шлейермахеру, безсмертіе религіозное!

Закончивъ ученіе Шлейермахера о религіи и ея сущности, изложенное въ его „Рѣчахъ“, мы невольно сравниваемъ его съ религіею эмпирическою, какою мы находимъ ее во всемъ родѣ человѣческомъ, какъ у дикарей, такъ и у культурныхъ народовъ, какъ въ язычествѣ, такъ и въ христіанствѣ, и также невольно приходимъ къ заключенію, что Шлейермахеръ говорилъ все время о чемъ то другомъ, но не о религіи. Главными составными частями каждой дѣйствительной религіи являются: живая вѣра въ бытіе личнаго Бога, съ Которымъ человѣкъ можетъ вступать въ сношеніе, отъ Котораго онъ можетъ получать откровеніе, ученіе, сверхъестественную помощь, заповѣди, руководящія его нравственною дѣятельностію и поведеніемъ, Которому онъ могъ бы молиться и предъ Которымъ онъ могъ бы изливать скорби своей души въ тяжкія минуты испытанія въ своей жизни. *Каждая* религія учитъ, что Богъ есть судія и мздовоздаятель, награждающій праведныхъ и наказующій злыхъ и притомъ—именно не столько въ земной жизни, сколько по ту сторону гроба. Ничего этого не знаетъ, какъ мы видѣли, Шлейермахеръ, на мѣсто живого и личнаго Бога поставившій свое *пантеистическое* начало—универсъ или безконечное.

Если разсматривать приведенное нами разсужденіе Шлейермахера само по себѣ, безъ всякаго отношенія къ дѣйствительной религіи, какою мы находимъ ее у различныхъ народовъ древняго и настоящаго времени, то мы легко замѣтимъ, что Шлейермахеръ говоритъ собственно не о религіи, не о религіозномъ самосознаніи или чувствованіи человѣка, а объ его *эстетическомъ созерцаніи* вселенной. Религіозное чувство онъ несомнѣнно смѣшалъ съ чувствомъ прекраснаго, сущность котораго дѣйствительно состоитъ въ спокойномъ и невозмутимомъ созерцаніи природы. Вмѣсто слова „религія“ вставьте въ его разсужденіе слово „чувство прекраснаго“ и вы получите одну изъ теорій эстетики, особенно напоминающую собою эстетическія воззрѣнія древне греческаго философа Платона, котораго Шлейермахеръ на ряду съ Кантомъ и Спинозою предпочиталъ всѣмъ другимъ мыслителямъ древняго и новаго міра. Эту подмѣну религіознаго чувства эстетиче-

скимъ у Шлейермахера его ученые критики увидѣли уже давно. Ее отмѣчаетъ и профессоръ Кудрявцевъ. „Положимъ, говоритъ онъ, что реально существуетъ не въ насъ только, но и внѣ насъ, всецѣлое, какъ единство и гармонія въ многоразличіи, что оно *способно* непосредственно дѣйствовать на насъ и возбуждаетъ соотвѣтственное чувство. Дѣйствительно ли это чувство будетъ специфически религіознымъ, то есть, чувствомъ полнѣйшей зависимости нашего *я* отъ абсолютнаго, дѣйствующаго въ законахъ природы и человѣчества? Въ этомъ позволительно усумниться; созерцаніе гармоніи природы, единства въ разнообразіи, созерцаніе абсолютнаго въ *этомъ* смыслѣ, скорѣе всего пробудитъ чувство самоудовлетворенности и наслажденія, чувство удивленія и восторга предъ величіемъ и законосообразностію вселенной, но менѣе всего чувство безусловной зависимости отъ всецѣлаго. Положимъ, и это чувство можетъ входить отчасти сюда, но только отчасти и стороною, но не составитъ существеннаго и единственнаго результата подобнаго міросозерцанія. Вообще чувство, возбуждаемое тѣмъ содержаніемъ, какое предполагаетъ для религіи Шлейермахеръ, скорѣе будетъ относиться къ сферѣ *эстетическихъ*, но *никакъ* не религіозныхъ чувствованій".

Впрочемъ, чѣмъ высказывать свое рѣшительное сужденіе о достоинствахъ и недостаткахъ воззрѣнія Шлейермахера на религію и ея сущность, какъ оно было изложено имъ въ его знаменитыхъ „Рѣчахъ", мы сначала замѣтимъ, что отъ многихъ своихъ мыслей вынужденъ былъ впослѣдствіи отказаться даже и самъ Шлейермахеръ, признавая ихъ неосновательность и невѣрность. „Рѣчи" Шлейермахера были встрѣчены современниками далеко неодинаково. Ими было удовлетворено только незначительное меньшинство. Современный Шлейермахеру романтическій поэтъ Фридрихъ фонъ *Гарденбергъ*, извѣстный болѣе подъ псевдонимомъ *Новалиса* (1772—1801), восторженно восхвалялъ ихъ и увлекался ими; *Шеллингъ* также былъ доволенъ ими и высоко ставилъ ихъ автора въ числѣ оригинальныхъ мыслителей. *Шлегель* держалъ себя двусмысленно. Но значительное большинство современниковъ Шлейермахера высказалось объ его „Рѣчахъ" весьма неодобрительно.

Во главѣ недовольныхъ стояли даже такіе знаменитые мыслители какъ *Гегель*, *Фихте и Гёте*. Отказывая Шлейермахеру совершенно въ оригинальности, первый назвалъ его просто популяризаторомъ воззрѣній Якоби, второй дѣлалъ ему упрекъ за то, что, слѣдуя Спинозѣ, онъ не всегда оставался ему вѣрнымъ и потому не только затемнилъ, но во многомъ и исказилъ чистое пантеистическое ученіе своего учителя. Но главное обвиненіе, которое взводили на Шлейермахера его современники, состояло въ томъ, что онъ проповѣдуетъ атеизмъ и совершенно отрицаетъ самостоятельное значеніе религіи. Особенно энергично въ этомъ направленіи возсталъ противъ Шлейермахера прежній его другъ и покровитель, извѣстный апологетъ христіанства и придворный проповѣдникъ *Сакка*. Искренно или неискренно, но Шлейермахеръ пришелъ въ смущеніе отъ этого обвиненія. Въ свое оправданіе онъ сталъ доказывать, что его не поняли, или намѣренно извратили прямой смыслъ его словъ. Впрочемъ, онъ сознавался и въ томъ, что нѣкоторыя изъ его выраженій должны быть признаны неточными. Какъ бы то ни было, но во второмъ изданіи своихъ „Рѣчей о религіи“ Шлейермахеръ многое подвергъ существенному измѣненію. Гдѣ въ первомъ изданіи стояло „универсъ“, во второмъ мы встрѣчаемъ уже слово „Богъ“, „Высочайшее Существо“, „высшее и абсолютное единство“, первоначальное и высшее бытіе“; вмѣсто слова „созерцаніе“— стоитъ слово „чувствованіе; выраженіе „созерцать міръ“ замѣнено словами: „воспринять въ себя жизнь мірового духа“; во второмъ изданіи Рѣчей мы не встрѣчаемъ уже замѣчанія и о томъ, что „иная религія безъ Бога лучше, чѣмъ другая съ Богомъ“. Вслѣдствіе этого во второмъ изданіи Рѣчей взглядъ Шлейермахера на религію и ея сущность значительно видоизмѣняется; сущность религіи полагается уже не въ созерцаніи универса и даже не въ соединеніи этого созерцанія съ чувствованіемъ, а просто только—въ чувствованіи; а жизнь религіозная проявляется въ цѣломъ рядѣ такихъ чувствованій. Что это за чувствованія, Шлейермахеръ точнѣе не опредѣляетъ, оставляя такимъ образомъ въ силѣ свое прежнее утвержденіе, что всякое чувствованіе религіозно или благочестиво и что мѣра чувствованія есть вмѣстѣ и мѣра религіозности.

Еще болѣе уклоняется Шлейермахеръ отъ своего первоначальнаго взгляда на религію и ея сущность въ своемъ сочиненіи—„Діалектикѣ“ [1]). Здѣсь онъ подвергаетъ критикѣ всѣ извѣстныя понятія о Богѣ—пантеистическое, дуалистическое, деистическое и теистическое и находитъ ихъ равно неудовлетворительными: пантеистическое потому, что не допускаетъ различенія Бога отъ міра, дуалистическое, какъ и деистическое—потому, что Богъ не является въ нихъ истинно абсолютнымъ, ограничиваясь міромъ или матеріею, теистическое—потому, что оно мыслитъ Бога существомъ личнымъ, а слѣдовательно, конечнымъ и ограниченнымъ. Вслѣдствіе этого Шлейермахеръ пришелъ къ заключенію, что Богъ вообще непостижимъ ни для теоретическаго познанія, ни для воли; Онъ не можетъ быть познанъ ни чрезъ познаніе, ни чрезъ сужденіе; Онъ доступенъ только нашему чувствованію, какъ тождеству мышленія и воли. Но полагая сущность религіи въ чувствованіи или непосредственномъ самосознаніи, Шлейермахеръ въ своей Діалектикѣ утверждаетъ уже, что для религіи необходимо и участіе мышленія или философіи, при помощи которой человѣкъ можетъ ближе опредѣлить характеръ религіознаго чувствованія. Теперь оказывается, что сущность религіи, по Шлейермахеру, состоитъ именно въ чувствѣ безусловной зависимости человѣка отъ безконечнаго. Одному остался вѣрнымъ Шлейермахеръ и въ своей Діалектикѣ, это—пантеистическому пониманію отношенія между Богомъ и міромъ. И здѣсь міръ для него остался „совокупностію всѣхъ противоположностей“, „множественностію безъ единства“, а Богъ—„реальнымъ отрицаніемъ всѣхъ противоположностей“, „единствомъ безъ множественности“. Ясно, что цѣлое составляютъ только Богъ и міръ, взятые вмѣстѣ; а потому Шлейермахеръ и здѣсь оставляетъ въ силѣ свое положеніе—„міръ не безъ Бога и Богъ не безъ міра“, т. е., положеніе о совмѣстномъ бытіи обоихъ“.

Въ третьемъ сочиненіи „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“ (Berlin, 1821—22)

[1]) Dialektik, 1839.

Шлейермахеръ остается вполнѣ вѣрнымъ своему взгляду на сущность религіи, высказанному имъ уже въ Діалектикѣ. То, что есть общаго во всѣхъ различныхъ обнаруженіяхъ благочестія, говоритъ онъ, чѣмъ отличаются они отъ всѣхъ другихъ чувствованій, т. е., равная себѣ сущность благочестія есть не что иное, какъ то, что мы чувствуемъ себя безусловно зависимыми или—что то же—сознаемъ себя въ связи съ Богомъ. Поэтому можно сказать, что Богъ данъ намъ въ чувствованіи первоначальнымъ образомъ; когда же говорятъ о первоначальномъ откровеніи Бога въ людяхъ или въ отдѣльномъ человѣкѣ, то подъ этимъ всегда нужно разумѣть лишь то, что вмѣстѣ съ безусловною зависимостію, присущею какъ человѣку, такъ и всему конечному бытію вообще, первому дано и непосредственное сознаніе таковой зависимости, обращающееся у него въ богосознаніе, и насколько это осуществляется въ теченіе временнаго развитія личности человѣка, настолько мы приписываемъ человѣку и благочестіе или религіозность. Религіозное чувство, какъ непосредственное сознаніе своей безусловной зависимости,—говоритъ Шлейермахеръ, излагая христіанское ученіе о „міросохраненіи“,—бываетъ наиболѣе совершеннымъ тогда, когда въ своемъ самосознаніи мы вполнѣ отожествляемъ себя съ цѣлымъ міромъ и чувствуемъ себя зависимыми въ такой же мѣрѣ, какъ и міръ. Такое отожествленіе можетъ быть достигаемо однакоже лишь тогда, когда мы въ своемъ мышленіи сводимъ къ единству все отдѣльное и разъединенное въ явленіи и чрезъ это все представляемъ себѣ какъ цѣлое. Въ этомъ всеединствѣ конечнаго бытія заключается совершеннѣйшая и всеобщая связь природы, а слѣдовательно, когда мы сознаемъ себя конечнымъ и безусловно зависимымъ бытіемъ, тогда только совпадаютъ вполнѣ—совершенное убѣжденіе въ томъ, что все безъ исключенія обусловлено и обосновано въ совокупной связи природы, и внутренняя увѣренность въ безусловной зависимости отъ Бога всего конечного бытія. А отсюда естественно слѣдуетъ съ одной стороны возможность религіознаго или благочестиваго самосознанія въ каждый моментъ объективнаго сознанія, а съ другой

стороны—возможность совершеннаго міросознанія въ каждый моментъ религіознаго или благочестиваго самосознанія.

Подводя теперь итогъ всему тому, что̀ было высказано Шлейермахеромъ о сущности религіи, какъ чисто психологическаго факта, мы должны сказать, что сначала онъ полагалъ сущность религіи только въ соединеніи непосредственнаго созерцанія универса съ чувствованіемъ, не допуская въ этомъ никакого участія ни со стороны мышленія, ни со стороны воли человѣка; затѣмъ онъ полагалъ сущность религіи вообще въ чувствованіи всякаго рода, допуская нѣкоторое участіе со стороны познавательной способности или философіи; наконецъ, послѣднимъ мнѣніемъ его было то, что сущность религіи составляетъ чувство безусловной зависимости человѣка отъ безконечнаго или Бога.

Мы могли бы считать свою задачу вполнѣ оконченною, если бы разсмотрѣли только послѣднее мнѣніе Шлейермахера, которому онъ остался вѣрнымъ до конца жизни, и отвѣтили на вопросъ,—можно ли сущность религіи полагать въ чувствѣ безусловной зависимости человѣка отъ безконечнаго? Тѣмъ не менѣе мы признаемъ не лишнимъ разсмотрѣть и первоначальный взглядъ Шлейермахера на сущность религіи, какъ на соединеніе созерцанія универса и соотвѣтствующаго ему чувствованія, потому что съ одной стороны хотя Шлейермахеръ фактически и отказался отъ этого взгляда, но онъ не указалъ тѣхъ основаній, которыя побудили его признать такое пониманіе религіи неудовлетворительнымъ,—онъ просто умолчалъ объ немъ во-второмъ изданіи своихъ „Рѣчей о религіи“, равно какъ и въ другихъ своихъ послѣдующихъ сочиненіяхъ; съ другой стороны мы признаемъ необходимымъ обратить вниманіе на первоначальный взглядъ Шлейермахера и потому, что этотъ взглядъ пользовался еще до Шлейермахера и пользуется даже въ настоящее время довольно значительнымъ распространеніемъ среди мыслителей—эстетиковъ.

Какъ мы сказали уже, полагать сущность религіи въ спокойномъ, невозмутимомъ, непосредственномъ созерцаніи универса и вмѣстѣ съ тѣмъ въ соотвѣтствующемъ такому созерцанію чувствованіи значитъ смѣшивать религіозныя чувство-

ванія съ эстетическими, религію съ искусствомъ. И не одинъ только нашъ русскій профессоръ В. Д. Кудрявцевъ указалъ на то, что въ этомъ случаѣ Шлейермахеръ больше говоритъ объ эстетическомъ чувствованіи, чѣмъ о сущности религіи. Это ставили на видъ Шлейермахеру и многіе изъ его отечественныхъ мыслителей. Такъ, напр., по мнѣнію *Ричля*, Шлейермахеръ смотрѣлъ на религію только какъ на видоизмѣненіе эстетическаго чувства. Если *всякое* чувство благочестиво (т. е., религіозно), если религія не имѣетъ ничего общаго ни съ знаніемъ, ни съ моралью, если религіи нельзя научиться и не нужны никакіе посредники, если религіознымъ органомъ въ человѣкѣ признается только чувство—*Sinn*, если предметъ религіи (универсъ) и ея идеалы тожественны съ предметомъ и идеалами искусства, если сущность религіи, какъ и искусства, состоитъ въ непосредственномъ созерцаніи универса, при чемъ нѣтъ никакой нужды ни въ вѣрѣ въ бытіе живого и личнаго Бога ни въ вѣрѣ въ личное безсмертіе человѣка, то ясно, что для Шлейермахера не существовало различія между религіею и искусствомъ, чувствованіями чисто эстетическими и религіозными. Въ этомъ случаѣ Шлейермахеръ, какъ видно, только заплатилъ дань своему времени.

Раціонализмъ, господствовавшій въ 17 и 18 вв., стремившійся превратить религію въ простую систему разсудочныхъ познаній, отожествлявшій ее съ обыкновеннымъ философскимъ ученіемъ и ничего не хотѣвшій слышать о потребностяхъ человѣческаго сердца, уже въ концѣ 18 вѣка потерялъ довѣріе къ себѣ среди мыслящаго общества; какъ оказалось въ дѣйствительности, въ области религіи онъ могъ только разрушать, а не созидать; онъ могъ вселять только сомнѣніе, но былъ безсиленъ удовлетворять самымъ насущнымъ потребностямъ человѣческаго духа. И не одинъ Шлейермахеръ былъ тѣмъ мыслителемъ, который „желалъ бы, чтобы діаволъ взялъ половину всего разсудка въ мірѣ“. Кантъ и Якоби, протестовавшіе противъ сухого и бездушнаго раціонализма, выражали только общее духовное настроеніе своего времени. Въ этомъ направленіи землякъ Шлейермахера *Фризъ* (1773—1843), какъ извѣстно, образовалъ даже цѣлую философскую школу (къ ней

принадлежали Шлейденъ, Апельтъ, Мирбтъ, Ванъ-Калькеръ, Галліеръ, Шмидъ, Шлемильхъ, Де Ветте и др.). Религіозную вѣру Фризъ ставилъ выше разсудочной дѣятельности. Онъ соглашался съ Кантомъ, что вещь сама въ себѣ недоступна для нашего разума; но она доступна, какъ утверждалъ Якоби, нашей вѣрѣ; а такъ какъ вещь сама въ себѣ и есть именно то, что мы называемъ истиною, то понятно, почему за вѣрою и должно остаться преимущество предъ разумомъ. Только въ области измѣнчивыхъ явленій разумъ дѣйствуетъ самостоятельно, но за предѣлами этой области онъ долженъ подчиниться вѣрѣ; знаніе переходитъ въ разумное *предчувствіе*. Бытіе живого Бога, безсмертіе души и свобода человѣческой воли это—не постуляты практическаго разума, а разумныя убѣжденія, вытекающія изъ нашей вѣры и нашего предчувствія истины вещей. Отсюда понятно, что источникомъ религіозной вѣры долженъ быть не разумъ, а чувство эстетическое. Только въ красотѣ, въ эстетическомъ созерцаніи природы нашъ разумъ ясно предчувствуетъ и истинную цѣль міровой жизни, и истинное значеніе измѣнчивыхъ явленій, и вѣчную правду нравственнаго міропорядка. Только эстетически—религіозное размышленіе способно установить навсегда примиреніе между противорѣчіями знанія и вѣры. Только въ чистомъ сердцѣ и возвышенномъ чувствѣ обитаетъ Богъ. Его видѣть нельзя, но Его можно созерцать въ прекрасномъ, безпредѣльномъ, всесовершенномъ. Такъ философія религіи у Фриза превращается въ эстетику. Понятно послѣ этого, отчего Фризъ былъ противникомъ не только раціонализма вообще, но и облагороженнаго раціонализма Канта въ частности.

Но, какъ обыкновенно бываетъ, и здѣсь одна крайность была замѣнена другою: мѣсто отвергнутаго раціонализма заняли: романтизмъ и мистицизмъ. Такъ какъ сухой и ограниченный разумъ, способный переходить только отъ условнаго къ условному, отъ конечнаго къ конечному, не могъ удовлетворить требованіямъ духа конечнаго въ его стремленіи къ соединенію съ Духомъ безконечнымъ и всесовершеннымъ, то было только естественно, когда всѣ, разочарованные системами раціонализма и его игрою въ отвлеченныя понятія метафизики,

обратились непосредственно къ сердцу и въ глубинѣ его, въ погруженіи вовнутрь себя, въ свою душу и свои чувства, старались найти удовлетвореніе своей естественной религіозной потребности. Отсюда-то и произошло смѣшеніе религіознаго чувства съ эстетическимъ, религіи съ искусствомъ. Уже *Шиллеръ* училъ въ своемъ „Идеалѣ“:

Общее—всѣмъ, что ты мыслишь; твое лишь, что чувствуешь въ сердцѣ!
Дабы и Богъ былъ твоимъ, *чувствуй*, чѣмъ мыслить о Немъ“.

Въ стихотвореніи „Согласіе“ онъ говоритъ:
„Истины оба мы ищемъ: ея ты ищешь въ природѣ,
„Въ сердцѣ ищу я, и—вѣрь!—оба ее обрѣтемъ.
„Здравое око увидитъ Творца въ чудесахъ міросданья;
„Здравое сердце въ себѣ міръ и Творца отразитъ“.
Въ стихотвореніи „Боги Греціи“:
. . . . . для меня мертва
„Природа нашихъ дней, гдѣ вижу я природу,
„Не видя божества“.

Такое же отожествленіе эстетическаго чувства съ религіознымъ и—даже въ болѣе рѣзкой формѣ мы встрѣчаемъ и въ другихъ сочиненіяхъ Шиллера, напр., въ его „Письмахъ объ эстетическомъ воспитаніи человѣка“ [1]), „О моральной пользѣ эстетическихъ привычекъ“ [2]) и „О возвышенномъ“ [3]). Кромѣ Шиллера религію понимали въ смыслѣ эстетическаго чувствованія и многіе другіе мыслители того времени: *Лессингъ*, *Гердеръ*, *Гаманнъ*, *Гарденбергъ*; братья Авг. и Фр. *Шлегели*, *Ваккенродеръ*, *Бернгарди*, *Тикъ*, *Лафатеръ*, *Клопштокъ*, *Брейтингеръ*, *Бодмеръ*, *Штальбергъ* и т. д. Поэты превратились въ богослововъ, а теологи, оставивъ свои хитроумныя средневѣковыя системы, стали писать поэмы религіознаго содержанія. Что такое Богъ? спрашивали богословы и философы этого романтическаго направленія,—и отвѣчали: Богъ есть всесо-

[1]) Sämmtl. Werke, 12—ter Band, 1869 стр. 3—105.
[2]) Ibid., стр. 220—229.
[3]) Ibid., стр. 230—242.

вершеннѣйшее существо, воплощеніе всѣхъ идеаловъ истины, добра, красоты, т. е., всесовершеннѣйшій идеалъ; религія—непосредственное созерцаніе этого идеала и восхищеніе имъ; а богословіе—поэма Безконечнаго, у которой не было и не могло быть никакой опредѣленной формы (ибо Безконечное формы имѣть не можетъ) и которая поэтому часто вращалась въ мірѣ пустыхъ мечтаній, суевѣрныхъ басенъ и легендъ. Въ доказательство того, что идеалы религіи должны быть признаны тожественными съ идеалами искусства, а религія не отличается существенно отъ искусства, обыкновенно указывали на то, что искусство заключаетъ въ себѣ всѣ тѣ же основные элементы, какъ и религія, и потому производитъ одинаковое съ послѣднею вліяніе на душу человѣка. Искусство не менѣе религіи способно возвысить душу человѣка до блаженства, испытываемаго въ созерцаніи высшаго идеальнаго міра, универса, гармоніи; чувство *прекраснаго*, составляющее основной элементъ эстетическихъ чувствованій, какъ и религія въ лучшемъ смыслѣ этого слова, доставляетъ человѣку возможность спокойнаго и невозмутимаго наслажденія красотою; въ особенности это нужно сказать, напр., о древне-греческой религіи грековъ, какъ мы ее знаемъ по твореніямъ Гомера и Гезіода. Здѣсь религія совершенно поглощена искусствомъ и выдѣлить религіозные элементы изъ эстетическихъ нѣтъ никакой возможности. Чувство *высокаго* въ произведеніяхъ искусства вызываетъ въ насъ, какъ и религія, сознаніе нашего ничтожества, создаетъ въ насъ чувство смиренія; такимъ чувствуетъ себя богомолецъ въ храмѣ св. Петра въ Римѣ; такое же чувство испытываетъ мореплаватель, несясь на своемъ кораблѣ по волнамъ необъятнаго океана. Элементъ *таинственности* въ художественныхъ произведеніяхъ искусства вызываетъ въ насъ чувство благоговѣнія, заставляющее насъ преклониться предъ безконечнымъ и непостижимымъ, говоритъ намъ о существованіи за предѣлами міра чего-то такого, чего мы видѣть не можетъ и что недоступно нашимъ чувствамъ и нашему эмпирическому направленію.

Совершенно вѣрно, что между эстетическими чувствованіями и религіозными существуетъ тѣсная связь и взаимоот-

ношеніе; а слѣдовательно, необходимо должна существовать связь между религіею и искусствомъ. Въ живомъ человѣкѣ всѣ душевныя силы дѣйствуютъ въ полной связи между собою и ихъ взаимоотношеніе такъ тѣсно, что онѣ даже восполняютъ другъ друга, а вслѣдствіе этого и предѣлы ихъ дѣятельности близко соприкасаются между собою. Съ другой стороны эстетическія чувствованія соприкасаются съ религіозными и по внѣшнему предмету, который ихъ возбуждаетъ. Предметъ „эстетическихъ чувствованій есть прекрасное; предметъ религіи Существо *всесовершенное*, въ которомъ и находитъ свое наивысшее осуществленіе все истинно прекрасное, идеальнѣйшая красота. Но въ этомъ же пунктѣ, какъ увидимъ ниже, заключается и яснѣйшее доказательство того, что смѣшивать эстетическія чувствованія съ религіозными можно только по недоразумѣнію.

Религія оказываетъ наиболѣе сильное вліяніе на развитіе искусства. Лучшіе изъ художниковъ и поэтовъ въ религіи находили для себя не только идеи, но и вдохновеніе, побуждавшее ихъ къ созданію тѣхъ классическихъ произведеній, которыя никогда не утратятъ своего значенія для человѣчества и навсегда останутся образцовыми. Въ каждомъ истинно-художественномъ произведеніи мы различаемъ двѣ стороны—внутреннюю и внѣшнюю, идею и выражающую ее форму. Дарованіе художника состоитъ именно въ томъ, чтобы дать извѣстной идеѣ вполнѣ соотвѣтствующую форму. Понятно, что чѣмъ выше идеи, усвоенныя художникомъ и воплощаемыя имъ въ образы, тѣмъ выше и самыя художественныя произведенія. Но служители искусства могутъ почерпать идеи для своихъ произведеній только изъ двухъ источниковъ: 1)—изъ области знанія, пріобрѣтаемаго человѣческимъ разсудкомъ, какъ познавательною способностію, и 2),—изъ области Божественнаго Откровенія сообщеннаго всесовершеннымъ разумомъ Божества. Первая область есть область конечнаго, условнаго, ограниченнаго или естественнаго бытія; вторая область стоитъ несравненно выше первой, ибо она находится за предѣлами ограниченнаго бытія и потому служитъ источникомъ наивысшихъ идей, которыхъ ограниченный человѣческій разумъ,

самъ по себѣ, безъ содѣйствія Божественнаго откровенія, никогда не могъ бы достигнуть. Вотъ почему и вѣчное, неутрачиваемое, классическое значеніе всегда останется лишь за тѣми художественными произведеніями, въ которыхъ искусство выразило въ болѣе или менѣе соотвѣтствующей формѣ вѣчныя, никогда не могущія утратить своего значенія, неизмѣнныя и непоколебимыя истины. Въ этомъ смыслѣ мы и говоримъ о томъ, что религія наиболѣе содѣйствуетъ развитію и возвышенію искусства.

Все Божіе—прекрасно и все истинно прекрасное есть Божіе. Богъ создалъ міръ „добро зѣло“ (весьма прекрасно) и потому все истинно прекрасное носитъ на себѣ слѣды Божественнаго ума и всемогущества. Вотъ почему вселенная долгое время была путеводительницею къ Богу для той части человѣчества, которая лишена была сверхъестественнаго Божественнаго Откровенія; ибо, разсматривая творенія, люди могли познавать чрезъ нихъ и присносущную силу и Божество Творца. Вотъ почему всегда люди истинно и глубоко религіозные, христіанскіе аскеты и монахи любили и любятъ избирать для своего жительства мѣста самыя красивыя и восхитительныя, ибо природа для нихъ является, по святоотеческому выраженію, второю Библіею; за прекрасными видами окружающей природы они умѣютъ созерцать премудраго Виновника красоты и Его всемогущую десницу. Вотъ почему и каждаго, не утратившаго вѣры въ бытіе живого и личнаго Бога, созерцаніе звѣзднаго неба, безпредѣльность вселенной, грандіозность бушующаго моря, мирныя долины и прекрасные лѣса, горы и раскаты могучаго грома во время грозы, заставляютъ поднять свой взоръ къ небу, къ Виновнику бытія, и сказать Ему изъ глубины сердца: „Отче нашъ, иже еси на небеси!“ Но отожествлять прекрасное, универсъ, вселенную съ самимъ Богомъ, какъ это было сдѣлано сначала Шлейермахеромъ и какъ это дѣлается еще и въ настоящее время всѣми мыслителями, полагающими сущность религіи въ созерцаніи прекраснаго и эстетическомъ наслажденіи, это—то же, что отожествлять художественное произведеніе съ самимъ художникомъ, твореніе съ Творцомъ.

Заимствуя свои идеи изъ области религіи, т. е., изъ ученія Божественнаго Откровенія, художники поступаютъ только естественно, когда часто назначаютъ свое искусство для служенія религіознымъ цѣлямъ. Божественныя истины, по своей возвышенности часто превосходящія ограниченный человѣческій разумъ и непосредственно ему недоступныя, легко воспринимаются сердцемъ, становясь предметомъ особаго рода чувствованій. Но для этого необходимо, чтобы религіозныя идеи были выражены въ конкретныхъ формахъ или образахъ—символахъ и обрядовыхъ дѣйствіяхъ. Эту задачу наилучшимъ образомъ можетъ выполнить, конечно, только искусство. И религія охотно принимаетъ услуги искусства: зодчества, живописи, музыки и въ особенности—поэзіи—въ высшихъ формахъ ея выраженія—лирической и драматической. Мы знаемъ, что и Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ часто говорилъ народу притчами, заключая свое ученіе о вѣчныхъ истинахъ въ чудные и художественные образы. Но отсюда не только нельзя дѣлать заключенія о тожествѣ религіи и искусства, но напротивъ здѣсь именно дается наиболѣе твердое основаніе для указанія яснаго различія между этими двумя областями человѣческаго духа. Если здѣсь искусство только является средствомъ, при помощи котораго религія достигаетъ своихъ собственныхъ цѣлей, то ясно, что религія не то же, что искусство, а тѣмъ болѣе не есть его разновидность

Искусство можетъ возбуждать и поддерживать въ насъ религіозное чувство, но оно не можетъ создавать его. Впрочемъ, и возбуждать религіозное чувство можетъ не каждое произведеніе искусства, а только то, которое заимствовало свое содержаніе изъ религіозной области. Ясно, что религіозное чувствованіе въ данномъ случаѣ въ насъ возбуждаетъ не искусство, какъ искусство, а тѣ идеи религіи, которыя облечены искусствомъ въ конкретную форму или внѣшніе образы. При этомъ нужно отмѣтить еще, что и религіозныя идеи, облеченныя искусствомъ въ конкретную и вполѣ соотвѣтствующую имъ форму, только тогда возбуждаютъ у человѣка религіозное настроеніе, когда онѣ взяты непосредственно изъ религіи, правильно поняты и сохраняютъ свою непосредственную чистоту. Но если худож-

никъ хотя и заимствовалъ извѣстную идею изъ ученія Божественнаго Откровенія, а понялъ ее не въ духѣ самаго Откровенія, а въ смыслѣ какой либо школьно-философской системы, враждебной Божественному Откровенію, то хотя бы онъ далъ этой идеѣ, съ технической точки зрѣнія, самое изящное выраженіе, его произведеніе не только не вызоветъ религіознаго настроенія у человѣка, а напротивъ лишь смутитъ его душу, возбудитъ къ себѣ отвращеніе и негодованіе, т. е., состояніе совершенно противоположное истинно религіозному чувствованію, услаждающему и возвышающему душу человѣка. Такъ. нельзя безъ возмущенія читать, напр., тенденціозныхъ поэтическихъ произведеній на религіозныя темы; нельзя безъ скорби смотрѣть на картины Верещагина „Воскресеніе Іисуса Христа“ и „Святое Семейство“, написанныя въ духѣ тенденціознаго пониманія евангельской исторіи. То же самое нужно сказать и о тѣхъ пѣснопѣніяхъ, которыя текстъ молитвъ передаютъ въ напѣвахъ несогласныхъ съ духомъ Христовой Церкви, какъ выразительницы требованій истинной религіи. Эти прискорбныя явленія были бы невозможны, еслибы религіозныя чувствованія представляли только особый видъ чувствованій эстетическихъ. Даже внѣшняя природа возбуждаетъ въ насъ религіозное чувствованіе не сама по себѣ, не потому, что она вообще прекрасна и можетъ служить предметомъ эстетическаго наслажденія, а потому, что она есть, какъ мы сказали и выше, *прекрасное* твореніе Божіе, что она говоритъ намъ о бытіи премудраго и всемогущаго Творца. Если бы религія не была совершенно самостоятельною областію духа человѣческаго, а совпадала съ областію эстетическихъ чувствованій, то каждый художникъ, каждый поэтъ непремѣнно долженъ былъ бы отличаться особенною религіозностію; мѣра чувствованія, какъ училъ Шлейермахеръ, была бы вмѣстѣ съ тѣмъ и мѣрою религіозности. Но дѣйствительность говоритъ намъ иное. Много можно указать поэтовъ и художниковъ, которые относились къ религіи не только холодно, но и враждебно.

Полагая сущность религіи въ созерцаніи универса и понимая религіозное чувствованіе только какъ видъ чувствованій эстетическихъ, Шлейермахеръ и другіе мыслители романтиче-

скаго направленія объявили религію областію духа человѣческаго чуждою знанія и морали. По ихъ мнѣнію, религія не есть ни метафизика, ни мораль. Конечно, мысль эта вѣрна; но не вѣренъ выводъ изъ нея, будто бы религія не имѣетъ никакого отношенія ни къ знанію, ни въ морали. Отъ этой мысли, какъ мы видѣли, Шлейермахеръ впослѣдствіи отрекся. И какъ разумный ученый, онъ непремѣнно долженъ былъ сдѣлать это, потому что высказанное имъ положеніе невѣрно даже по отношенію къ искусству. Искусство не должно быть тенденціознымъ; оно не должно служить чуждымъ ему цѣлямъ знанія, морали или соціальной жизни. Но съ другой стороны оно не можетъ быть и совершенно въ сторонѣ ни отъ знанія, ни отъ морали, ни отъ дѣйствительной жизни. Идея, безъ которой немыслимо никакое истинно-художественное произведеніе, заимствуется изъ области знанія и морали. Когда мы читаемъ Пушкина „Скупой Рыцарь“, мы не только *познаемъ* изъ него психическое состояніе сребролюбца или корыстолюбца и силу страсти, овладѣвающей человѣкомъ, но и не остаемся *нравственно* равнодушными къ изображенному пороку. Живопись, изображая добродѣтель или порокъ въ лицахъ и дѣйствіяхъ, также соприкасается съ областью знанія и морали. Какъ извѣстно, и сами поэты полагали сущность своего служенія въ томъ, чтобы „глаголомъ жечь сердца людей“. Тѣмъ не менѣе и въ этомъ отношеніи нельзя не видѣть различія между искусствомъ и религіею. Искусство, имѣя свою собственную цѣль въ изображеніи прекраснаго, только *косвенно* соприкасается съ знаніемъ и нравственно-практическою жизнію и только *косвенно* вліяетъ на нихъ, изъ нихъ же заимствуя свое содержаніе. Религія же имѣетъ своею цѣлію непосредственное воздѣйствіе какъ на знаніе, такъ и въ особенности на практическую область нравственной жизни, содѣйствуя наивозможнѣйшему нравственному самоусовершенствованію человѣка, какъ необходимому условію возсоединенія его съ Богомъ. Кромѣ сообщенія вѣрующему непосредственныхъ благодатныхъ средствъ ко спасенію, религія имѣетъ своею цѣлію—просвѣтить омраченный грѣхомъ разумъ человѣка, очистить его загрязненное

порочными похотѣніями сердце и направить къ добру его извращенную волю. Но сообщеніе истинъ о бытіи внѣ предѣловъ конечнаго въ религіи дѣлается исключительно съ цѣлію нравственно-практическою. Такъ, напр., ученіе Божественнаго Откровенія о свойствахъ Божіихъ—всевѣдѣніи, правосудіи, милосердіи, всемогуществѣ—не имѣетъ въ виду никакой другой цѣли, кромѣ содѣйствія человѣку въ достиженіи его нравственнаго усовершенствованія, т. е., цѣли нравственно-практической. Богъ всевѣдущъ; слѣдовательно, отъ Него нельзя скрыть человѣку своего поведенія; Онъ—правосуденъ; слѣдовательно, онъ *долженъ* праведнаго наградить, а грѣшнаго наказать. Но чтобы человѣкъ, знающій о правосудіи Божіемъ и не могущій неуклонно устоять въ добродѣтели по своей природной склонности къ грѣху, не впалъ въ отчаяніе, Божественное Откровеніе сообщаетъ ему, что Богъ есть любовь, что Онъ милосердъ, премудръ и всемогущъ, т. е., что Онъ располагаетъ всесильными средствами устроить спасеніе человѣка. Такой нравственно-практической цѣли искусство, какъ искусство, имѣть не можетъ; а потому и воздѣйствіе его на человѣка не можетъ быть такимъ, какъ воздѣйствіе религіи, котораго оно замѣнить собою не въ состояніи. Утѣшеніе смущенной совѣсти человѣка можетъ доставить только религія; что же касается искусства, то оно способно скорѣе усилить скорбь страждущаго человѣка, чѣмъ подавить ее. Умирающаго человѣка или мать, потерявшую единственнаго любимаго сына, нельзя успокоить ни музыкою, ни живописью, ни поэзіею. Въ тяжкія минуты жизни музыка, напр., совершенно теряетъ свое значеніе и, по меньшей мѣрѣ, не умѣстна...

Не одинаковы и самые предметы или объекты религіознаго и эстетическаго чувствованій. Объектъ эстетическихъ чувствованій—прекрасное; главный предметъ религіи—Высочайшее Существо, Богъ, какъ Творецъ и Промыслитель міра. Правда, какъ *всесовершеннѣйшее* существо, Богъ, для *нѣкоторыхъ* служителей искусства можетъ быть и предметомъ эстетическаго восторга или наслажденія; но въ произведеніяхъ искусства человѣкъ можетъ только *созерцать* безконечное; въ религіи же вѣрующій непосредственно возсоединяется съ Божествомъ,

вступаетъ съ Нимъ въ реальный союзъ, руководствуется Его повелѣніями и заповѣдями въ своей жизни и дѣятельности. Богъ для вѣрующаго не есть только прекрасное; Онъ для него—„путь, истина и жизнь“; въ Немъ онъ находитъ неизсякаемый источникъ истины и добра. Религія поэтому не ограничивается однѣми потребностями сердца, какъ искусство, но обнимаетъ собою *всѣ* душевныя силы и всѣ высшія чувствованія человѣка—интеллектуальныя, нравственныя и эстетическія.

Если отъ этихъ теоретическихъ разсужденій мы обратимся къ свидѣтельству опыта дѣйствительной жизни или къ исторіи человѣчества, то и здѣсь мы найдемъ много основаній, по которымъ нельзя отожествлять религію съ искусствомъ, эстетическія чувствованія съ религіозными. Такъ, по свидѣтельству исторіи, въ Греціи всѣ разнообразныя искусства процвѣтали въ эпоху упадка религіи. Прекрасныя поэмы Гомера навсегда останутся классическими произведеніями великаго поэтическаго дарованія; между тѣмъ онѣ настолько не соотвѣтствуютъ религіозной потребности и идутъ даже въ разрѣзъ съ религіозными чувствованіями, что Платонъ въ своей „Республикѣ“ прямо запрещаетъ читать ихъ дѣтямъ, чтобы не убить въ послѣднихъ естественнаго религіознаго настроенія. Имѣя это же въ виду, и Пиѳагоръ сказалъ, что „въ преисподней Гомеръ и Гезіодъ претерпятъ тягчайшее наказаніе за тѣ неприличныя вещи, которыя они разсказываютъ о богахъ“. Такого явленія никогда не могло бы быть, если бы религія ничѣмъ существенно не отличалась отъ искусства и если бы религіозныя чувствованія были только однимъ изъ видовъ чувствованій эстетическихъ.

Наконецъ, нельзя, не остановить своего вниманія на выдающихся представителяхъ *христіанской* религіозности—аскетахъ и отшельникахъ. Многіе изъ нихъ совершали свое спасеніе въ пустыняхъ безплодныхъ, однообразныхъ и безжизненныхъ. Нѣкоторые въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ пребывали въ затворѣ, не читали никакихъ поэтическихъ произведеній, не слышали музыки, не видѣли художественныхъ статуй и картинъ, не могли наслаждаться даже красотами внѣшней природы, а всю жизнь свою проводили въ борьбѣ съ страстями и

похотями. Многія произведенія искусствъ они даже признавали противными чистому религіозному настроенію. И однако же религіозныя чувствованія ихъ не переставали развиваться и достигать своего высшаго и чистаго проявленія. Этотъ фактъ совершенно необъяснимъ для тѣхъ мыслителей романтическаго направленія, которые отожествляютъ религіозныя чувствованія съ эстетическими.

Приведенныхъ основаній, конечно, достаточно для того, чтобы объяснить себѣ, почему Шлейермахеръ во второмъ изданіи своихъ „Рѣчей о религіи“ долженъ былъ отказаться отъ мысли, будто бы сущность религіи нужно полагать въ созерцаніи универса и соотвѣтствующемъ такому созерцанію чувствованіи. Но признавъ неосновательнымъ взглядъ эстетиковъ на религію, онъ не имѣлъ достаточно мужества, чтобы сразу уничтожить зависимость своей мысли отъ романтики. Какъ мы видѣли, во второмъ изданіи „Рѣчей“ онъ высказалъ мнѣніе, что религія состоитъ въ чувстованіи вообще, въ чувствованіи безъ понятія и представленія, что каждое чувствованіе благочестиво, если оно нормально. Само собою понятно, что съ такимъ пониманіемъ сущности религіи Шлейермахеръ долженъ былъ покончить скоро: чувствованіе безъ связи съ представленіемъ не мыслимо и невозможно. Что не *всякое* чувствованіе благочестиво или религіозно, этого нѣтъ нужды и доказывать. На основаніи опыта и наблюденій психологія учитъ, что въ основѣ чувствованій лежитъ темное безотчетное влеченіе и что только когда это влеченіе, при извѣстной интенсивности, соединяется съ опредѣленнымъ представленіемъ и имъ освѣщается, оно становится опредѣленнымъ чувствованіемъ. Такимъ образомъ отъ характера представленій зависитъ всецѣло и характеръ нашихъ чувствованій. Если представленіе, съ которымъ соединилось влеченіе, принадлежитъ къ религіозной области, мы испытываемъ религіозное чувствованіе: если представленіе это заимствовано изъ области прекраснаго, влеченіе становится чувствованіемъ эстетическимъ и т. д. Понятно, почему Шлейермахеръ скоро долженъ былъ оставить мысль, что *всякое* чувство благочестиво, и уже въ своей „Діалектикѣ“ допустилъ „нѣкоторое участіе философіи“ въ опредѣ-

леніи сущности и характера религіи. Теперь онъ прямо объявилъ, что сущность религіи состоитъ въ опредѣленномъ *чувствѣ зависимости* человѣка отъ безконечнаго. И это, какъ мы знаемъ, было его послѣднимъ словомъ. Такое пониманіе религіи заслуживаетъ того, чтобы обратить на него серьезное вниманіе. Есть много мыслителей еще и въ наше время, которые въ *этомъ* отношеніи, по всей справедливости, должны быть названы вѣрными учениками Шлейермахера. Къ числу такихъ мыслителей нужно отнести, напр., и неизвѣстнаго автора изданной въ 1886 году въ Лейпцигѣ книги „Философія религіи на новѣйшемъ научномъ основаніи съ предисловіемъ профессора геттингенскаго университета *Юлія Баумана*“ (Religionsphilosphie auf modern-wissenschaftlicher Grundlage). Выводъ, къ которому пришелъ авторъ этого сочиненія „на основаніи новѣйшихъ научныхъ изслѣдованій“, тотъ же, какой дѣлаетъ и Шлейермахеръ путемъ спекулятивныхъ разсужденій: „Основная черта религіи есть чувство зависимости отъ высшихъ силъ, изъ глубины которыхъ питается вся жизнь вокругъ насъ“ и въ насъ (стр. 25).

Но можно ли и этотъ взглядъ на религію признать вполнѣ удовлетворительнымъ? Такъ какъ религіозное чувствованіе есть фактъ чисто психологическій, то, само собою понятно, только въ психологіи слѣдуетъ искать и отвѣта на поставленный вопросъ. Совершенно вѣрно, что чувство зависимости не чуждо религіи. Всѣ явленія окружающаго насъ міра не самобытны, а случайны и измѣнчивы. Законъ причинности имѣетъ всеобщее значеніе; но первопричину бытія мы вынуждены полагать только за предѣлами конечнаго бытія. Каждое явленіе зависитъ отъ другого; а всѣ явленія міра зависятъ отъ причины безусловной и самобытной. Человѣкъ не представляетъ никакого исключенія въ этомъ случаѣ. И онъ не есть существо самобытное; ему свойственно и себя сознавать въ зависимости отъ другихъ существъ и явленій, и—во всецѣлой зависимости отъ первопричины или Бога. Тѣмъ не менѣе сущность религіи нельзя полагать въ одномъ только чувствѣ зависимости человѣка отъ Существа безконечнаго, безпредѣльнаго и всемогущаго. Психологическій анализъ религіознаго

чувствованія показываетъ, что это психическое явленіе весьма сложно и въ него входятъ, какъ составные элементы, многія отдѣльныя чувства: любовь, преданность, благоговѣніе, смиреніе, покорность, а главное—чувство свободы. Въ религіозный союзъ съ Богомъ человѣкъ можетъ вступать и не вступать. И опытъ свидѣтельствуетъ, что многіе злоупотребляютъ своею свободою въ этомъ отношеніи и не желаютъ находиться въ союзѣ съ Богомъ. Атеизмъ былъ бы невозможенъ, если бы сущность религіи состояла только въ чувствѣ зависимости и исключала чувство свободы. Съ другой стороны, что сущность религіи не состоитъ въ одномъ чувствѣ зависимости, какъ специфически-религіозномъ чувствованіи, изъ котораго вытекаютъ всѣ остальныя, объ этомъ ясно свидѣтельствуютъ и всѣ такъ называемыя пантеистическія философскія системы. Каждый пантеистъ проповѣдуетъ безусловную зависимость человѣка и всего существующаго отъ того абсолютнаго и универсальнаго начала, изъ котораго такъ или иначе произошелъ весь міръ, какъ вселенная или универсъ. Пантеистъ такъ убѣжденъ въ абсолютной зависимости всего существующаго отъ этого начала, что онъ по необходимости долженъ быть детерминистомъ, безусловно отрицающимъ свободу воли. Казалось бы, что при такомъ условіи, съ точки зрѣнія Шлейермахера, каждый пантеистъ долженъ быть религіознѣйшимъ человѣкомъ. На дѣлѣ же мы видимъ совершенно противное. Хотя пантеистъ и приписываетъ чувству зависимости безусловное значеніе, но для него религія, какъ союзъ Бога съ человѣкомъ, невозможна, потому что онъ не можетъ признавать бытія живаго и личнаго Бога, а то обсолютное начало, которое онъ выдаетъ за первопричину мірового бытія,—начало отвлеченное, слѣпое, безличное и безсознательное,—вовсе не таково, чтобы человѣкъ могъ вступить съ нимъ въ живой и личный союзъ. Какъ безсознательное, оно не услышитъ воплей и молитвъ человѣка; какъ безвольное и безличное, оно не можетъ подать ему помощи въ минуты тяжкихъ испытаній и скорбей. Какой бы смыслъ имѣла пантеистическая религія? Она никому не нужна. Неудивительно послѣ этого, что пантеизмъ всегда признавали міровоззрѣніемъ атеистическимъ. Но ничего подобнаго не могло

бы быть, еслибы сущность религіи, какъ утверждаетъ Шлейермахеръ, состояла въ чувствѣ зависимости человѣка отъ безконечнаго.

Кратко, но вполнѣ основательно отмѣтилъ профессоръ *В. Д. Кудрявцевъ* тѣ недостатки, которыми страдаетъ взглядъ Шлейермахера на сущность религіи какъ самъ по себѣ, такъ и въ нравственно-практическомъ отношеніи. „Въ силу взаимной связи всѣхъ психическихъ актовъ, говоритъ онъ [1]) конечно, и чувство можетъ отражаться на нравственной дѣятельности и видоизмѣнять ее, но это вліяніе, исключая развѣ случаевъ экзальтаціи чувства, не можетъ быть ни особенно сильнымъ, ни особенно благопріятнымъ для нравственности, особенно вліяніе того чувства, которое Шлейермахеръ призналъ специфически религіознымъ,—чувства абсолютной зависимости,—такое чувство всегда можетъ оставаться однимъ холоднымъ, субъективнымъ ощущеніемъ, не переходя въ нравственное побужденіе къ какому либо дѣлу; никакихъ особенныхъ, практическихъ обязанностей оно не налагаетъ; при немъ человѣкъ можетъ оставаться столько же религіознымъ, сколько и нерелигіознымъ. Относительно этого спеціально-религіознаго, по мнѣнію Шлейермахера, чувства, нельзя не замѣтить здѣсь и того еще, что оно не только не исчерпываетъ всего содержанія религіи съ ея теоретической и практической стороны, но, даже не объясняетъ различныхъ явленій въ той области религіозной жизни, гдѣ, повидимому, оно должно бы находить свое полное примѣненіе,—мы говоримъ о сферѣ собственно религіозныхъ чувствованій. Нельзя не видѣть, что эта сфера не наполняется однимъ чувствомъ безусловной зависимости отъ Бога, съ его частными оттѣнками, напр., чувствомъ смиренія, преданности волѣ Божіей и пр. Самый остроумный психологъ затруднился бы безъ крайнихъ натяжекъ вывести изъ этого основного чувства другія, не только не менѣе религіозныя, но такія, которымъ религіозное сознаніе приписываетъ наивысшее значеніе, каково, напр., чувство любви къ Богу. Вообще, религія, даже въ сферѣ чувствованій, ограниченная однимъ тѣмъ чувствомъ,

[1]) Сочиненія В. Д. Кудрявцева, т. II., вып. I., стр. 240.

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

Къ числу недостатковъ воззрѣнія Шлейермахера на сущность религіи философскіе критики того времени (напр., Гегель) относили и то, что оно лишено будто бы самостоятельности, что въ этомъ отношеніи Шлейермахеръ былъ будто бы только продолжателемъ и послѣдователемъ Якоби и лишь раскрывалъ и популяризировалъ основныя положенія своего учителя. Этотъ упрекъ намъ представляется однако же несправедливымъ. Воззрѣніе Шлейермахера несомнѣнно оригинально и существенно отличается отъ воззрѣній Якоби. У Якоби *вѣра* хотя и называется непосредственнымъ чувствомъ, но на самомъ дѣлѣ она есть познавательная способность или, какъ и самъ онъ называтъ ее иногда, *разумъ*, не ограничивающійся обычными формами воззрѣнія и разсудочными категоріями. Шлейермахеръ же первый указалъ именно на *чувство*, какъ на элементъ, имѣющій существенно важное значеніе въ области религіи. Въ этомъ состоитъ, безъ сомнѣнія, его заслуга въ дѣлѣ уясненія труднаго вопроса о сущности религіи съ ея внутренней или субъективной стороны, какъ факта чисто психологическаго, какъ насущной потребности человѣческаго духа. Этимъ только и можно объяснить себѣ, что еще и въ настоящее время, среди многочисленныхъ философствующихъ богослововъ, какъ въ Германіи, такъ и въ другихъ странахъ Европы и Америки, ученіе Шлейермахера о сущности религіи имѣетъ ревностныхъ защитниковъ и послѣдователей, которые, впрочемъ, теперь даютъ ему значительно измѣненную форму.

Взглядъ Шлейермахера на религію, конечно, нельзя назвать совершенно ложнымъ; но во всякомъ случаѣ онъ односторонненъ и потому не чуждъ недостатковъ, на которые мы указали выше. Это-то обстоятельство и было причиною того, что къ нему отнеслись различно даже современники Шлейермахера. И если Шлейермахеръ имѣлъ друзей и послѣдователей, то

у него не было недостатка и въ противникахъ. Къ числу послѣднихъ, какъ мы упомянули уже, принадлежалъ и знаменитый германскій мыслитель *Гегель*, который, по своему высокомѣрію, въ своихъ отзывахъ не называетъ даже фамиліи Шлейермахера, говоря объ его трудахъ. Такъ въ разсужденіи о „вѣрѣ и знаніи“ [1]), указавъ на недостатки философскаго ученія Якоби, Гегель говоритъ далѣе [2]): „Въ *Рѣчахъ о религіи* (т. е. въ сочиненіи Шлейермахера) это ученіе нашло свое потенцированіе. Такъ какъ въ философіи Якоби разумъ понимается только какъ инстинктъ и чувство, а нравственность только въ эмпирической случайности и какъ зависимость отъ вещей, какъ ее указываетъ опытъ, и склонность, и настроеніе сердца, а знаніе только какъ сознаніе отдѣльныхъ явленій и особенностей,—внѣшнихъ ли то или внутреннихъ, то въ этихъ Рѣчахъ напротивъ природа, какъ собраніе конечныхъ дѣйствительныхъ явленій, уничтожается, и признается какъ универсъ, чрезъ что страстное желаніе (Sehnsucht) изъ своего паренія надъ дѣйствительностію возвращается къ вѣчному бытію по ту сторону конечнаго, раздѣлительная стѣна между субъектомъ или познаніемъ и абсолютнымъ недостижимымъ объектомъ обрушивается, скорбь примиряется въ наслажденіи, а безконечное стремленіе находитъ для себя удовлетвореніе въ созерцаніи“. Ученіе Шлейермахера, по мнѣнію Гегеля, не имѣя самостоятельнаго значенія, указываетъ только на то, что предшествовавшія ему философскія ученія должны быть признаны неудовлетворительными и что есть потребность въ новыхъ—болѣе осмысленныхъ и болѣе основательныхъ. „Если явленія, какъ *Рѣчи о религіи*,—говоритъ Гегель [3]),—не удовлетворяютъ непосредственно спекулятивной потребности, то они указываютъ по крайней мѣрѣ на потребность въ такой философіи, которая поставила бы разумъ въ согласіе съ природою“. И вотъ самъ Гегель обѣщаетъ дать своимъ читателямъ точные и опредѣленные отвѣты на тѣ вопросы, которые были поставлены Шлейермахеромъ, но которые онъ былъ не въ силахъ

---

[1]) Hegel's Werke, 1—ster Band. Berlin, 1832. s. 3—157.
[2]) S. 112—113 [3]) Ibid. s. 165.

разрѣшить удовлетворительно. Поэтому отъ Шлейермахера намъ естественно перейти къ Гегелю и посмотрѣть, насколько онъ выполнилъ свое обѣщаніе и дѣйствительно ли онъ предложилъ ученіе о сущности религіи съ ея субъективной стороны болѣе удовлетворительное, чѣмъ какое мы встрѣтили у Шлейермахера.

II.

Ученіе Гегеля о религіи и ея сущности.

Философское ученіе *Георга Вил. Фр. Гегеля* (1770—1831) заслуживаетъ особенно серьезнаго вниманія. Болѣе полувѣка оно почти деспотически господствовало надъ умами западноевропейскихъ мыслителей. Философія Гегеля, отличавшаяся стройною формальною законченностію, была примѣняема ко всѣмъ наукамъ и обѣщала разрѣшить всѣ важнѣйшіе вопросы, до того времени считавшіеся неразрѣшимыми. Но особенно сильное вліяніе она имѣла на послѣдующее развитіе и характеръ философскихъ и богословскихъ системъ. Такъ, ея вліяніемъ нужно объяснить появленіе умозрительнаго богословія *Дауба* и *Маргейнеке*. *Бидерманъ* и *Пфлейдереръ* еще и въ настоящее время не перестали быть гегельянцами въ разрѣшеніи нѣкоторыхъ вопросовъ. Видное мѣсто въ своей системѣ Гегель отвелъ изслѣдованію о религіи вообще и христіанской въ частности. Въ 1793 году онъ окончилъ курсъ въ тюбингенскомъ университетѣ по богословскому факультету (по философскому факультету онъ окончилъ курсъ въ 1790 году), а весною 1795 года имъ было уже написано сочиненіе „Жизнь Іисуса“ (Das Leben Iesu), въ которомъ съ достаточною ясностію опредѣлилось то направленіе, которое впослѣдствіи приняло воззрѣніе Гегеля на сущность религіи вообще и христіанской въ частности. Сочиненіе это сохранилось въ рукописи, изъ которой *Розенкранцъ* и *Геймъ* опубликовали только немногія выдержки. Но вотъ что мы читаемъ о немъ у *Ибервега—Гейнце* [1]). „Въ основѣ сочиненія лежитъ лессингово

[1]) Исторія новой философіи. Перев. М. Колубовскаго. Спб. 1890, стр. 318.

разграниченіе личнаго религіознаго воззрѣнія Іисуса отъ догмата христіанской церкви. Это разграниченіе было заманчиво для Гегеля не столько вслѣдствіе чисто историческихъ мотивовъ, сколько въ силу потребности найти у Іисуса свою собственную точку зрѣнія. Что это такъ, видно изъ разсужденій, построенныхъ на подобныхъ мысляхъ. Іудейство представляетъ моралізмъ категорическаго императива кантовской философіи. Его преодолѣваетъ Іисусъ любовію. Эта любовь есть „синтезъ, въ которомъ законъ теряетъ свою всеобщность, и такимъ же образомъ субъектъ—свою особность, оба—свое противоположеніе, тогда какъ въ кантовской добродѣтели это противоположеніе остается". Съ другой стороны Гегель указываетъ также на патологическій элементъ, заключающійся въ исключительной любви и на его опасности. Въ подчиненности одному опредѣленному духовному направленію заключается рокъ. Своимъ принципомъ любви Іисусъ сталъ въ противоположность не къ отдѣльнымъ сторонамъ іудейскаго рока, но къ самому року. Выраженія о единствѣ божеской и человѣческой природы во Христѣ Гегель сводитъ къ мысли, что только рефлексія, разъединяющая жизнь, разлагаетъ эту жизнь на безконечное и конечное. Внѣ рефлексіи, въ самой истинѣ этого различенія нѣтъ. Гегель очень сурово выражается противъ такого дѣленія, которымъ неправильно объективируется божество. Это дѣленіе идетъ одинаковымъ шагомъ съ испорченностію и рабствомъ людей и есть только ихъ откровеніе. Побѣду догматизирующаго церковнаго христіанства въ томъ видѣ, какъ оно господствовало въ послѣдніе вѣка древности, Гегель объясняетъ несвободой, къ которой римское владычество низвело нѣкогда самостоятельныя государства. Для гражданина древнихъ государствъ республика, какъ его „душа", была чѣмъ-то вѣчнымъ. А несвободный, отчужденный отъ общаго интереса индивидуумъ ограничивалъ свой взоръ самимъ собой. Право гражданина давало ему только право на безопасность собственности, наполнявшей теперь весь его міръ. Смерть должна была являться ему ужасной, смерть, разрывавшая всю ткань его цѣлей. Такимъ образомъ несвобода и бѣдствіе вынудили человѣка видѣть прибѣжище для своего абсолюта въ

божествѣ, искать и ожидать счастья на небѣ. Одна религія должна была представляться желанной, именно та, которая клеймила господствующій духъ времени, его нравственное безсиліе, которая безчестье отъ попиранія ногами называла честью и высшей добродѣтелью подъ именемъ страждущаго послушанія и т. д. Радикализмъ этихъ юношескихъ оппозиціонныхъ мыслей содержится въ консерватизмѣ позднѣйшей философіи религіи, какъ оттѣсненный, но неизглаженный моментъ. Онъ былъ снова сдѣланъ самостоятельнымъ и продолженъ далѣе одною частью учениковъ Гегеля (рѣзче всего—Бруно Бауэромъ)".

Свой взглядъ на религію и ея сущность Гегель изложилъ въ своихъ „чтеніяхъ о философіи религіи" [1]). Взглядъ этотъ отличается своею законченностію, округленностію и логическою послѣдовательностію: онъ естественно вытекаетъ изъ общихъ началъ философскаго міровоззрѣнія Гегеля. Но что самое главное, такъ это то, что онъ восполняетъ пробѣлы въ изслѣдованіяхъ о религіи, допущенные предшествовавшими мыслителями. Этимъ, впрочемъ, мы вовсе не говоримъ того что Гегель удовлетворительно и основательно разрѣшилъ вопросъ о религіи и ея сущности. Мы пока указываемъ только на *формальныя* достоинства ученія Гегеля о религіи. О значеніи взгляда Гегеля на религію и ея сущность въ сравненіи съ подобными же ученіями другихъ мыслителей одинъ изъ нынѣ здравствующихъ еще гегельянцевъ—профессоръ берлинскаго университета *Оттонъ Пфлейдереръ*—говоритъ слѣдующее [2]). „Религіозная философія Шлейермахера съ такимъ рѣшительнымъ перевѣсомъ была направлена на субъектъ религіи, что объектъ ея у него исчезъ въ простомъ источникѣ чувства зависимости; для Шеллинга наоборотъ объектъ религіи былъ все и—притомъ въ столь сильной мѣрѣ, что субъективныя явленія сознанія у него превратились въ теогоническіе процессы; у Фихте сначала моральный субъектъ совершенно вытѣснилъ религіозный объектъ, впослѣдствіи напротивъ онъ съ своей стороны грозилъ исчезнуть въ мистическомъ богоедин-

[1]) Срв. Hegel's Werke. Berlin. 1832. 11-ter Band. Vorlesungen über die Philosophie der Religion.

[2]) Religionsphilosophie. 1—ster Band. 1883. стр. 404.

ствѣ; наконецъ, у Канта объекту вообще и религіозному объекту въ особенности милостію категорическаго императива была приписана только проблематическая реальность. Такимъ образомъ, у этихъ мыслителей отношеніе субъекта и объекта религіи—этотъ полюсъ религіозно философской проблемы—еще не достигло яснаго опредѣленія. Это случилось только въ той философіи, которая противоположность субъективнаго и объективнаго идеализма, вмѣстѣ съ своимъ одностороннимъ и нерѣшительнымъ воззрѣніемъ соединяющаго также и недостаточныя опредѣленія религіознаго отношенія, принципально уничтожила въ высшемъ единствѣ того абсолютнаго идеализма, для котораго истина не уничтожается ни въ субъектѣ, ни въ объектѣ, а находится во взаимоотношеніи и взаимодвиженіи между тѣмъ и другимъ и—при томъ такъ, что обѣ стороны столько же утверждаются какъ равноправные моменты, сколько и уничтожаются въ простыхъ относительныхъ моментахъ *единой* абсолютной сущности духа. Эту задачу опредѣленнѣе, чѣмъ Шеллингъ и Краузе, и съ большимъ успѣхомъ, чѣмъ они оба, выполнилъ *Гегель*, который по оригинальной геніальности хотя, быть можетъ, и уступалъ своему швабскому земляку и другу юности Шеллингу, но далеко превзошелъ его силою, основательностію, остротою и стройностію мышленія. Въ исторіи философіи религіи онъ образуетъ относительное завершеніе и высшій пунктъ развитія, которое однако-же и здѣсь не могло остановиться, потому что, по самому Гегелю, оно вообще никогда остановиться не можетъ".

„Выдающаяся особенность этой философіи заключается въ томъ,—говоритъ *Пфлейдереръ* далѣе,—что для нея абсолютное есть не неподвижное бытіе, а вѣчная жизнь, которая постоянно вновь производитъ самое себя, которая всегда станетъ тѣмъ, что́ она есть, и всегда уже есть то, чѣмъ она станетъ, которая открываетъ свою сущность только въ безконечномъ процессѣ развитія природы и исторіи. У Лейбница идея развитія также играетъ существенную роль, но тамъ это были отдѣльныя души, которыя развивались, и самое развитіе состояло только во внутреннемъ теченіи представленія каждой, такъ что связь всѣхъ должна была устанавливаться чрезъ

внѣшній союзъ гармоніи. Затѣмъ Гердеръ распространилъ идею развитія также на природу и исторію, не показавъ однако же методически законосообразнаго хода. Фихте изъ рефлективныхъ актовъ *я*, развивающихся чрезъ тезисъ, антитезисъ и синтезисъ, установилъ развитіе сознанія, а вмѣстѣ съ нимъ и міра, насколько онъ былъ для него только продуктомъ сознанія. Гегель принимаетъ эту мысль, но расширяетъ ее отъ субъективнаго на объективный духъ и чрезъ діалектическое развитіе мышленія старается представить развитіе міра въ природѣ и исторіи, исходя вмѣстѣ съ Спинозою отъ такой аксіомы, что порядокъ и связь вещей едино съ природою и связью идей. Такъ въ философію Гегеля стекаются различныя нити, которыя исходятъ отъ Спинозы и Лейбница, Гердера, Фихте и Шеллинга. Но какъ искусственно сплетены онѣ Гегелемъ, такъ величественъ и опытъ—все содержаніе космоса произвести изъ діалектики понятія, какъ изъ ничего: тѣмъ не менѣе въ этомъ идеально-генетическомъ или діалектическомъ методѣ заключается слабая сторона системы, о которую она и разбивается. Что онъ понимаетъ міръ, какъ развитіе, въ которомъ разумъ является основаніемъ, закономъ и цѣлію всякаго бываніе, это было силою Гегеля; а что это развитіе онъ считаетъ идеальнымъ, логическимъ, которое поэтому устанавливается чрезъ чистую діалектику понятія, это было его слабою стороною".

Но не будемъ ограничиваться общимъ сужденіемъ другихъ лицъ,—и перейдемъ къ непосредственному ознакомленію съ тѣмъ, что̀ говоритъ Гегель о религіи и ея сущности въ своихъ „Чтеніяхъ о философіи религіи".

О значеніи религіи для человѣческой жизни Гегель разсуждаетъ съ особеннымъ увлеченіемъ и даже съ восторгомъ. „Этотъ предметъ (т. е. религія),—говоритъ онъ, есть наивысшій, абсолютный; это—та страна, въ которой разрѣшается вся загадка міра, разоблачаются всѣ противорѣчія глубоко охватывающей мысли, уничтожаются всѣ скорби чувства,—страна вѣчной истины, вѣчнаго покоя. То, чрезъ что̀ человѣкъ есть человѣкъ, есть вообще мысль,—мысль конкретная,—точнѣе—то, что онъ есть духъ; отсюда вытекаютъ многоразличныя

произведенія наукъ, искусствъ, интересы его политической жизни, обстоятельства, относящіяся къ его свободѣ, его волѣ. Всѣ сплетенія человѣческихъ отношеній, дѣятельностей, наслажденій, все, что имѣетъ достоинство, значеніе для человѣка, въ чемъ онъ ищетъ своего счастія, своей славы, своей чести, все это находитъ свой послѣдній средоточный пунктъ въ религіи, въ мысли, сознаніи, чувствѣ Бога. Она такимъ образомъ есть начало и конецъ всего; какъ все исходитъ изъ этого пункта, такъ все и возвращается въ него; она есть центръ, который все одушевляетъ, оживляетъ, духотворитъ. Богъ познается въ религіи; Онъ концентрирующій медіумъ, одушевляющій принципъ всѣхъ указанныхъ явленій въ самой ихъ сущности. Ни къ чему иному онъ не имѣетъ такого отношенія. Онъ существуетъ просто самъ въ себѣ и по себѣ; Онъ есть безусловное, свободное, предметъ стремленія и конечная цѣль только самъ для себя. Религія есть занятіе (Beschäftigung), имѣющее Его своимъ предметомъ. Онъ—ея послѣдняя и конечная цѣль; а потому и она просто свободна и есть цѣль для себя, ибо къ этой конечной цѣли сводятся всѣ другія цѣли; предъ нею онѣ исчезаютъ. Съ нею не можетъ сравняться никакая другая цѣль; всѣ онѣ находятъ въ ней свое разрѣшеніе. Въ ней духъ освобождается отъ всякой конечности; она доставляетъ ему удовлетвореніе и освобожденіе. Она есть абсолютно свободное сознаніе,—сознаніе абсолютной истины и такимъ образомъ—само истинное сознаніе. Понимаемая какъ ощущеніе, она есть наслажденіе, которое мы называемъ блаженствомъ. Какъ дѣятельность, она не производитъ ничего другого, кромѣ того, что прославляетъ честь Бога, открываетъ Его величіе. Вотъ почему всѣ народы всегда смотрѣли вообще на это религіозное сознаніе, какъ на свое истинное сокровище, какъ на воскресный день жизни. Всякая скорбь, всякая забота, всѣ временныя мелочи улетучиваются въ этомъ эѳирѣ,—въ чувствѣ ли то благоговѣнія или въ надеждѣ. Въ этой странѣ духа текутъ источники Леты, изъ которыхъ душа утоляетъ свою жажду, въ которые она погружаетъ всякую свою скорбь; всѣ жестокіе удары судьбы и всѣ непріятности жизни здѣсь превращаются въ образы сновидѣній и проясняется блескъ вѣчнаго свѣта“...

На ряду съ религіею, по словамъ Гегеля, можетъ стать только одна философія. Предметъ религіи, какъ и философіи, говоритъ Гегель, есть сама вѣчная истина въ ея объективности, Богъ и ничто, кромѣ Бога и изъясненія (Expliкation) Бога. Философія изъясняетъ только себя, когда она изъясняетъ религію, и когда она изъясняетъ себя, она изъясняетъ религію. Она, какъ и религія, есть изъясненіе одного и того же предмета; она есть мыслящій духъ, проникающій этотъ предметъ,—истина, животворность и наслажденіе, истина и очищеніе субъективнаго самосознанія въ этомъ и чрезъ это разъясненіе. Такъ—продолжаетъ Гегель—религія и философія совпадаютъ во-едино: философія въ дѣйствительности есть даже служеніе Богу, какъ и религія,—но каждая—особеннымъ образомъ. Въ этой особенности служенія Богу онѣ различаются и между собою. Здѣсь, впрочемъ, мы встрѣчаемся съ затрудненіями, которыя кажутся столь великими, что даже считается невозможнымъ, чтобы философія была едино съ религіею.

Ближе мы увидимъ, въ какомъ отношеніи находятся между собою религія и философія, тогда, когда точнѣе опредѣлимъ, что такое религія и въ чемъ слѣдуетъ полагать ея сущность. По опредѣленію Гегеля, религія есть отношеніе субъекта или субъективнаго сознанія къ Богу, Который есть духъ, или точнѣе—она есть *знаніе* конечнаго духа о своей сущности, какъ о духѣ абсолютномъ. Духъ сознаетъ и то, что онъ сознаетъ, т. е., что онъ есть истинный, дѣйствительно абсолютный духъ: это—*его* существо, а не существо другого. Поэтому религія есть идея сама въ себѣ и понятіе религіи есть понятіе этой идеи. Идея есть единственно истинное или—что то же—она есть реальность понятія, при чемъ эта реальность тожественна съ самымъ понятіемъ и опредѣляется всецѣло только чрезъ него. Когда называютъ понятіе духомъ, то это значитъ, что реальность этого понятія есть сознаніе. Духъ, какъ понятіе, т. е., какъ всеобщій духъ, реализируется въ сознаніи и—именно въ томъ сознаніи, которое само духовно,—въ томъ сознаніи, для котораго можетъ существовать только духъ. Новѣйшее богословіе больше говоритъ о религіи, чѣмъ о Богѣ; въ средніе вѣка напротивъ больше старались разсматривать и

опредѣлять существо Бога, чѣмъ религіи. Но мы должны признать (по увѣренію Гегеля), что Богъ не можетъ быть разсматриваемъ отдѣльно отъ субъективнаго духа, но—не потому, что Богъ есть нѣчто неизвѣстное, а потому, что Самъ Богъ въ сущности есть духъ. Такимъ образомъ существуетъ необходимое отношеніе духа къ духу. Это то отношеніе духа къ духу и лежитъ въ основаніи религіи.

Въ другомъ мѣстѣ [1]) Гегель предлагаетъ еще болѣе точное опредѣленіе религіи. Религія, говоритъ онъ, есть самосознаніе Бога въ человѣкѣ. Но самосознаніе, какъ и сознаніе, имѣетъ свой предметъ и въ немъ сознаетъ самое себя. Этотъ предметъ есть также сознаніе, но сознаніе какъ предметъ, т. е., сознаніе конечное, сознаніе отличное отъ Бога, отъ абсолютнаго. Въ немъ такимъ образомъ совпадаетъ опредѣленность и конечность: Богъ есть самосознаніе; Онъ знаетъ себя въ отличномъ отъ него сознаніи, которое есть сознаніе Бога само въ себѣ, но также и само по себѣ, потому что оно знаетъ свое тожество, тожество, которое однако же посредствуется отрицаніемъ конечности. Это то тожество и составляетъ содержаніе религіи.

Чтобы уяснить себѣ, какимъ образомъ Гегель могъ прійти къ такому опредѣленію религіи, мы должны сначала узнать, что разумѣетъ онъ подъ словомъ „Богъ“. Что такое Богъ, для насъ имѣющихъ религію,—говоритъ Гегель,—понятно. Онъ есть содержаніе, находящееся въ субъективномъ сознаніи. Но пока Онъ не раскрылъ самъ себя въ сознаніи человѣка, т. е., для науки, *самъ въ себѣ* Онъ есть только общее, абстрактное имя, которое еще не получило никакого истиннаго и опредѣленнаго содержанія. Богъ есть сама въ себѣ и по себѣ сущая всеобщность. Какъ существо безпредѣльное, Онъ не имѣетъ никакихъ предикатовъ, кромѣ отрицанія конечности. Самъ въ себѣ Онъ есть только идея, идея всеобщая и универсальная, идея, которая только чрезъ сознаніе усвояетъ себѣ предикаты опредѣленнаго или конкретнаго бытія. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать (говоритъ Гегель) вмѣстѣ съ Спинозою: Богъ

[1]) B. 12—ter. Phil. d. Rel. 2—ter. B. стр. 151 и сл.

есть абсолютная *субстанція*, единственно истинная дѣйствительность. Все другое, что дѣйствительно, дѣйствительно не само по себѣ и не имѣетъ существованія само по себѣ; единственная абсолютная дѣйствительность есть только абсолютная идея, лежащая въ основаніи всего существующаго,—или Богъ, почему Онъ и можетъ быть называемъ абсолютною субстанціею. Все конечное не самостоятельно и не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только формою или явленіемъ истинно сущаго Бога. Но Богъ самосознаетъ себя или—что̀ то же—открываетъ себя таковымъ только въ сознаніи человѣка, т. е., въ религіи. Самъ въ себѣ Онъ непостижимъ, такъ какъ не имѣетъ никакихъ предикатовъ, кромѣ всеобщности. Богъ есть абсолютная истина, истина всего; религія же есть только абсолютное истинное знаніе (die Religion ist allein das absolute wahre Wissen). Отсюда понятно, что и сущность религіи нужно полагать въ „абсолютномъ истинномъ знаніи“; а ея источникомъ служитъ самосознаніе или самооткровеніе Бога, абсолютнаго существа или—точнѣе—абсолютной идеи.

Къ такому заключенію о религіи и ея сущности Гегель пришелъ двумя путями: отрицательнымъ и положительнымъ. Онъ недоволенъ тѣмъ ученіемъ о религіи, которое онъ встрѣтилъ у Якоби и Шлейермахера. Въ новое время, говоритъ онъ, стали признавать вѣру въ смыслѣ непосредственной увѣренности. Такое значеніе вѣрѣ приписалъ въ особенности *Якоби*. Такъ Якоби говоритъ: мы только вѣруемъ, что имѣемъ тѣло, но мы его не знаемъ. Знаніе имѣетъ слѣдующее ближайшее значеніе: познаніе необходимости. Именно: я вижу это,—но это, говоритъ Якоби, есть только вѣра: ибо я созерцаю, чувствую; такимъ образомъ, чувственное знаніе всецѣло непосредственно или—вѣрнѣе—неопосредствованно,—оно не есть основаніе. Здѣсь вѣра вообще имѣетъ значеніе только *непосредственной* увѣренности. Въ этомъ смыслѣ Якоби даже противопоставляетъ вѣру знанію. Но когда вѣра противопоставлятся знанію, говоритъ Гегель, то это противопоставленіе—*пустое*: во что̀ я вѣрую, я также то̀ и знаю; оно есть содержаніе въ моемъ сознаніи, т. е., вѣра есть знаніе. Противоположеніе вѣры знанію есть абстракція такого рода, которой

одобрить нельзя; ибо вѣра принадлежитъ сознанію,—знаютъ о томъ, во что́ вѣруютъ,—знаютъ это даже *несомнѣнно*. Такимъ образомъ непосредственной вѣры быть не можетъ.

О чувствѣ, какъ органѣ религіи, Гегель разсуждаетъ такимъ образомъ. Говорятъ о *религіозномъ чувствѣ* и утверждаютъ, что въ немъ намъ дана вѣра въ Бога, что оно есть та внутреннѣйшая почва, на которой мы получаемъ непосредственную увѣренность, что существуетъ Богъ. Но чувство не можетъ быть органомъ только религіознымъ. Чувство, какъ таковое, съ эмпирической точки зрѣнія, есть совершенная неопредѣленность, есть только пустая форма знанія, опредѣляемая своимъ содержаніемъ. Говоря о чувствѣ, мы тотчасъ вспоминаемъ объ его опредѣленности, т. е.. о томъ, какого оно рода. Это-то опредѣленность и есть то, что́ является намъ какъ содержаніе чувства. Чувство можетъ имѣть самое разнообразнѣйшее содержаніе; такъ мы имѣемъ чувство справедливости и несправедливости, Бога, цвѣта, ненависти, враждебности, радости и т. д.; въ немъ, такимъ образомъ, можетъ находиться самое противорѣчивое содержаніе; въ немъ имѣетъ свое мѣсто какъ ничтожнѣйшее, такъ и наивысшее, какъ грубое, такъ и благороднѣйшее. Опытъ также свидѣтельствуетъ, что чувство имѣетъ самое случайное содержаніе: оно можетъ быть и самымъ благороднѣйшимъ и чрезвычайно дурнымъ. Богъ, находясь въ чувствѣ, не имѣетъ никакого преимущества предъ ничтожнѣйшимъ. Такимъ образомъ здѣсь на одной и той же почвѣ произрастаетъ драгоцѣннѣйшій цвѣтокъ рядомъ съ размножившеюся сорною травою. Что въ чувствѣ есть содержаніе, это для *него* (чувства) *самаго* не представляетъ ничего особеннаго. Ибо въ наше чувство входитъ не только то, что существуетъ въ дѣйствительности, не только реальное, сущее, но также и измышленное, выдуманное, ложное. Все доброе и все злое, все дѣйствительное и все недѣйствительное находитъ для себя радушный пріемъ въ нашемъ чувствѣ, т. е., опять-таки въ немъ можетъ помѣщаться все противоположное. Я чувствую всѣ фантастическія воображенія различныхъ предметовъ,—и могу воодушевляться чѣмъ либо самымъ гадкимъ. Я имѣю надежду; надежда есть чувство; въ ней, какъ и въ страхѣ, есть буду-

щее, непосредственное, такое, которое еще не существуетъ, но которое, быть можетъ, будетъ существовать впослѣдствіи, а, быть можетъ, и никогда не будетъ существовать. Равнымъ образомъ я могу одушевляться прошедшимъ, а также тѣмъ, чего вовсе не было и не будетъ. Я могу вообразить себѣ, что я добродѣтельный и великій человѣкъ, что я способенъ все принести въ жертву справедливости, въ жертву своихъ убѣжденій; я могу вообразить себѣ, что я принесъ людямъ много пользы, добра; но—вопросъ въ томъ,—вѣрно ли это? Истинно ли мое чувство и хорошо ли оно,—это относится уже къ его содержанію. Что содержаніе это только находится въ чувствѣ,—этого мало, ибо въ немъ находится и самое ничтожнѣйшее. Существуетъ ли реально это содержаніе,—это зависитъ не отъ того, что оно находится въ чувствѣ, ибо въ немъ находится также и воображаемое, которое реально никогда не существовало и никогда не будетъ существовать. Чувство поэтому есть только форма для всякаго возможнаго содержанія и это содержаніе не получаетъ въ немъ своего опредѣленія, ибо, какъ форма, оно пригодно для всякаго содержанія. Чувство есть форма, въ которую полагается содержаніе какъ нѣчто совершенно случайное. Оно можетъ быть положено по моему настроенію, по моему произволу или по природѣ; въ чувствѣ я наиболѣе оказываюсь зависимымъ. Настроеніе, произволъ также есть только случай; содержаніе же имѣетъ въ чувствѣ такую форму, что оно не опредѣляется само въ себѣ и по себѣ, не полагается чрезъ всеобщее и не опредѣляется чрезъ понятіе. Оно поэтому въ своей сущности есть явленіе особенное, ограниченное; оно такимъ образомъ равнодушно къ тому, что оно есть именно *это* содержаніе, ибо въ моемъ чувствѣ можетъ быть также и другое содержаніе. Даже когда въ нашемъ чувствѣ ощущается и бытіе Божіе, то и оно въ немъ столько же случайно, какъ и все другое, которому можетъ принадлежать бытіе. Мы называемъ это субъективностію, но въ самомъ худшемъ смыслѣ; личность, опредѣленіе самаго себя, высшая интенсивность духа въ себѣ—также есть субъективность, но—въ высшемъ смыслѣ, т. е., въ болѣе свободной формѣ; здѣсь же субъективностію называется только простая случайность.

Часто ссылаются на свое чувство, говоритъ Гегель, когда нѣтъ никакихъ другихъ основаній; но съ такимъ человѣкомъ, который ссылается на свое чувство, не стоитъ имѣть дѣла, ибо вмѣстѣ съ апеллированіемъ къ собственному чувству между нами разрывается всякая возможность общенія. Когда мы имѣемъ дѣло на почвѣ мысли, понятія, мы находимся въ области всеобщаго, т. е., въ области разумности; здѣсь мы имѣемъ предъ собою природу вещи; относительно ея мы можемъ достигнуть соглашенія; вещи мы подчиняемся,—ибо она есть для насъ общее. Переходя же къ чувству, мы оставляемъ общее; мы возвращаемся въ сферу нашей случайности,—и только смотримъ, въ какомъ положеніи находится вещь.

Далѣе,—чувство, говоритъ Гегель, есть то, что̀ есть общаго у человѣка съ животнымъ, ибо оно есть животная, чувственная форма. Если, такимъ образомъ, то, что́ есть справедливость, нравственность, Богъ, представляется въ чувствѣ, то это есть самый худшій способъ, которымъ можетъ быть доказываемо содержаніе чувства. Богъ существенно находится только въ мышленіи. Предположеніе, что Онъ *чрезъ* мышленіе существуетъ лишь *въ* мышленіи, должно возникнуть у насъ уже вслѣдствіе того, что только одинъ человѣкъ имѣетъ религію, а животное не имѣетъ ея. Въ человѣкѣ все, для котораго почвою является мысль, можетъ быть помѣщено въ форму чувства. Но справедливость, свобода, нравственность и т. д. имѣютъ свой корень въ болѣе высокомъ опредѣленіи, вслѣдствіе котораго человѣкъ и есть не животное, а духъ; все это, относящееся къ высшимъ опредѣленіямъ, можетъ быть также помѣщено въ форму чувства; тѣмъ не менѣе чувство всетаки остается только формою для этого содержанія, принадлежащаго совершенно иной почвѣ. Мы имѣемъ чувства справедливости, свободы, нравственности; но то не заслуга чувства, что его содержаніе есть содержаніе истинное. Образованный человѣкъ можетъ имѣть истинное чувство справедливости или Бога; но это исходитъ не отъ чувства, а онъ долженъ быть обязанъ этимъ образованію мысли, которою уже вырабатывается содержаніе представленія или чувство. Поэтому только обманываютъ себя, когда истинное или доброе записываютъ на счетъ чувства.

Тѣмъ не менѣе, говоритъ Гегель, въ нашемъ чувствѣ не только *можетъ*, но и *должно* быть истинное содержаніе. Бога должно имѣть въ сердцѣ. Сердце однако-же больше, чѣмъ чувство. Чувство бываетъ только моментальнымъ, случайнымъ, бѣглымъ; а когда я говорю, что имѣю Бога въ сердцѣ, то чувство представляется здѣсь уже какъ продолжительный, твердый образъ моего существованія. Сердце есть то, что я есмь самъ, не только что я есмь временно, а что я есмь вообще, т. е., оно означаетъ весь мой характеръ. Въ этомъ случаѣ форма чувства, какъ общаго, называется основаніемъ или привычкою моего бытія, опредѣленнымъ видомъ моего поведенія. Въ этомъ смыслѣ въ Библіи сердцу прямо приписывается зло, какъ таковое, т. е., сердце представляется его мѣстопребываніемъ, его естественною обособленностію. Доброе, нравственное—это не то, что человѣкъ приписываетъ обособленности, эгоизму, самолюбію. И если онъ это дѣлаетъ, то онъ—злой, ибо все эгоистическое, обособленное есть зло. Такимъ образомъ, когда говорятъ, что Богъ, справедливость и т. д. должны быть въ моемъ чувствѣ, въ моемъ сердцѣ, то этимъ выражаютъ лишь то, что они суть не только представляемое мною, но что они должны быть нераздѣльно тожественны со мною. Религію должно вселять въ сердце,—и въ этомъ смыслѣ говорятъ, что человѣкъ получилъ религіозное воспитаніе. Сердце или чувство должны быть очищаемы и облагораживаемы воспитаніемъ, которое состоитъ въ томъ, чтобы нѣчто высшее стало для человѣка истиннымъ. Но *отъ того*, что въ чувствѣ вообще есть содержаніе, послѣднее еще не становится добрымъ или прекраснымъ само въ себѣ и по себѣ. Чувство есть средоточный пунктъ субъективнаго, случайнаго бытія. Дѣло индивидума—дать своему чувству истинное содержаніе. Въ наше время не говорятъ болѣе о сердцѣ, а только объ убѣжденіи; но когда говорятъ о дѣйствованіи по убѣжденію, то въ этомъ уже заключается и то, что содержаніе чувства есть сила, которая мною управляетъ и которой я подчиненъ; оно есть привычка или навыкъ, пріобрѣтенный чрезъ мысль и пониманіе. Дѣйствуя по убѣжденію, я дѣйствую по сердцу, интенсивно.

Такимъ образомъ, Гегель не отвергаетъ совершенно значе-

нія чувства въ дѣлѣ религіи; но онъ утверждаетъ только, что сущность религіи нельзя полагать въ чувствѣ, какъ это сдѣлалъ Шлейермахеръ, Гёте, Шиллеръ и другіе эстетики и романтики того времени. Ибо чувство само по себѣ носитъ слишкомъ субъективный характеръ: оно есть только извѣстное и притомъ временное состояніе субъекта; поэтому оно можетъ быть и истиннымъ и ложнымъ, и прекраснымъ и дурнымъ, и добрымъ и злымъ. Оно совершенно равнодушно къ своему содержанію и потому только случайно можетъ быть лишь низшею формою знанія, которой не чужды и животныя. И если религія есть сознаніе о Богѣ или—что то же—самосознаніе абсолютнаго, то простое чувство не можетъ быть признано ея сущностью. Въ процессѣ развитія какъ сознанія, такъ и самосознанія выше чувства стоятъ воззрѣніе, представленіе и понятіе, къ разсмотрѣнію которыхъ Гегель и переходитъ отъ сдѣланнаго имъ анализа чувства.

Форма представленія, говоритъ Гегель, относится уже къ объективной сторонѣ. Увѣренность есть вообще субъективность; увѣренность въ Богѣ также есть только субъективное убѣжденіе въ томъ, что Богъ существуетъ, что Онъ есть реальный предметъ. Но что служитъ содержаніемъ увѣренности? Оно есть въ данномъ случаѣ самъ Богъ, Богъ существуетъ для человѣка ближайшимъ образомъ въ формѣ представленія, хотя его можно, пожалуй, назвать и воззрѣніемъ. Впрочемъ, здѣсь идетъ рѣчь не о чувственномъ, а о внутреннемъ воззрѣніи; но когда говорятъ о внутреннемъ воззрѣніи, то подъ нимъ всегда разумѣютъ сознаніе чего то или въ виду имѣютъ вообще нѣчто предметное, представляемое. Что религіозное содержаніе ближайшимъ образомъ является въ формѣ представленія, это находится въ связи и съ тѣмъ, что было сказано раньше,—именно,—что религія есть сознаніе абсолютной истины, какою она представляется всѣмъ людямъ.

Итакъ, говоритъ Гегель, религія состоитъ ближайшимъ образомъ въ формѣ представленія. Поэтому здѣсь весьма важно установить различіе представленія отъ мысли и понятія, и узнать, что именно свойственно представленію. Задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы превратить въ форму поня-

тія то, что́ находится только въ формѣ представленія. Для духа человѣческаго, обычнаго, мірскаго, также существуетъ истинное: это—содержаніе, субстанціальность, которая не становится иною отъ того, что человѣкъ выражаетъ ее въ представленіяхъ или понятіяхъ. То же самое содержаніе, которое заключается ближайшимъ образомъ въ формѣ представленія, насколько человѣкъ мыслитъ, является для него въ сущности потребностію мышленія, т. е., возвышается въ форму мысли. Здѣсь представляется однако-же затрудненіе—отдѣлить въ содержаніи то, что́ есть собственно содержаніе или мысль, отъ того, что́ принадлежитъ только представленію, какъ таковому. Упреки, дѣлаемые въ этомъ отношеніи философіи, сводятся къ тому, будто бы философія уничтожаетъ и самыя формы, принадлежащія представленію. Обыкновенное мышленіе не сознаетъ указаннаго различія, а поелику съ формами или опредѣленіями для него соединяется истина, то думаютъ, что, отрицая формы, философія лишаетъ ихъ и содержанія. Вотъ почему Гегель старается со всею обстоятельностію опредѣлить, что́ принадлежитъ философіи и что́ принадлежитъ образу представленія, какъ таковому.

Представленію, говоритъ Гегель, принадлежатъ *чувственныя формы* или—что то же—наглядныя выраженія. Мы называемъ ихъ обыкновенно *образами*. Эти чувственныя формы заимствуются нами изъ непосредственнаго воззрѣнія. Объ этихъ формахъ мы имѣемъ всегда сознаніе, что онѣ не сущность предмета, а только образы, имѣющіе смыслъ, но отличный отъ того, что́, собственно, выражаетъ образъ, какъ таковой, т. е., мы сознаемъ, что образъ здѣсь является символическимъ или аллегорическимъ, или—что́ то же—въ представленіи мы имѣемъ предъ собою двойственное: во-первыхъ, непосредственно воспринимаемое и во-вторыхъ, то́, что собственно мыслится въ немъ, внутреннее по отношенію къ первому, которое есть внѣшнее. Такимъ образомъ, въ религіи есть многія формы, о которыхъ мы знаемъ, что онѣ только метафоры. Напр., „Сынъ“, „рожденіе“—суть вѣдь только образы или представленіе объ извѣстномъ отношеніи въ Божествѣ, при чемъ мы хорошо знаемъ, что это отношеніе не должно быть мыслимо въ своей

непосредственности, что оно имѣетъ только приблизительно такой смыслъ, который выражается его образомъ, но что образъ не заключаетъ въ себѣ во всей точности того, что, собственно, мыслится у Бога. Между тѣмъ человѣкъ чувственный и мало мыслящій совершенно останавливается на этомъ образѣ и успокаивается на немъ. Даже теперешнее богословіе (богословіе чувства и разсудка) или выкидываетъ вмѣстѣ съ образомъ и содержаніе мысли или удерживаетъ образъ и отбрасываетъ мысль. Въ религіи много представленій было позаимствовано изъ чувственнаго, непосредственнаго, внутренняго воззрѣнія. Когда, напр., говорится о гнѣвѣ Божіемъ, то мы знаемъ, что это нужно принимать не въ собственномъ смыслѣ, что это только подобіе, сходство ощущенія раскаянія и мести. Затѣмъ мы встрѣчаемъ также и очевидныя аллегоріи, каковы: Прометей—образъ человѣка вообще, ящикъ Пандоры и т. д. Мы слышимъ разсказъ о *древѣ* познанія добра и зла. Яденіе плода съ этого древа уже заставляетъ сомнѣваться въ томъ,—слѣдуетъ ли понимать это древо, какъ и вкушеніе плода, въ собственномъ смыслѣ, т. е., историческимъ, дѣйствительно совершившимся фактомъ, или это древо нужно считать только образомъ. Когда говорятъ намъ о древѣ познанія добра и зла, то разсказъ этотъ представляется настолько страннымъ, что невольно и скоро приводитъ каждаго (?) къ заключенію, что въ немъ слѣдуетъ разумѣть нечувственный плодъ и древо нужно понимать не въ собственномъ смыслѣ, что оно есть только образъ представленія или что̀ то же—образное представленіе. Впрочемъ, что касается чувственнаго элемента въ формѣ представленія, то онъ можетъ быть даже и историческимъ, но существенное, внутреннее заключается всетаки не въ немъ, а въ той всеобщности мысли, которая выражается въ чувственномъ образѣ. Вотъ почему когда намъ разсказываютъ о чемъ либо и въ исторической формѣ, мы не считаемъ разсказываемаго событія дѣйствительностію, не подвергаемъ изслѣдованію этой исторіи въ нашемъ представленіи и не спрашиваемъ о томъ, дѣйствительно ли это было. Такъ, исторія Юпитера или разсказъ о томъ, что̀ сдѣлалъ онъ и другіе боги намъ нравится; но о томъ, что̀ намъ разсказываетъ объ

нихъ Гомеръ, мы не распрашиваемъ въ подробностяхъ, а принимаемъ его съ тѣмъ же видомъ, какъ и что либо историческое. То же самое нужно замѣтить даже и о томъ, что имѣетъ несомнѣнно историческое значеніе, какъ, напр., объ исторіи Іисуса Христа. Она, говоритъ Гегель, имѣетъ значеніе не только миѳа, образовъ, но и какъ нѣчто совершенно историческое. Она имѣетъ важное значеніе для представленія; но она также имѣетъ еще и другую сторону: своимъ содержаніемъ она имѣетъ божественное, т. е., божественное дѣйствованіе, божественное явленіе, абсолютно божественное поведеніе, и послѣднее именно есть внутреннее, истинное, самое существенное въ этой исторіи, т. е., то, что́ есть предметъ разума. Этотъ двойственный элементъ представленія находится вообще въ каждой исторіи, точно также какъ и каждый миѳъ заключаетъ въ себѣ смыслъ или аллегорію. Каждая исторія есть исторія духа, всеобщности мысли, а потому обыкновенно и говорятъ: изъ каждой исторіи можно извлечь мораль. Но извлекаемая мораль содержитъ въ себѣ тѣ существенныя нравственныя силы, которыя при этомъ дѣйствовали и произвели извѣстное явленіе: эти то силы и суть то внутреннее и субстанціальное, которое заключается въ исторіи. Хотя исторія представляетъ намъ обыкновенно только частные факты и имѣетъ дѣло только съ отдѣльными, единичными, индивидуализированными явленіями, но и въ ней можно познавать всеобщіе законы и силы нравственнаго характера. Послѣднія существуютъ не для представленія какъ такового: для представленія важна исторія собственно въ томъ видѣ, какъ она излагается, какъ таковая, т. е., какова она въ явленіи. Но на такомъ пониманіи исторіи можетъ остановиться лишь человѣкъ, мысли и понятія котораго еще не получили опредѣленнаго развитія: онъ только чувствуетъ въ исторіи эту внутреннюю силу ея, т. е., имѣетъ объ ней лишь темное сознаніе. Такимъ образомъ, религія, какъ сознаніе, выражающееся въ образахъ и чувственныхъ представленіяхъ, символахъ и обрядахъ, имѣетъ существенное значеніе только для обыкновеннаго сознанія, для сознанія людей въ ихъ обычномъ развитіи. Ея содержаніе эмпирично, конкретно, разнообразно, связано съ

формами пространства и времени. Вотъ почему форма религіознаго представленія никогда не можетъ вполнѣ соотвѣтствовать своему содержанію или своей идеѣ. Представленіе еще имѣетъ внѣшній, чувственный образъ; оно стоитъ еще между непосредственнымъ чувственнымъ ощущеніемъ и мыслями въ собственномъ смыслѣ или понятіями. Но чистыя понятія составляютъ уже ту область самосознанія, которая является предметомъ философскаго мышленія.

Итакъ, по ученію Гегеля, сущность религіи состоитъ въ самосознаніи абсолютнаго духа или—точнѣе—въ знаніи, которое имѣетъ абсолютный духъ о себѣ чрезъ посредство духа конечнаго и которое выражается не въ отвлеченныхъ и чистыхъ понятіяхъ, какъ въ философіи, а въ представленіяхъ и конкретныхъ образахъ. По отношенію къ философіи религія есть только низшая ступень самосознанія абсолютнаго; но по этой же причинѣ рефлектирующій разсудокъ есть главный органъ развитія религіознаго самосознанія. Разумъ (Vernunft) есть почва, на которой только и можетъ существовать (zu Hause seyn kann) религія. Разумъ примиряетъ противорѣчія, указываетъ основанія, приводитъ доказательства. Только доказательства религіи не таковы, какъ доказательства знанія въ собственномъ смыслѣ: они приводятся не отвнѣ, а извнутри самосознающаго духа. Въ этомъ смыслѣ религіозное знаніе совершенно справедливо называется *вѣрою*. Содержанію вѣры необходимо должна быть дана форма опосредствованія (die Form der Vermittelung), такъ какъ оно есть знаніе о Богѣ и Его назначеніи. Но это опосредствованіе ложно, когда основаніемъ его служитъ что—либо внѣшнее: ученіе, чудо, авторитетъ и т. п. Внѣшнія основанія могутъ быть доказательствами только для конечныхъ вещей; что же касается непосредственной или религіозной вѣры, то мы должны опредѣлять ее такъ, что она есть свидѣтельство духа о духѣ, а въ этомъ уже сама собою заключается мысль, что конечное содержаніе не имѣетъ въ ней мѣста. Истинное основаніе вѣры есть духъ, а свидѣтельство духа полно жизни въ себѣ. Конечно, доказательства могутъ быть приводимы и во внѣшнемъ формальномъ видѣ; но ихъ не должно быть. Вотъ почему, гово-

ритъ Гегель, и Самъ Христосъ высказался противъ чудесъ и порицалъ іудеевъ за то, что они требовали отъ Него чудесъ; а Своимъ ученикамъ Онъ сказалъ, что духъ наставитъ ихъ на всякую истину. Но такъ какъ свидѣтельство религіи духъ почерпаетъ не отвнѣ, а изъ самаго себя, извнутри, то съ религіею тѣсно соединяется свобода; религіозная нетерпимость есть поэтому явленіе не только ненормальное, но и противоестественное.

Вѣру и убѣжденіе въ вѣрѣ мы должны опредѣлять въ понятіи религіознаго *культа* какъ его сущность, внутреннее, или какъ первые моменты въ немъ. Въ культѣ Богъ стоитъ на одной сторонѣ, я—на другой, а цѣль культа заключается въ томъ, чтобы я могъ возсоединиться съ Богомъ во мнѣ самомъ и чтобы я могъ знать себя въ Богѣ, какъ своей истинѣ, а Бога—въ себѣ; это—конкретное единство, въ которомъ достигается полное примиреніе конечнаго съ безконечнымъ, чувственнаго съ духовнымъ. Въ природѣ Бога конечное есть существенный моментъ безконечнаго, ибо самъ Богъ есть единство естественнаго и духовнаго, въ которомъ конечное должно быть отрицаемо и разрѣшаемо чрезъ абсолютное, всеобщее и универсальное. Въ рефлексіи конечное противустоитъ безконечному; но истинное состоитъ въ нераздѣльномъ единствѣ обоихъ. Это именно и есть то, на что въ конкретной формѣ мы смотримъ, какъ на отношеніе субъективнаго *я* ко всеобщему, къ безконечному, которое есть абсолютное отрицаніе. И только въ отрицаніи этого отрицанія безконечное находитъ свое утвержденіе. Поэтому весь смыслъ религіи состоитъ въ томъ, что безпредѣльное ограничивается, безконечное является въ формѣ конечнаго, для того, чтобы и конечное получило возможность слиться съ безконечнымъ и разрѣшиться (aufgelöst werden) въ немъ.

Что касается *положительныхъ религій*, то онѣ, по ученію Гегеля, суть проявленія особенныхъ моментовъ понятія или—что то же—одностороннія выраженія сущности религіи. Въ этомъ смыслѣ Гегель различаетъ 1) непосредственную или естественную религію, которая соотвѣтствуетъ дѣтству человѣчества; это—религіи востока, понимающія Бога, какъ суб-

станцію природы; 2) религію духовной индивидуальности, которая соотвѣтствуетъ юношескому возрасту человѣческаго рода, наступающей свободѣ духа; на этой ступени религія обнаруживается въ трехъ главныхъ формахъ: а) какъ религія возвышенности или іудейства; б) какъ религія красоты—греческая и в) какъ религія внѣшней цѣлесообразности—римская. Наконецъ 3) на высшей ступени развитія духа человѣческаго является „абсолютная религія", въ которой само понятіе становится явленіемъ; это—религія христіанская, религія зрѣлаго возраста человѣческаго рода, въ которой Богъ познается въ Его отчужденіи къ конечности и въ то же время въ Его единствѣ съ конечностью или въ Его жизни въ примиренной съ Нимъ общинѣ или Церкви.

Христіанскую религію Гегель называетъ „религіею абсолютнаго", потому что въ ней понятіе религіи, по его словамъ, вполнѣ совпадаетъ съ своимъ внѣшнимъ выраженіемъ или—что то же—съ своимъ явленіемъ. Въ ней самъ Богъ свидѣтельствуетъ о Себѣ чрезъ духъ человѣческій, какъ объ истинѣ и любви,—почему христіанская религія по всей справедливости должна быть называема „религіею истины и любви". Въ христіанской религіи совершенно уничтожается раздвоеніе и раздоръ между Богомъ и человѣкомъ,—человѣкъ сознаетъ въ ней свою истинную природу, свою сущность и свое единство съ Богомъ,—и въ этомъ уничтоженіи раздвоенія или въ этомъ примиреніи съ Богомъ человѣкъ достигаетъ своей истинной свободы. Христіанскую религію Гегель называетъ „абсолютною религіею" еще и потому, что къ ней наилучшимъ образомъ можетъ быть примѣненъ діалектическій методъ развитія, составляющій характеристическую особенность его философіи „абсолютнаго идеализма". Еще Фихте усвоилъ принципъ, выражающійся въ трехъ основоположеніяхъ или моментахъ, какъ *тезисъ*, *антитезисъ* и *синтезисъ*, по которымъ и развивается вся философская система Фихте. Гегель не только принялъ этотъ принципъ Фихте, но и расширилъ его значеніе, признавъ его основнымъ закономъ развитія не только мышленія, но и бытія. Онъ выразилъ его такимъ образомъ [1]):

[1]) Encycl. d. ph. Wiss. § 18, стр. 25.

„чтобы быть для себя, идея противопоставляетъ себя себѣ, и въ этомъ другомъ (инобытіи) остается при себѣ". Это значитъ что абсолютная идея или Богъ, чтобы познать себя, долженъ противопоставить себя въ другомъ, чтобы затѣмъ снова возвратиться въ самаго себя.

Этотъ основной принципъ „абсолютнаго идеализма" вполнѣ оправдывается, по мнѣнію Гегеля, христіанскимъ ученіемъ о Троичности Лицъ въ Богѣ. Богъ Отецъ—тезисъ (абсолютная идея сама въ себѣ), Богъ Сынъ—антитезисъ (инобытіе абсолютной идеи), Богъ Духъ Святый—синтезисъ (возвращеніе идеи въ самое себя). Въ виду этого и свое разсужденіе объ истинахъ христіанской церкви Гегель раздѣляетъ на три отдѣла: 1) Богъ самъ въ себѣ и по себѣ—въ элементѣ вѣчности, 2) Богъ въ своемъ раздвоеніи и явленіи—въ элементѣ времени, въ исторіи, и 3) Богъ въ своемъ возвращеніи изъ явленія къ себѣ самому въ процессѣ примиренія, какъ Духъ церкви, Который есть вѣчное во времени.

Примѣненіе этого гегельянскаго принципа къ христіанскому ученію прекрасно изложено извѣстнымъ почитателемъ Гегеля —О. Пфлейдереромъ [1]). По ученію Гегеля, эта философія христіанства достигаетъ своей высоты въ ученіи о раздвоеніи и примиреніи духа, каковое ученіе принадлежитъ къ глубокомысленнѣйшимъ разсужденіямъ объ этой основной идеѣ религіи искупленія. Уже въ сущности самаго Бога заключающееся различіе получаетъ свое опредѣленное существованіе какъ самостоятельное другое, какъ міръ, который однакоже, имѣя свое

[1]) Religionsphilosophie. 1-ster B. 1883. стр. 431 и слѣд. Излагать *эту* часть ученія Гегеля по возможности его собственными словами, съ пропускомъ только несущественныхъ мѣстъ, какъ мы изложили все его разсужденіе о сущности религіи, невозможно уже потому, что у Гегеля она чрезвычайно растянута; свободному же изложенію ея почитатели Гегеля не довѣряютъ, объявляя его карикатурою. Такъ, напр., Пфлейдереръ говоритъ (стр. 407): „Монографіи о гегелевой философіи религіи я не знаю; бѣглые же очерки ея суть больше карикатуры, чѣмъ дѣйствительныя изложенія". Чтобы не подвергнуться такому упреку, мы предпочли изложить *эту* часть гегелевой философіи религіи по книгѣ самаго Пфлейдерера—этого запоздалаго гегельянца, тѣмъ болѣе, что Пфлейдереръ самъ передаетъ ученіе Гегеля почти собственными словами его. Впрочемъ, наше собственное изложеніе этого ученія Гегеля желающіе могутъ читать въ нашей книгѣ—„Зло, его сущность и происхожденіе", 1897, стр. 361—374.

бытіе только отъ Бога, имѣетъ и назначеніе возвратиться къ своему источнику, перейти изъ раздѣленія къ примиренію. Но это различіе въ природѣ не является еще въ полномъ развитіи, потому что она еще остается единымъ съ своимъ самобытіемъ, своею сущностью, точно повинуется своимъ законамъ, не выступаетъ изъ субстанціи,—необходимости своего бытія. Человѣкъ, напротивъ, что онъ есть самъ въ себѣ, тѣмъ долженъ быть или—вѣрнѣе—стать также и для самаго себя; такимъ образомъ къ его понятію принадлежитъ то, что онъ противопоставляетъ себя своей природѣ, своему бытію по себѣ, вступаетъ въ раздѣленіе своей сущности и своего непосредственнаго существованія. При этомъ само сознаніе есть уже актъ, чрезъ который положено это раздѣленіе, ибо сознаніе есть различеніе себя, этого опредѣленнаго субъекта, отъ себя, своей всеобщей сущности. Въ этомъ, сознаніемъ и чрезъ него непосредственно положенномъ раздвоеніи субъекта съ его понятіемъ заключается также и естественно—необходимое основаніе зла. Ибо когда человѣкъ полагаетъ себя какъ субъекта, какъ это отдѣльное существо, его воля также естественно является прежде всего только этою отдѣльною волею, т. е., исполненною содержаніемъ отдѣльности, партикулярными побужденіями и склонностями,—ясно, что естественный человѣкъ—самолюбецъ. Такимъ образомъ зло не есть раздвоеніе человѣка съ чуждою ему силою, не раздвоеніе также и разума человѣка съ чуждою ему чувственностію, не простой недостатокъ силы Богосознанія въ противоположность къ чувственному сознанію, нѣтъ оно есть внутреннее самопротиворѣчіе духа, его существованія и бытія для себя, какъ отдѣльнаго субъекта и его всеобщей сущности, какъ духа. Поэтому оно дано совершенно непосредственно вмѣстѣ съ свободою человѣка, какъ первый образъ его явленія. Свобода имѣетъ въ себѣ существенный моментъ указаннаго раздѣленія, оно происходитъ чрезъ сознаніе бытія для себя по отношенію къ другому, а также и по отношенію ко всеобщности и разумности воли. Въ этомъ раздѣленіи положено бытіе для себя и зло имѣетъ свое мѣстопребываніе; здѣсь источникъ зла, но также и тотъ пунктъ, гдѣ имѣетъ свой послѣдній источникъ

примиреніе. Это—зародышъ болѣзни и источникъ выздоровленія. Когда это злобытіе, присущее человѣку отъ природы, церковь обозначаетъ какъ унаслѣдованный отъ Адама первородный грѣхъ, который будтобы имѣлъ основаніе своего происхожденія въ грѣхопаденіи Адама, то это опять только чувственный образъ; перваго человѣка хотятъ называть здѣсь по мысли: человѣкъ какъ человѣкъ, не какой либо отдѣльный человѣкъ, случайный, одинъ изъ многихъ, но абсолютно первый, человѣкъ по своему понятію. Человѣкъ, какъ таковой, есть сознаніе, и потому онъ вступаетъ въ это раздвоеніе. Такое раздвоеніе заключается вообще въ понятіи человѣка: односторонность, по которой оно представляется дѣйствіемъ отдѣльнаго лица, замѣняется представленіемъ сообщенія, наслѣдства.

Вмѣстѣ съ такимъ состояніемъ злобытія, по ученію Гегеля, дана однако же и потребность уничтоженія его, ибо раздвоеніе духа въ себѣ самомъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ его глубочайшее несчастіе, безконечная скорбь. Въ своей *крайности* это противорѣчіе сознается въ двойной формѣ и производитъ двойное, равно глубокое чувство несчастія: съ одной стороны субъектъ чувствуетъ себя въ своемъ несоотвѣтствіи по отношенію къ абсолютному, по отношенію къ своему существу, къ своему идеалу (къ тому, чѣмъ онъ *долженъ* быть), который противустоитъ ему какъ единая чистая божественная воля добра, чувствуетъ себя, слѣдовательно, внутренно осужденнымъ, усмиреннымъ,сокрушеннымъ и уничтоженнымъ—несчастіе *іудейскаго* сознанія. Съ другой стороны субъектъ чувствуетъ себя раздвоеннымъ съ міромъ, своимъ несоотвѣтствіемъ своему мышленію и хотѣнію, оттиснутымъ внутрь своего самосознаннаго и свободнаго *я*; но поелику онъ ищетъ своего удовлетворенія при посредствѣ бѣгства изъ міра и дѣйствительности, чрезъ бездѣятельность и подавленіе ощущенія, онъ бѣжитъ также и изъ своей собственной дѣйствительности, теряетъ все конкретное содержаніе своей воли, все достоинство своей жизни, становится абстрактно свободнымъ, т. е., пустымъ и ничтожнымъ *я*,—это—несчастіе *римскаго* сознанія, какъ оно обнаруживается въ стоицизмѣ и скептицизмѣ. Такъ раздвоеніе, составляющее основной пунктъ естественнаго человѣчества,

оканчивается въ двойной односторонности: въ отрицаніи *я* или въ абстрактномъ утвержденіи *я* и отрицаніи міра, и на обѣихъ сторонахъ одинаково сильно обнаруживается потребность духа въ *примиреніи*.

Что раздвоеніе совершается въ самомъ духѣ, что послѣдній обладаетъ безконечною энергіею единства, которая выдерживаетъ указанное противорѣчіе,—въ этомъ заключается объективная возможность уничтоженія этого противорѣчія. Но вопросъ въ томъ: будетъ ли въ состояніи субъектъ произвести это уничтоженіе? Обыкновенное представленіе таково, что онъ можетъ это сдѣлать. Субъектъ вѣдь самъ находится на одномъ изъ противоположеній и все его дѣйствіе всегда является такимъ образомъ односторонимъ, остается какъ таковое (субъективное) только въ абстрактной свободѣ, слѣдовательно, находится въ побѣждающемъ противоположеніи. Лучше сказать: Единство субъективности и объективности, это божественное единство должно быть предположеніемъ для моего положенія (für mein Setzen), тогда только послѣднее формально имѣетъ содержаніе, иначе оно—субъективно. Съ опредѣленіемъ этого предположенія оно теряетъ свою односторонность. Это необходимое предположеніе, безъ котораго нельзя уничтожить противоположности въ субъектѣ и для него, есть также познаніе той истины, что противоположность эта уничтожается *сама по себѣ*, именно въ существѣ абсолютнаго духа, насколько онъ есть живое единство, примиряющая любовь; только потому, что оно уничтожается само по себѣ, по истинѣ этой, его уничтоженіе можетъ сдѣлаться достижимымъ и для субъекта, примиреніе можетъ быть совершено, усвоено въ субъектѣ. Человѣкъ можетъ знать себя воспринятымъ въ Бога лишь настолько, насколько Богъ ему не есть нѣчто чуждое, къ чему онъ относится внѣшнимъ образомъ, но насколько онъ знаетъ въ Богѣ утвержденнымъ свое собственное существо какъ духъ, какъ свободу, какъ субъективность. Но это само по себѣ сущее единство божеской и человѣческой природы можетъ быть сознано человѣкомъ, можетъ стать для него непосредственною увѣренностію только чрезъ то, что Богъ является ему какъ человѣкъ, а человѣкъ какъ Богъ. То, что природа духа есть сама въ себѣ, единство

божеской и человѣческой природы, вступаетъ въ сознаніе религіознаго, а не философскаго человѣчества въ формѣ непосредственнаго воззрѣнія. Такъ объясняется представленіе церкви о богочеловѣчествѣ Христа изъ внутренняго принужденія религіознаго сознанія на ступени религіи искупленія. Само собою понятно, говоритъ Пфлейдереръ, что рѣчь идетъ здѣсь не о существованіи какого-либо богочеловѣка въ церковномъ смыслѣ, а лишь объ основаніи для происхожденія *вѣры* въ богочеловѣчество въ сознаніи церкви. Насколько историческій Христосъ былъ существенною причиною для этого происхожденія вѣры въ богочеловѣчество, этого вопроса Гегель не касается, такъ какъ онъ имѣлъ дѣло болѣе съ принципальною истиною и внутреннею необходимостію той вѣры, чѣмъ съ историческою формою ея перваго появленія.

Таково ученіе Гегеля о сущности религіи вообще и христіанской въ частности. Но что сказать объ этомъ ученіи? Можно ли согласиться съ гегельянцами въ томъ, что ихъ учитель вполнѣ удовлетворительно разрѣшилъ вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи?

Взглядъ Гегеля на религію, какъ на самосознаніе абсолютнаго духа, достигаемое при посредствѣ конечнаго сознанія человѣческаго, каковъ бы онъ ни былъ самъ по себѣ, правиленъ или неправиленъ, несомнѣнно самымъ послѣдовательнымъ и строго логическимъ путемъ, какъ мы сказали уже, вытекаетъ изъ общаго философскаго міровоззрѣнія Гегеля, находится съ нимъ въ тѣсной органической связи и потому вмѣстѣ съ нимъ стоитъ и падаетъ. По общему міровоззрѣнію Гегеля, жизнь всего міра есть не что иное, какъ діалектическій процессъ абсолютной, первоначально *чистой* идеи; а потому и самые законы мышленія должны быть признаны тожественными съ законами мірового бытія. Только въ человѣкѣ эта абсолютная идея, первоначально лишь понятіе самое абстрактное, совершенно безсодержательное, не имѣвшее никакихъ предикатовъ, тожественное съ *ничто*, возвращается въ самое себя и такимъ образомъ достигаетъ своего самосознанія, но— не сразу, а проходя различныя ступени. Ясно, что съ этой точки зрѣнія Гегель и могъ смотрѣть на религію, только какъ

на самосознаніе абсолютнаго духа или знаніе абсолютнаго духа о себѣ чрезъ посредство конечнаго духа человѣческаго. Такимъ образомъ, по Гегелю, религія должна быть признана только ступенью въ развитіи абсолютной идеи,—формою, въ какой абсолютная идея можетъ быть доступна для всѣхъ людей и въ какой она существуетъ какъ для представляющаго сознанія, такъ и для рефлектирующаго разума. Религія, слѣдовательно, тожественна съ теоретическимъ познаніемъ, достигшимъ извѣстной ступени; она есть истина, но выраженная не въ отвлеченныхъ понятіяхъ, а въ образахъ, представленіяхъ, символахъ, обрядахъ, аналогіяхъ, метафорахъ и аллегоріяхъ,—однимъ словомъ,—*наглядно*. Отъ философіи религія отличается будто бы не содержаніемъ своимъ, а только формою выраженія: по отношенію къ философіи религія есть только низшая ступень знанія.

Если неосновательнъ былъ взглядъ на сущность религіи у до-кантовскихъ раціоналистовъ, смотрѣвшихъ на религію только какъ на особый видъ философскаго міровоззрѣнія или систему морали; если мы не могли согласиться съ пониманіемъ сущности религіи, которое было высказано Кантомъ, отрицавшимъ всякое значеніе теоретическаго или догматическаго элемента въ религіи и отожествлявшимъ ее съ моралью; если одностороннимъ мы должны были признать ученіе эстетиковъ и романистовъ, Якоби и Шлейермахера, которые смѣшивали религіозное чувство съ эстетическимъ, а сущность религіи полагали вообще въ чувствѣ или въ вѣрѣ, какъ познавательной способности, предшествующей разуму, или въ чувствѣ зависимости отъ абсолютнаго; то нетрудно замѣтить и односторонность ученія Гегеля о томъ, въ чемъ состоитъ сущность религіи и изъ какого источника она происходитъ.

Изъ русскихъ ученыхъ В. Д. Кудрявцевъ кратко, но вполнѣ основательно показалъ явную несостоятельность ученія Гегеля о сущности религіи, какъ явленія присущаго теоретической познавательной способности человѣка. „Существенный недостатокъ какъ всей философіи Гегеля вообще, такъ и въ особенности его философіи религіи,—говоритъ онъ [1]),—состоитъ въ

[1]) Соч., 1892. т. II, вып. 1, стр. 260.

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

Съ этой общей точки зрѣнія легко обнаруживаются недостатки воззрѣнія Гегеля на сущность религіи. „Еслибы въ разумѣ, въ знаніи о религіозныхъ предметахъ, состояла сущность религіи,—говоритъ Кудрявцевъ,—то мы въ правѣ были бы сказать, употребляя выраженіе Шлейермахера, что мѣра знанія должна быть мѣрою благочестія или религіозности. Мы бы должны были признать, что человѣкъ, умственно развитый или способный по своимъ дарованіямъ и благопріятнымъ обстоятельствамъ жизни къ такому развитію, будетъ способнѣе всякаго другого сдѣлаться религіознымъ. Мущины должны бы быть всегда религіознѣе женщинъ, взрослые—дѣтей, образованные—необразованныхъ; наше время вообще религіознѣе, чѣмъ предыдущія эпохи. Но нѣтъ нужды распространяться о томъ, что дѣйствительный религіозный опытъ часто показываетъ совершенно противное. Признавая, далѣе, знаніе сущностью религіи, мы бы должны допустить, что религіознымъ можно сдѣлаться чрезъ одно ученіе, что религію можно выучить, какъ всякую другую науку,—математику, физику и проч.; но опытъ опять показываетъ, что для достиженія религіозности нужны другія условія и другіе труды, чѣмъ теоретическое только ученіе. Все это показываетъ, что религія состоитъ не въ одномъ только знаніи, но въ чемъ-то такомъ, что̀ имѣетъ мѣсто *при* знаніи и кромѣ его. Знаніе философское, даже богословское, здѣсь не имѣетъ никакихъ особенныхъ преиму-

ществъ предъ общимъ развитіемъ ума. По теоріи Гегеля выходитъ, что тотъ, кто религіозное содержаніе понимаетъ философскимъ образомъ, стоитъ гораздо выше и въ болѣе совершенномъ отношеніи къ Божеству, чѣмъ тотъ, кто имѣетъ это содержаніе въ формѣ религіи. Но этому рѣшительно противорѣчитъ опытъ. Человѣкъ простой, незнакомый даже съ именемъ философіи, находится часто въ гораздо ближайшемъ отношеніи съ Богомъ, чѣмъ философски очень образованный человѣкъ, и опытъ совершенно не показываетъ, чтобы существенное въ религіи,—общеніе человѣка съ Богомъ, любовь къ Богу и ближнимъ—возрастали въ той мѣрѣ, въ какой человѣкъ преуспѣваетъ и возрастаетъ въ философскомъ познаніи, что́ однако-же должно бы быть, если бы религія въ формѣ представленія обладала тѣмъ же самымъ, чѣмъ философія—въ формѣ понятій. Если же философія не производитъ религіи, даже можно сказать болѣе, если философское образованіе само по себѣ не дѣлаетъ человѣка благочестивѣе, то и религія, очевидно, не можетъ состоять въ томъ, въ чемъ состоитъ философія. Это относится не только къ философіи вообще, но даже и къ знанію спеціально религіозному; точное знаніе системы вѣроученія не дѣлаетъ одно человѣка религіознѣе: ясный знакъ, что религія не есть только знаніе".

Эта критическая оцѣнка гегелевскаго воззрѣнія на сущность религіи безпристрастна и основательна; она построена не на теоретическихъ положеніяхъ, иногда шаткихъ и произвольныхъ, а главнымъ образомъ—на ясныхъ свидѣтельствахъ опыта и несомнѣнныхъ фактахъ, а потому и доказательность ея очевидна для всѣхъ. Можно только удивляться, какъ глубокомысленный германскій философъ могъ смѣшать и отожествить двѣ совершенно различныя области духовной жизни человѣка: знаніе и религіозность. Что знаніемъ о Богѣ называется не религія, а богословская наука,—это едва ли нужно доказывать; съ другой стороны едва ли кто нуждается и въ разъясненіи того, что богословская наука—не то же, что религія.

По ученію Гегеля, религія есть только извѣстная ступень въ развитіи самосознанія абсолютнаго духа. Отъ этой ступени духъ переходитъ къ высшей—философіи. И это—законъ

необходимый и неизмѣнный. Отсюда мы должны сдѣлать два вывода, которые, по требованію здравой логики, сами собою вытекаютъ съ необходимостію, если только вѣрны съ дѣйствительностію данныя намъ посылки, и—прежде всего положеніе, что религія и философія суть двѣ ступени въ одномъ и томъ же діалектическомъ процессѣ развитія самосознанія абсолютаго духа. Выводы эти слѣдующіе: 1) такъ какъ развитіе абсолютнаго самосознанія, по ученію Гегеля, совершается безъ скачковъ и въ строгой послѣдовательности, то каждый философъ прежде, чѣмъ стать философомъ, достигающимъ познанія въ отвлеченныхъ понятіяхъ, сначала былъ глубоко-религіознымъ и благочестивымъ человѣкомъ, и именно вслѣдствіе своей религіозности достигъ высшаго, чисто метафизическаго развитія; 2) такъ какъ въ процессѣ развитія ступени имѣютъ только относительное (сравнительное) значеніе, и когда человѣкъ достигаетъ высшей ступени своего развитія онъ въ то же самое время уже не можетъ оставаться на низшей, то ясно, что философски образованный человѣкъ никогда не можетъ быть религіознымъ и благочестивымъ, какъ нельзя быть въ одно и то же время болѣе и менѣе образованнымъ, невѣжею и просвѣщеннымъ, умнымъ и простакомъ. Но ежедневный опытъ ясно говоритъ намъ, что эти выводы никогда не найдутъ для себя подтвержденія въ дѣйствительности; а слѣдовательно, тѣ посылки, изъ которыхъ они сдѣланы, ложны. Сама по себѣ религіозность вовсе не есть прямой путь къ высшей метафизикѣ; а съ другой стороны нельзя утверждать и того, что люди философски образованные не могутъ быть религіозными и благочестивыми. Мы всегда въ состояніи назвать длинный рядъ глубокихъ, истинно-философскихъ мыслителей, которымъ философія не помѣшала оставаться людьми религіозными и благочестивыми,—что, съ точки зрѣнія Гегеля, было бы необъяснимою аномаліею. Ошибка Гегеля состоитъ въ томъ, что онъ призналъ отдѣльными *ступенями* въ процессѣ развитія духа различныя *области* или *сферы*, въ которыхъ всегда, а слѣдовательно и *одновременно* не только можетъ, но при нормальномъ теченіи, и *должна* проявляться внутренняя жизнь человѣческаго духа.

Признавъ свою *абсолютную идею* существеннымъ началомъ всей міровой жизни и чрезъ это отожествивъ законы мышленія съ законами бытія, все подчинивъ первымъ, Гегель принужденъ былъ допустить, что и въ жизни человѣческаго духа познавательная потребность проглотила всѣ остальныя. Какъ у древнихъ гностиковъ, такъ и у Гегеля, мы не видимъ живого человѣка, который имѣетъ, кромѣ знанія, еще сердце и волю,—который хочетъ, чувствуетъ, волнуется и кипитъ разностороннею дѣятельностію. Вмѣсто живого человѣка, Гегель представляетъ намъ какого-то метафизическаго автомата, одинъ безжизненный абстрактъ, созданный его отвлеченною, заоблачною метафизикою. Гегель ничего не хочетъ знать о томъ, что у человѣка жизнь проявляется во всей полнотѣ тогда, когда у него гармонично развиты всѣ его душевныя способности: познавательная, желательная и чувствовательная; для Гегеля сущность всей жизни человѣка состоитъ только въ знаніи, гносисѣ, самосознаніи абсолютнаго духа.

Само собою понятно, что религія въ духовной природѣ человѣка не есть область чуждая знанія или исключающая его. Какъ увидимъ въ свое время, религія находится въ тѣсной, органической, а потому и неразрывной связи со всѣми областями человѣческаго духа: она обнимаетъ собою и умъ, и сердце, и волю; но это не значитъ того, что она не составляетъ въ то же время совершенно самостоятельной области и что ее нужно отожествлять съ областями ума, сердца или воли.

Отъ знанія религія отличается не только своимъ характеромъ, но и тѣмъ источникомъ, изъ котораго происходитъ *религіозное* знаніе. Обыкновенное наше знаніе обусловливается разсудкомъ, какъ познавательною способностію съ одной стороны, воздѣйствіями окружающаго насъ міра какъ матеріаломъ, который перерабатывается нашею разсудочною дѣятельностію въ общія понятія,—съ другой. Путь индукціи есть путь обогащенія нашей области знанія; раціональное знаніе есть область силлогизмовъ, при помощи которыхъ лишь раскрываются и уясняются тѣ общія понятія и идеи, которыми уже владѣетъ человѣкъ въ томъ или другомъ видѣ. Но какъ въ области опытнаго знанія, такъ и въ области знанія раціо-

нальнаго человѣческій разсудокъ всегда вращается только въ сферѣ бытія конечнаго, условнаго и относительнаго. То, что̀ находится за предѣлами этой области, все сверхъестественное и вѣчное, недоступно нашему разсудочному познанію по самой его природѣ. Если философы и предлагаютъ часто въ своихъ системахъ разсужденія о безпредѣльномъ, безконечномъ, абсолютномъ и всесовершенномъ, то только потому, что имъ предносится идея абсолютнаго и всесовершеннаго существа, вложенная отначала въ духовную природу человѣка, а не потому, что они пришли къ этому понятію путемъ эмпирическаго познанія или путемъ обыкновенныхъ разсудочныхъ выводовъ. Когда мыслители утверждаютъ противное, то они обманываютъ и себя, и другихъ. Ограниченная познавательная способность человѣка не можетъ *сама по себѣ* привести насъ къ точному познанію Бога. Въ *этомъ* отношеніи были правы и Кантъ и Якоби, утверждавшіе согласно, что человѣческій разсудокъ безсиленъ постигнуть всесовершенное Существо. Разсудокъ имѣетъ дѣло съ опытомъ, проявляющимся въ предѣлахъ времени и пространства; а потому и всѣ познанія его ограничиваются этими именно предѣлами. Даже апріорныя понятія, категоріи, прирожденныя человѣческому духу идеи, въ его *естественномъ* развитіи получаютъ свое примѣненіе только къ этой ограниченной области опыта. Конечно, нельзя отрицать возможности примѣненія ихъ и къ свойственной имъ области, лежащей за предѣлами ограниченнаго опыта; но такое примѣненіе ихъ будетъ уже предметомъ не естественнаго развитія человѣческаго разума, а *сверхъестественнаго откровенія* новаго міра бытія. Есть идеи, которыя присущи отъ природы человѣческому духу; но безъ божественнаго, сверхъестественнаго уясненія ихъ, человѣческій разумъ самъ по себѣ даже не въ состояніи понять ихъ и найти имъ вполнѣ соотвѣтствующее примѣненіе въ своей жизни и дѣятельности. Человѣку, напр., присуща идея добра; отрицать ея и ея значеніе никто не можетъ; но мыслители и до сихъ поръ спорятъ между собою,—въ чемъ состоитъ сущность добра и чѣмъ оно отличается отъ зла, пользы, удовольствія,—а безконечность этого спора вынуждаетъ нѣкоторыхъ ставить даже странный вопросъ: да существуютъ

ли вообще въ мірѣ добро и зло? Человѣку присуща идея красоты; даже нищая крестьянка, дѣлающая различныя украшенія изъ оберточной бумаги для своей жалкой лачуги, не лишена ея; но мыслители и до сихъ поръ не согласились между собою относительно того, въ чемъ слѣдуетъ полагать сущность прекраснаго; они лишь закидали насъ своими многочисленными и противорѣчивыми гипотезами по рѣшенію этого вопроса. Присуща человѣку идея истины; ея требованія къ человѣческому духу такъ сильны и настойчивы, что дитя не жалѣетъ своей любимой игрушки, разрываетъ и портитъ ее, чтобы только узнать, какая причина въ ней дѣйствуетъ; ученые приносятъ ей въ жертву свои силы, здоровье, жизнь, благо близкихъ ихъ сердцу; правительства и общества не жалѣютъ матеріальныхъ средствъ на открытіе и улучшеніе ученыхъ и учебныхъ заведеній; а поставленный любознательнымъ Пилатомъ вопросъ: „что есть истина?“ и до сихъ поръ остается неразрѣшеннымъ для человѣческаго разсудка; „вещь сама въ себѣ“ (Ding an sich) объявлена непостижимою навсегда; обширныя научныя изслѣдованія, философскія системы гордыхъ и самоувѣренныхъ мыслителей готовы уступить свое мѣсто безграничному скептицизму и отчаянію. Такимъ образомъ и раціональное знаніе само по себѣ, безъ руководительства Божественнаго Откровенія, безсильно переступить предѣлъ конечнаго бытія и не въ состояніи разрѣшить многіе вопросы внѣ области чувственныхъ явленій. Изъ до-христіанскихъ мыслителей Платонъ имѣлъ высокое понятіе о Богѣ, какъ существѣ духовномъ, безпредѣльномъ, вѣчномъ, абсолютномъ и всесовершенномъ; но рядомъ съ этимъ безпредѣльнымъ и всесовершеннымъ существомъ онъ допустилъ отъ вѣчности бытіе другого абсолютнаго начала—матеріи. Такимъ образомъ безграничное (Богъ) у него ограничивается—матеріею! Но какимъ образомъ этотъ величайшій мыслитель древней Греціи могъ впасть въ столь непонятное противорѣчіе и дуализмъ? Единственно возможный отвѣтъ на этотъ вопросъ таковъ: ему предносилась идея абсолютнаго Существа, прирожденная духовной природѣ человѣка, но безъ Божественнаго Откровенія, при помощи только своего

ограниченнаго разума, онъ не могъ дать ей надлежащаго выраженія внѣ предѣловъ конечнаго бытія. Такъ произошли и всѣ извѣстныя языческія религіи. Богъ всегда оставался непостижимымъ въ Своемъ существѣ для ограниченнаго человѣческаго разума.

Изъ иного *источника* вытекаетъ истинное религіозное знаніе. Божественное Откровеніе есть дѣло Разума всесовершеннаго, Божественнаго; а потому оно сообщаетъ человѣку и истины изъ области иного міра, чѣмъ тотъ, который служитъ предметомъ изслѣдованія для разума конечнаго, человѣческаго. Эти истины не должны находиться въ противорѣчіи съ логическими требованіями здраваго разума человѣческаго; но въ то же время онѣ должны стоять и несравненно выше его: онѣ должны заключать въ себѣ много таинственнаго, даже непостижимаго для человѣческаго разума. Такимъ дѣйствительно и является истинное религіозное знаніе, получаемое изъ ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго Божественнаго Откровенія. Здѣсь по-истинѣ раскрывается предъ человѣкомъ новый міръ, лежащій за предѣлами конечнаго бытія, а о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ и абсолютномъ, сообщается такое чистое ученіе, до какого не могли возвыситься философы ни древняго, ни новаго времени, руководившіеся только умозаключеніями и спекулятивными выводами своего разсудка. Даже въ ветхозавѣтномъ откровеніи, данномъ чувственному и плотяному народу, ясна мысль о безусловномъ единствѣ всесовершеннаго и безпредѣльнаго Существа. Матерія, по этому ученію, не существуетъ отъ вѣчности рядомъ съ Богомъ; она не ограничиваетъ собою и своимъ бытіемъ безпредѣльности бытія Божія, ибо Богъ творитъ ее изъ ничего—единымъ словомъ Своимъ. И форма здѣсь указана вполнѣ соотвѣтствующая ученію о безконечномъ и безпредѣльномъ бытіи.

Но если истинное религіозное знаніе отличается отъ обыкновеннаго человѣческаго знанія по своему источнику, то оно не согласно съ нимъ и по своему *характеру*. Разсудочное человѣческое знаніе условно и относительно; его истинность зависитъ отъ свойства опыта, его изученія, количества фактовъ, подлежавшихъ нашему наблюденію и т. п. Раціональное знаніе въ своихъ выводахъ, по своему достоинству, вполнѣ

зависитъ отъ данныхъ намъ посылокъ и ихъ истинности. Истинно-религіозное, боготкровенное знаніе всегда категорично и безотносительно. Оно есть дѣло всесовершеннаго разума божественнаго и потому не допускаетъ никакихъ сдѣлокъ, никакихъ уступокъ. „Кто не за насъ, тотъ противъ насъ".

Наконецъ, обыкновенное разсудочное знаніе имѣетъ своею *цѣлію* постиженіе истины, къ какой бы области жизни она ни относилась. Религіозное знаніе, въ своемъ примѣненіи къ конечному бытію, всегда преслѣдуетъ только нравственно-практическія *цѣли*. Божественное Откровеніе сообщаетъ человѣку лишь такія истины, которыя необходимы для его нравственнаго усовершенствованія; вслѣдствіе этого истинно-религіозный человѣкъ непремѣнно будетъ и высоко-нравственнымъ. Такой тѣсной связи съ нравственностію не имѣетъ и не можетъ имѣть обыкновенное разсудочное знаніе. И опытъ свидѣтельствуетъ, что даже серьезные ученые не всегда бываютъ безупречными въ нравственномъ отношеніи. И такъ, ясно, что сущность религіи нельзя вмѣстѣ съ Гегелемъ полагать лишь въ знаніи, представленіи, разсудочной рефлексіи, спекулятивномъ мышленіи или въ самосознаніи, достигшемъ извѣстной ступени своего развитія.

Впрочемъ, нужно отдать Гегелю справедливость: съ точки зрѣнія своего общаго философскаго міровоззрѣнія онъ, какъ мы и имѣли уже случай отмѣтить, былъ только послѣдователенъ въ своемъ сужденіи о сущности религіи. И если бы его философское міровоззрѣніе не было ложнымъ или, по крайней мѣрѣ, одностороннимъ, то трудно было бы возразить что-либо и противъ его разсужденія о религіи и ея сущности. Но Гегель, какъ извѣстно, былъ пантеистъ, не признававшій бытія личнаго живого Бога; а для пантеиста, какъ мы видѣли, вообще невозможно даже признаніе религіи въ смыслѣ взаимоотношенія или союза между Богомъ и человѣкомъ. Каждый пантеистъ, говоря о религіи, разумѣетъ подъ нею собственно поклоненіе человѣка самому себѣ. Такой смыслъ имѣетъ религія и у Гегеля. Въ ней абсолютная идея, какъ пантеистическое начало міровой жизни, сознаетъ самое себя и провозглашаетъ себя Богомъ. Но такъ какъ абсолютная идея

достигаетъ своего самосознанія только въ человѣкѣ, то ученики Гегеля были лишь послѣдовательными, когда, продолжая идти путемъ своего учителя, оставили его пантеистическую абстракцію и начали открыто проповѣдывать атеизмъ (Штраусъ и Фейербахъ). Но если Гегель не могъ признавать и не признавалъ даже религіи въ ея собственномъ смыслѣ, то, конечно, странно было бы и искать у него точнаго и основательнаго разрѣшенія вопроса о сущности религіи вообще.

Прекрасное замѣчаніе по этому поводу мы встрѣчаемъ у В. Д. *Кудрявцева* [1]). „Истинная религія, по ученію Гегеля, говоритъ онъ, есть не отношеніе человѣка къ Богу, но въ сущности не что иное, какъ обоготвореніе своего *я*. При пантеистическомъ міросозерцаніи дѣйствующими сторонами въ религіи являются не Богъ и человѣкъ, но одно Божество или, точнѣе, абсолютное, которое, въ человѣкѣ доходитъ до самосознанія. Въ религіозномъ сознаніи человѣка выражается сознаніе Божества о самомъ себѣ, какъ абсолютномъ; религіозный человѣкъ есть моментъ Божества, сознавшій свою божественность. Но такое сознаніе есть совершенная противоположность истинно—религіозному сознанію, есть полное отрицаніе религіи, которое должно быть названо не благочестіемъ, какъ у Гегеля, но совершеннымъ нечестіемъ. Конечно, этотъ выводъ о религіи, какъ о сознаніи себя абсолютнымъ, у самаго Гегеля какъ бы туманнымъ покровомъ прикрытъ тѣмъ, что у него постоянно при этомъ идетъ еще рѣчь объ абсолютномъ Духѣ въ его отличіи отъ субъективнаго, человѣческаго. Но когда этотъ абсолютный духъ находитъ свою дѣйствительность и осуществленіе только въ человѣкѣ, до сознанія своего доходитъ только въ человѣческомъ самосознаніи, то не видно, какимъ образомъ можно избѣжать того вывода, что человѣкъ въ религіи самъ себя познаетъ какъ абсолютнаго духа; здѣсь онъ сознаетъ себя не въ отношеніи только къ нему, какъ къ существу отдѣльному, но сознаетъ себя самаго, какъ бытіе съ нимъ вполнѣ тожественное. Пантеизмъ абсолютнаго процесса превращается такимъ образомъ въ атеизмъ

[1]) Соч. т. II, вып. 1, стр. 258.

обоготворенія человѣка... Если абсолютное приходитъ къ своему осуществленію только въ человѣкѣ, и внѣ его не имѣетъ ни сознанія, ни личности, то человѣкъ, одинъ и единственно, и есть самое это абсолютное. Если же Гегель говоритъ еще о какой-то высшей, чистой идеѣ абсолютнаго, возвышающейся надъ міромъ и человѣкомъ, то это не болѣе, какъ пустая философская абстракція; разумъ человѣка не можетъ выйти изъ своего собственнаго существа, чтобы познать такое, выше его лежащее, абсолютное; для него абсолютное существуетъ только въ немъ и слѣдовательно чрезъ него".

Само собою понятно, что несостоятельность ученія Гегеля о религіи и ея сущности обнаружилась съ полною ясностію лишь тогда, когда ученики Гегеля (Фейербахъ, Штраусъ и имъ подобные) объявили ея послѣдніе выводы и когда уже нельзя было сомнѣваться въ томъ, что выводы эти сдѣланы логически вѣрно. Но въ то время, когда философское міровоззрѣніе Гегеля было признаваемо единственно истиннымъ и когда оно самымъ деспотическимъ образомъ господствовало надъ умами мыслящихъ людей, достоинство ученія Гегеля о сущности религіи, казалось, не допускало никакой критики, а тѣмъ болѣе—сомнѣнія въ его истинности. Вѣдь было время, когда Гегель съ полнымъ убѣжденіемъ объявилъ, что для него болѣе не существуетъ никакихъ тайнъ, никакихъ загадокъ, ничего непонятнаго. Діалектическій методъ разоблачалъ въ его глазахъ все сокровенное и непостижимое. Даже христіанскіе догматы для Гегеля переставали быть тайнами, стоило только ему приложить къ нимъ свое основное положеніе: „Чтобы быть для себя (тезисъ), идея противопоставляетъ себя себѣ въ другомъ (антитезисъ) и въ этомъ другомъ остается при себѣ" (синтезисъ). Богъ Отецъ, какъ мы видѣли, у Гегеля—тезисъ (идея сама въ себѣ), Богъ Сынъ—антитезисъ (инобытіе абсолютной идеи), Богъ Духъ Святый—синтезисъ; Адамъ—тезисъ, Іисусъ Христосъ—антитезисъ, Духъ Святый, спасающій человѣка въ Христовой церкви,—синтезисъ; язычество—тезисъ, іудейство—антитезисъ, христіанство—синтезисъ. Какъ все это просто и естественно! Не только сущность религіи вообще, но и сущность христіанства у Гегеля оказывались явленіями са-

мыми простыми и понятными! Неудивительно послѣ этого, что Гегель объявлялъ крайнимъ легкомысліемъ ученіе современныхъ ему богослововъ о томъ, что христіанскіе догматы могутъ быть воспринимаемы только вѣрою, сердцемъ, и недоступны для ограниченнаго человѣческаго разума. Одного только не замѣтилъ у себя Гегель,—это именно того, что онъ не разрѣшалъ религіозной загадки, а, какъ справедливо замѣтилъ *Тренделенбургъ* [1]), только „сочинялъ теософскую поэму", игралъ отвлеченными логическими понятіями, признавая ихъ за объективную дѣйствительность внѣшняго бытія.

Что Гегелевская философія долгое время господствовала надъ умами мыслящихъ людей при жизни самого Гегеля, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, такъ какъ она отличается такою туманностію и двусмысленностію, что ея положенія могли усвоять люди самыхъ противоположныхъ направленій и убѣжденій. Такъ, самый вопросъ о Богѣ въ Гегелевой философіи остался въ нѣкоторой темнотѣ и неясности, такъ что, собственно говоря, благодаря этой темнотѣ, трудно даже окончательно рѣшить, что̀ понималъ Гегель подъ словомъ „Богъ",—темное ли, неподвижное начало, свое безцвѣтное, безсодержательное, чистое понятіе, или живой, личный духъ. Есть много основаній утверждать и послѣднее. „Абсолютное, говоритъ Гегель [2]), есть духъ; это есть высшее опредѣленіе (дефиниція) абсолютнаго". Но съ понятіемъ духа неразрывно соединяется понятіе сознанія и самосознанія или личности, и если къ Божеству приложимо понятіе духа, то, конечно, приложимы и эти понятія самосознанія и личности. Гегель же, какъ мы видѣли, и употребляетъ эти выраженія, говоря о своемъ абсолютномъ или Богѣ. Самую сущность религіи онъ полагаетъ въ *самосознаніи* абсолютнаго. Еще болѣе убѣждаетъ насъ въ вѣрности высказаннаго предположенія то обстоятельство, что главнѣйшій упрекъ, дѣлаемый Гегелемъ системамъ элеатской, Спинозовой и пантеистическимъ системамъ востока, состоитъ именно въ томъ, что онѣ останавливаются, при опредѣленіи Божества, на понятіи субстанціи и не возвышаются до понятій суб-

[1]) Log. Untersuchungen, B. II., 3-te Aufl. 1870. стр. 493.

[2]) Encyclopädie d. Philos. Wissenschaft. § 384. стр. 361.

станціи и духа [1]). Не слѣдуетъ упускать изъ виду того, что здѣсь рѣчь идетъ объ опредѣленіи субстанціи какъ субъекта и какъ духа, а не просто о логической субъективности, какъ понимаютъ это мѣсто нѣкоторые мыслители.

Впрочемъ, впослѣдствіи ученики Гегеля, представители такъ называемой „лѣвой школы" гегельянской, сами раскрыли истинный смыслъ философіи своего учителя, какъ міровоззрѣнія безусловно пантеистическаго, показавъ, что абсолютное начало у Гегеля достигаетъ самосознанія *только* въ человѣкѣ, а внѣ его оно само по себѣ есть начало слѣпое, безотчетное и безличное. Поэтому странно *въ наше время* встрѣтить писателей, защищающихъ ученіе Гегеля не только какъ единственно истинную философскую систему, но въ частности и какъ гипотезу, вполнѣ удовлетворительно разрѣшающую вопросъ о сущности религіи—даже христіанской. Между тѣмъ такіе писатели есть и во главѣ ихъ стоитъ извѣстный профессоръ берлинскаго университета О. Пфлейдереръ. Онъ утверждаетъ [2]), что въ христіанскомъ ученіи о Пресв. Троицѣ Гегель нашелъ *полное оправданіе* основной мысли своей спекулятивной идеи о Богѣ. Изложивъ разсужденіе Гегеля о Пресв. Троицѣ, Пфлейдереръ дѣлаетъ затѣмъ слѣдующее замѣчаніе: „Это спекулятивное изъясненіе церковнаго ученія о Троичномъ Богѣ во всякомъ случаѣ принадлежитъ къ остроумнѣйшимъ объясненіямъ, какія только были высказаны когда либо объ этой часто подвергаемой обсужденію темѣ, и захватываетъ самую сущность ученія такъ хорошо, какъ только вообще при помощи спекулятивныхъ формулъ можетъ быть раскрытъ догматъ, въ которомъ сплелись въ истинно чудесный клубъ религіозные, историческіе и философскіе мотивы. Въ самомъ дѣлѣ, что такое церковное ученіе о Троичномъ Богѣ, разсматриваемое въ своемъ основаніи и сущности, какъ не соединеніе еврейскаго богосознанія съ эллинскимъ, трансценденціи единаго вышемірнаго Бога съ имманенціею разнообразнаго божественнаго проявленія въ мірѣ и человѣческой жизни? А гегелевская идея о Богѣ—не есть ли она также вполнѣ анало-

[1]) Тамъ же § 313; стр. 528—529.

[2]) Religionsphilosophie. B. 1. 1883, стр. 430.

гичное соединеніе Спинозово-Шелинговой субстанціи съ абсолютною субъективностію Фихте?—оживленіе крупнаго неизмѣннаго единства, которое остается по ту сторону противоположенія какъ его скрытное основаніе, чрезъ процессъ вступленія въ конечность и опосредствованія себя ею, чтобы воспринять въ себя самое свою противоположность какъ „единство въ различіи“? И не соотвѣтствуетъ ли вполнѣ это воззрѣніе апостольскому слову,—что всѣ вещи суть отъ Бога, чрезъ Него и къ Нему,—слову, въ которомъ церковь издавна познала основную мысль своего ученія о Пресв. Троицѣ“?

Но правда ли этому? Дѣйствительно ли христіанскимъ ученіемъ о Пресв. Троицѣ вполнѣ оправдывается основное міровоззрѣніе Гегеля? Или—другими словами: вѣрно ли Гегель, при помощи своей философіи, истолковалъ христіанское ученіе о Тріединомъ Богѣ, когда онъ Бога Отца назвалъ тезисомъ (абсолютною идеею самою въ себѣ), Бога Сына—антитезисомъ или инобытіемъ абсолютной идеи, а Бога Духа Святого—синтезисомъ, соединяющимъ абсолютную идею саму въ себѣ съ ея инобытіемъ?

Этотъ вопросъ заслуживаетъ серьезнаго разсмотрѣнія какъ потому, что сущность религіи вообще, по ученію Гегеля, яснѣйшимъ образомъ выразилась въ христіанствѣ, какъ религіи абсолютной, такъ и потому, что, какъ показываетъ Пфлейдереръ, еще и въ наше время встрѣчаются серьезные защитники гегельянскаго пониманія важнѣйшаго догмата христіанской религіи.

Нашъ отвѣтъ на поставленный вопросъ можетъ быть выраженъ кратко слѣдующимъ образомъ: 1) основное положеніе Гегеля о діалектическомъ процессѣ развитія абсолютной идеи ложно само въ себѣ; 2), такъ какъ это положеніе ложно само въ себѣ, то оно и не могло найти для себя *никакого* оправданія въ христіанствѣ; наконецъ 3), такъ какъ свое явно ложное положеніе Гегель всетаки пытался приложить къ объясненію христіанскаго ученія о Тріединомъ Богѣ, то онъ не только не объяснилъ его „остроумнѣйшимъ образомъ“, но лишь исказилъ его до неузнаваемости.

Теперь намъ остается показать, что отвѣтъ нашъ не голословенъ. Для этого мы ставимъ прежде всего вопросъ: На чемъ основываются всѣ разсужденія Гегеля о такомъ, а не иномъ процессѣ развитія абсолютной идеи? Откуда Гегель узналъ о необходимости *такого* именно (діалектическаго) процесса въ развитіи абсолютнаго духа, какой онъ представилъ въ своей „Энциклопедіи“ и „Философіи Религіи“? Гегель ссылается на *аналогію* съ человѣческимъ духомъ. Но *аналогія* не пользуется особенно научнымъ значеніемъ и въ обыденномъ познаніи; въ метафизическихъ же изслѣдованіяхъ она, по нашему мнѣнію, менѣе всего приложима. Притомъ же, по аналогіи, мы можемъ заключать только отъ сходства двухъ вещей въ нѣсколькихъ признакахъ между собою къ сходству ихъ между собою и еще въ какомъ либо признакѣ. Но что Гегель нашелъ сходнаго между духомъ человѣческимъ и духомъ абсолютнымъ или Божествомъ, чтобы онъ могъ утверждать, что *подобнымъ образомъ* (auf eine ähnliche Weise) долженъ совершаться процессъ развитія и въ Богѣ, какъ онъ совершается въ человѣческомъ духѣ? Тамъ абсолютность, безусловность, здѣсь полная условность и относительность; тамъ безпредѣльность, здѣсь ограниченность; тамъ чистая духовность, здѣсь духовность въ тѣсной связи съ матеріальностію; тамъ вѣчность и неизмѣняемость, здѣсь конечность и измѣняемость; тамъ— Богъ, здѣсь—человѣкъ! Заключеніе по такой аналогіи логика признаетъ *невѣроятнымъ*; а мыслимо ли намѣреннее допущеніе *невѣроятнаго* въ философскомъ знаніи? Въ самомъ дѣлѣ, неужели можно заключать отъ такой противоположности не путемъ противоположенія (что́ еще нѣсколько было бы терпимо, какъ и терпится въ математическомъ знаніи), а путемъ положительнымъ? Намъ кажется, что Гегель поступилъ бы научнѣе, если бы сталъ приписывать Богу процессъ мышленія (если такъ можно выразиться) совершенно противоположный процессу человѣческаго мышленія, т. е., если человѣкъ познаетъ себя, противопоставляя себя себѣ же самому, то Богъ долженъ знать себя *непосредственно*. Подобный способъ уясненія жизни Божества былъ бы болѣе сообразенъ и съ самымъ понятіемъ о Божествѣ. Человѣкъ познаетъ себя, напередъ противопостав-

ляя себя, потому что его знаніе условно и относительно. Познаніе чего-либо непремѣнно предполагаетъ въ человѣкѣ сложный и длинный логическій процессъ. Чтобы познать, напр., даже какой либо внѣшній предметъ, человѣкъ долженъ прежде всего получить ощущеніе, затѣмъ изъ нѣсколькихъ такихъ ощущеній онъ долженъ выработать представленіе, затѣмъ изъ представленій—понятіе, ввести его въ связь съ другими понятіями въ различныхъ формахъ сужденій и умозаключеній. То же самое, если не болѣе, нужно сказать и о познаніи самаго себя. Человѣкъ противопоставляетъ себя себѣ же самому потому, что иначе онъ не могъ бы получить о себѣ представленія, безъ котораго для человѣка невозможно и познаніе. Въ Божествѣ, въ которомъ вообще немыслимо никакое развитіе, нельзя допустить такого сложнаго процесса мышленія, не лишая Его свойства абсолютности и неизмѣняемости, а слѣдовательно нельзя допустить и того, чтобы Оно противопоставляло Себя Себѣ же Самому для Своего познанія. Богъ, какъ абсолютный духъ, долженъ видѣть и знать *все* непосредственно. Ясно, что Гегель не имѣетъ права въ своихъ метафизическихъ изслѣдованіяхъ заключать о процессѣ развитія абсолютнаго духа *по аналогіи* съ такимъ же процессомъ въ духѣ человѣческомъ.

Чтобы представить возможность начала процесса развитія въ абсолютномъ духѣ, Гегель утверждаетъ, что абсолютное немыслимо въ индифферентномъ состояніи. Но почему абсолютное не можетъ быть мыслимо въ первоначальномъ индифферентномъ состояніи? Условное, говоритъ Гегель, можетъ имѣть бытіе (Das Sein) безъ бываніе (Das Werden), а потому оно и можетъ быть мыслимо безъ дѣятельности. Оно (до своего существованія) состоитъ въ потенціальности, но еще не въ актуальности; абсолютное же не можетъ быть мыслимо въ такомъ индифферентномъ состояніи, потому что оно есть полнота жизни и т. д. Проще это слѣдуетъ сказать такъ: условное можетъ быть въ индифферентномъ состояніи, потому что оно получаетъ свое существованіе отъ другого, абсолютное же не можетъ быть индифферентнымъ бытіемъ, потому что оно даетъ существованіе другимъ, условнымъ явленіямъ. Но въ этомъ случаѣ у Гегеля получается странное противорѣчіе: онъ объ-

являетъ свою абсолютную идею независимою ни отъ чего другого (въ смыслѣ ученія Спинозы объ абсолютной субстанціи) и въ то же время чрезъ ея дѣятельность поставляетъ ее въ зависимость отъ того, чему она даетъ существованіе (Das Dasein) ибо она дѣятельна, въ противоположность бытію условному, *только потому*, что она—полнота жизни, что отъ нея получаютъ свое существованіе всѣ условныя явленія. Итакъ, самое основное положеніе у Гегеля заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, и Гегелю оставалось бы одно изъ двухъ: или признать свою абсолютную идею не абсолютною, или лишить ее дѣятельнаго состоянія, если бы онъ не захотѣлъ отказаться отъ той аргументаціи своей мысли, что абсолютная идея дѣятельна только потому, что даетъ существованіе другимъ явленіямъ.

Кромѣ того, Гегель утверждаетъ, что его абсолютная идея, какъ субстанція, не нуждается ни въ какомъ дальнѣйшемъ предположеніи какъ для своего бытія (Das Sein), такъ и для своего существованія (Das Dasein), а нѣсколько дальше онъ уже противорѣчитъ себѣ, говоря, что абсолютная идея для своего сознанія, т. е., для своей сознательной жизни, нуждается въ своемъ инобытіи или противообразѣ, который хотя и выходитъ изъ абсолютной идеи и тожественъ съ нею, но въ то же время, какъ утверждаетъ и самъ Гегель, онъ не одно и то же, что сама абсолютная идея. Такимъ образомъ, абсолютная идея у Гегеля не можетъ быть названа независимою. Конечно, зависимость ея здѣсь является очевидною только въ актѣ ея существованія, а не въ бытіи; однако-же легко можно видѣть, что и самое бытіе абсолютной идеи также не независимо. По Гегелю выходитъ, что существованіе абсолютной идеи и ея бытіе тожественны и вполнѣ совпадаютъ одно съ другимъ. Отсюда очевидно, что если не независимо существованіе, то не независимо также и бытіе абсолютной идеи.

Далѣе. Для того, чтобы познать себя, говоритъ Гегель, абсолютная идея должна противопоставить себя себѣ же самой. Это противопоставленное инобытіе есть точнѣйшій и совершеннѣйшій отобразъ самой абсолютной идеи; онъ реаленъ, потому что совершенно тожественъ съ своимъ реальнымъ первообразомъ. Это положеніе опять таки должно быть признано

научно неосновательнымъ, потому что заключаетъ въ себѣ явныя противорѣчія. Отобразъ абсолютной идеи ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть тожественнымъ съ самою абсолютною идеею; онъ не можетъ быть таковымъ уже по одному тому, что онъ есть отобразъ, противоположеніе, *инобытіе*. Будучи отобразомъ, онъ не можетъ заключать въ себѣ того признака абсолютной идеи, по которому эта послѣдняя не есть ничей отобразъ. Наоборотъ, если согласимся, что инобытіе (антитезисъ) абсолютной идеи дѣйствительно тожественно съ самою абсолютною идеею, то мы тогда непремѣнно должны допустить и то, что абсолютная идея въ свою очередь есть отобразъ чего-то другого, потому что ея инобытіе, тожественное съ нею, есть само въ себѣ отобразъ, и слѣдовательно, мы должны были бы признать еще одно абсолютное начало, котораго отобразомъ была бы сама абсолютная идея и т. д. до безконечности. Отсюда съ полнымъ правомъ мы можемъ высказывать свое сомнѣніе и относительно того, что антитезисъ абсолютной идеи имѣетъ реальное бытіе. Ибо на чемъ Гегель основываетъ свое предположеніе о реальномъ бытіи антитезиса абсолютной идеи? На его тожествѣ съ самою абсолютною идею; но такого тожества не существуетъ; слѣдовательно, нельзя утверждать, что реально существуетъ и отобразъ абсолютной идеи.

Отрицая тожество абсолютной идеи съ ея антитезисомъ или инобытіемъ, мы вмѣстѣ съ этимъ отрицаемъ также и возможность достиженія той цѣли, для которой абсолютная идея, по Гегелю, противополагаетъ себя въ своемъ антитезисѣ. Цѣль эта есть будтобы познаніе абсолютною идеею самое себя. Но такого познанія абсолютная идея здѣсь достигнуть не можетъ, или же оно будетъ не полно и ложно, а такое познаніе немыслимо для абсолютнаго духа. Во-первыхъ, оно будетъ *не полно*, потому что въ объектѣ такого познанія не заключается все содержаніе абсолютной идеи, необходимое для ея самопознанія. Въ немъ нѣтъ самаго главнаго предиката абсолютной идеи, потому что то, что абсолютная идея имѣетъ безотносительное бытіе, что она ни отъ кого не зависитъ, не есть ничей отобразъ,—это не можетъ заключаться въ объектѣ познанія—отобразѣ. Итакъ, абсолютная идея въ этомъ противопо-

ложеніи себя не познаетъ даже своего главнаго свойства—независимости. Во-вторыхъ, познаніе это будетъ *ложно*, потому что въ своемъ объектѣ самопознанія абсолютная идея нашла бы и приписала бы себѣ такое свойство, которое ей не только не принадлежитъ, но даже находится съ нею въ прямомъ противорѣчіи, именно свойство—быть отобразомъ. Въ свою очередь и антитезисъ абсолютной идеи, познавая себя въ своемъ тезисѣ, т. е., въ самой абсолютной идеѣ, какъ того хотѣлъ Гегель, также получилъ бы о себѣ ложное и неполное познаніе: онъ приписалъ бы себѣ свойство—не быть ничьимъ отобразомъ, и никогда не позналъ бы того, что онъ самъ есть только отобразъ абсолютной идеи, такъ какъ въ абсолютной идеѣ самой въ себѣ (въ тезисѣ) послѣдняго свойства нѣтъ и быть не можетъ, какъ въ началѣ абсолютномъ и ни отъ кого независимомъ.

Но если еще нѣсколько терпимо появленіе въ процессѣ развитія абсолютной идеи ея отобраза, хотя бы то только съ точки зрѣнія развитія человѣческаго духа, то появленіе въ немъ третьяго фактора (синтезиса) представляется совершенно излишнимъ и во все не необходимымъ. Въ самомъ дѣлѣ для чего является въ этомъ процессѣ третій факторъ? Для того, говоритъ Гегель, чтобы соединить въ себѣ тожество существа двухъ другихъ факторовъ и чтобы такимъ образомъ привести къ воззрѣнію существо какъ самой абсолютной идеи, такъ и ея отобраза—антитезиса. Безъ синтезиса, продолжаетъ Гегель, и сама абсолютная идея не могла бы познать самое себя въ своемъ даже отобразѣ или инобытіи. Эта мысль заключаетъ въ себѣ крайнюю натянутость и нелогичность. Она могла бы еще принадлежать философу безсознательнаго, Гартману, признающему дѣйствія безсознательнаго хотѣнія даже и въ абсолютномъ; но у Гегеля встрѣтить такую мысль—странно. Абсолютное существо, которое было въ состояніи противоположить объектъ равный противополагающему, т. е., самому же существу абсолютной идеи, духу, въ то же время не въ силахъ будто бы увидѣть въ немъ своего тожества и познать его! И почему не можетъ познать? „Потому что, говоритъ Гегель, безъ синтезиса было бы достигнуто только пониманіе

чрезъ себя самое положеннаго момента и возвращеніе на собственное бытіе". А дѣло въ чемъ? Дѣло, по Гегелю, именно и состоитъ въ томъ, чтобы абсолютная идея „возвратилась въ самое себя" изъ своего противоположенія и такимъ образомъ познала себя. Но если бы абсолютная идея не возвратилась въ самое себя, а осталась гдѣ либо внѣ себя, хотя бы то и въ третьемъ факторѣ своего развитія, выводитъ Гегель, то она, очевидно, никогда и не познала бы себя. Такимъ образомъ, Гегель взялъ на себя лишній трудъ: познаніе абсолютною идеею самой себя совершилось бы, и съ точки зрѣнія человѣческаго самопознанія, такъ же полно безъ третьяго фактора, какъ оно, по Гегелю, произошло будто бы и при немъ. Что же касается до тожества этого фактора съ самою абсолютною идеею и ея инобытіемъ, то оно возможно еще менѣе, чѣмъ тожество антитезиса съ тезисомъ абсолютной идеи, ибо тожество синтезиса съ двумя другими факторами заключало бы въ себѣ непримиримыя противорѣчія: будучи тожественнымъ съ самою абсолютною субстанціею, ея синтезисъ включалъ бы въ себя признакъ независимости и невозможности—быть отобразомъ; а будучи тожественнымъ съ отобразомъ абсолютной идеи, онъ заключалъ бы въ себѣ признакъ зависимости и отобраза. Такимъ образомъ третій факторъ въ развитіи абсолютнаго духа у Гегеля являлся бы и безотносительнымъ и относительнымъ, и первообразомъ и отобразомъ, и „да" и „нѣтъ".

Будучи несостоятельнымъ само въ себѣ, основное положеніе гегелевскаго философскаго міровоззрѣнія оказывается непримѣнимымъ и къ разъясненію христіанскаго ученія о Пресвятой Троицѣ. Гегель не только не сближается съ христіанскимъ ученіемъ, а напротивъ расходится съ нимъ до непримиримаго противорѣчія. Христіанство никогда не учило о Богѣ такъ, какъ учитъ Гегель. Въ самомъ дѣлѣ, что̀ такое у Гегеля Богъ? Собственно говоря, у него нѣтъ Бога единаго по существу, но троичнаго въ Лицахъ. У него есть три бога, совершенно равносильныхъ, равноправныхъ, стоящихъ другъ противъ друга и созерцающихъ одинъ другого. Антитезисъ абсолютной идеи у Гегеля есть такой же точно самостоятельный и полноправный, особо отъ двухъ другихъ стоящій богъ,

какъ и сама абсолютная идея; синтезисъ абсолютной идеи если не выше обоихъ первыхъ, какъ обнимающій ихъ въ себѣ, то совершенно такой же. Фраза Гегеля, повторенная и его послѣдователемъ—*Каулихомъ*,—что „абсолютная идея сама въ себѣ, ея тезисъ и антитезисъ суть одно въ одномъ существѣ“ остается только фразой. Ни откуда не видно, чтобы эти три фактора находились въ одномъ существѣ; вездѣ, собственно, идетъ рѣчь только объ *одинаковости* существа и нигдѣ—объ *одномъ* существѣ. Но если бы мы въ угоду Гегелю, а не логикѣ, и не понимали такъ отдѣльно стоящими другъ отъ друга его факторовъ развитія абсолютной идеи, а признали ихъ пребывающими въ единствѣ существа, то неужели можно согласиться съ Гегелемъ въ томъ, чтобы эти факторы были божескими лицами? Антитезисъ абсолютной идеи въ этомъ случаѣ у него есть не болѣе, какъ простое представленіе Божества, а синтезисъ—Его мыслящая сила. Такимъ образомъ, у Гегеля собственно или три отдѣльныхъ бога, или же только одинъ Богъ, но никакъ—не тріединый христіанскій Богъ.

Гегель не провелъ послѣдовательно и до конца своей системы. Подлаживаясь подъ христіанское ученіе о Пресвятой Троицѣ, онъ остановился только на трехъ моментахъ въ развитіи абсолютной идеи. Но что вышло бы, если бы Гегель былъ вѣренъ самому себѣ и послѣдователенъ? Всякое конкретное бытіе, говоритъ Гегель, непремѣнно обусловливается тремя факторами: тезисомъ, антитезисомъ и синтезисомъ. Изъ этого правила нельзя исключить и безжизненнаго камня; ему же подчиняется и развитіе абсолютнаго духа. Но указанные три фактора въ свою очередь развиваются—каждый порознь—по тѣмъ же самымъ тремъ моментамъ, Такимъ образомъ всякій актъ бытія долженъ заключать въ себѣ цѣлыхъ девять потенцій или дѣятельностей, какъ и утверждаетъ одинъ изъ послѣдователей Гегеля—*Эбергардъ* [1]). Но эти девять потенцій въ свою очередь должны развиваться по тѣмъ же самымъ тремъ факторамъ,—и въ этомъ случаѣ актъ бытія будетъ обусловливаться уже не девятью потенціями, а двадцатью семью;

[1]) Срв. его Monotheistische Philosophie. Grundgedanke einer positiven Philosophie. München. 1861, стр. 62.

затѣмъ, каждая изъ этихъ двадцати семи потенцій въ свою очередь должна развиваться по тѣмъ же самымъ тремъ факторамъ и такимъ образомъ тотъ же самый актъ бытія будетъ уже обусловливаться не 27-ю потенціями, а 81-ю и т. д. до безконечности,—такъ что, слѣдовательно, если мы обозначимъ первый актъ бытія чрезъ x, то у насъ получится слѣдующая геометрическая прогрессія: x. 3x. 9x. 27x. 81x. 243x. 729..... ∞ т. е., получится прогрессія, у которой первый членъ x, а послѣдній—безконечность. По такой прогрессіи x никогда не можетъ быть отысканъ и навсегда останется неизвѣстнымъ. Какой же послѣ этого получается абсурдъ, если, идя путемъ Гегеля, мы перенесемъ этотъ выводъ въ область абсолютнаго! Во-первыхъ, само абсолютное навсегда останется x-омъ, неизвѣстнымъ; а во-вторыхъ, если первые три фактора признавать лицами, то по той же самой причинѣ и вторые девять факторовъ также должно признавать лицами, а потомъ и 27, и 81 и т. д. и т. д. до безконечности. Словомъ, получается система, превосходящая собою самыя фантастическія восточныя древне-гностическія системы!... Но, повторяемъ, Гегель не былъ послѣдователенъ, не пошелъ по своему пути до конца, остановившись только на томъ количествѣ потенцій, какое было потребно для его цѣли. Такое поведеніе въ области философскаго изслѣдованія должно быть названо однако-же не иначе, какъ *своеволіемъ:* оно не научно...

Главная и существенная ошибка Гегеля состоитъ въ томъ, что онъ вышелъ изъ несомнѣнно ложнаго предположенія. Развитіе конкретнаго бытія по трехъ указаннымъ моментамъ или факторамъ можетъ быть признано только съ оговорками. Тезисъ, антитезисъ и синтезисъ, дѣйствительно, присущи всякой вещи, но только—тезисъ какъ идея вещи, антитезисъ какъ форма идеи, ея внѣшнее выраженіе, и синтезисъ какъ соединеніе въ вещи ея формы съ идеею. Но отсюда еще далеко не слѣдуетъ того, чтобы каждый изъ этихъ факторовъ, какъ думаетъ Гегель, могъ существовать отдѣльно отъ другихъ, могъ быть „бытіемъ для себя". Бытіе тезиса отдѣльно отъ двухъ другихъ факторовъ можно, пожалуй, съ нѣкоторыми условіями допустить, какъ бытіе идеи вообще (только, конечно,

не въ смыслѣ ученія Платона), но бытіе формы безъ содержанія, бытіе синтезиса безъ тезиса и антитезиса, т. е., бытіе соединенія, ничего не соединяющаго,—допустить немыслимо въ реальномъ существованіи. Въ реальномъ существованіи сами по себѣ, отдѣльно другъ отъ друга, всѣ три фактора суть чистое *ничто*. Въ самомъ дѣлѣ, что такое тезисъ *по Гегелю?*—Элементъ, основа, субстанція бытія, бытіе само въ себѣ безъ всякаго дальнѣйшаго опредѣленія; слѣдовательно, онъ есть ничто, такъ какъ онъ есть только пустая абстракція и мыслится только вслѣдствіе отрицанія, именно, въ силу того, что мы отвлекли отъ него всѣ *реальныя* свойства,—онъ подобенъ точкѣ въ геометріи,—величинѣ, не имѣющей никакой величины и измѣренія и возможной только для мышленія. Но если принципъ Гегеля несостоятеленъ по отношенію къ измѣнчивому бытію, то тѣмъ болѣе не правъ Гегель, примѣняя его къ бытію духа абсолютнаго. Если мы признали ненаучнымъ то, что Гегель заключаетъ отъ процесса развитія духа человѣческаго къ такому же процессу духа абсолютнаго, то еще менѣе правъ Гегель предъ судомъ здравой логики, заключая къ бытію абсолютнаго отъ бытія „безжизненнаго камня". „Пространство и время, количественность и качественность, субстанцію и аттрибутъ, дѣйствіе и взаимодѣйствіе,—справедливо говоритъ *Тренделенбургъ* [1]), мы отнюдь не въ правѣ расширять за предѣлы этой конечной области. Мы не въ правѣ втѣснять безконечное въ эти категоріи, добытыя и изслѣдованныя только въ конечномъ, не въ правѣ опредѣлять по нимъ истинное его существо. Здѣсь должны мы сложить оружіе своего конечнаго познанія".

Сознавая всю несостоятельность попытки Гегеля—уяснить христіанское ученіе о Пресвятой Троицѣ на началахъ его общаго философскаго міровоззрѣнія и желая спасти честь и авторитетъ своего учителя, ученики и почитатели Гегеля съ особенною настойчивостію предупреждаютъ критиковъ его, что подъ его абсолютною идеею нельзя понимать только метафизическое и абстрактное начало, а абсолютный духъ, само-

[1]) Log. Untersuchungen, B. II. 3-te Aufl. 1870, стр. 465.

сознаніе, „конкретное тожество различающаго“ или „вѣчную *любовь*“; ибо *любовь*, говоритъ Пфлейдереръ [1]), есть различеніе двухъ лицъ, которыя однако же не различны другъ для друга; это „быть въ другомъ, оставаясь при себѣ самомъ“, это воззрѣніе, чувствованіе и знаніе единства въ различіи—это есть *любовь* и это же есть также христіанская идея о Богѣ. Тайна въ обыкновенномъ смыслѣ слова не есть это существо Бога, по крайней мѣрѣ въ христіанской религіи, гдѣ Богъ также открылъ себя какъ эту входящую въ человѣчество и возвышающую его къ себѣ любовь; тайна есть это единобытіе въ различіи только для чувственнаго образа пониманія и для разсудочной рефлексіи, которая повсюду утверждаетъ различіе какъ нѣчто неизмѣнное и такимъ образомъ доходитъ до неразрѣшимыхъ противорѣчій. Но все живое есть это противорѣчіе въ себѣ, есть постоянное происхожденіе и уничтоженіе противорѣчія; только мертвый разсудокъ тожественъ въ себѣ, но въ идеѣ уничтожается противорѣчіе и это уничтоженіе есть само духовное единство“.

Но особенно ревностно старался спасти честь Гегеля *Горнъ* [2]). Онъ излагаетъ попытку Гегеля—раскрыть на раціональныхъ началахъ христіанское ученіе о Пресв. Троицѣ—исходя изъ анализа всѣхъ трехъ понятій, указанныхъ Гегелемъ,—самосознанія, личности и любви.

Упомянувъ о томъ, что какъ ни разнообразно у людей понятіе духа, однако же всѣ согласны въ томъ, что духъ есть самосознающее существо, какъ училъ и Гегель, Горнъ разсуждаетъ далѣе такимъ образомъ. Если духъ есть самосознаніе, а самосознаніе есть саморазличеніе, то необходимо допустить въ духѣ саморазличеніе, и именно—различеніе мыслящаго и мыслимаго. Но такого различенія не можетъ быть тогда, когда и мыслящее и мыслимое соединены вмѣстѣ; поэтому необходимо, что бы одно изъ нихъ противопоставило себя другому. Духъ, какъ бы мы ни понимали его, какъ самосознаніе или самодѣятельность, во всякомъ случаѣ какъ саморазличающаяся

[1]) Religionsphilosophie, стр. 430.

[2]) Срв. его „Versuch einer speculativen Entwieckelung der immanenten Trinitätslehre. Kiel. 1862.

сила, всегда представляется намъ противопоставляющимъ себя самаго въ различіе и потомъ опять возвращающимся изъ этого различія въ себя самаго. Поэтому для него недостаточно только противопоставленія себя, а нужно еще и возвращеніе въ самаго себя. Слѣдовательно, для выполненія этого послѣдняго требованія необходимо допустить существованіе еще одной силы—мысли. Такимъ образомъ въ самосознаніи духа предполагаются три фактора: духъ, мыслящій себя, мышленіе или противоположеніе духа и мысль, какъ синтезирующая сила. Духъ, какъ различающее себя бытіе, конечно, есть *Я*; но въ противоположеніи онъ мыслитъ себя же самаго, слѣдовательно, и мыслимое также есть *Я*; мысль же есть то, въ чемъ мыслящее и мыслимое соединяются вмѣстѣ снова послѣ противоположенія; а такъ какъ это соединеніе возможно только въ духѣ, то, очевидно, и мысль есть *Я*,—и эти три *Я* въ то же время суть одно *Я*. Абсолютное также не можетъ быть ни „просто положеннымъ“, ни „посредствуемо чѣмъ либо внѣшнимъ“; но оно также необходимо должно заключать въ себѣ саморазличеніе; оно должно быть абсолютнымъ духомъ, потому что духъ есть высшая форма бытія. Какъ духъ, и абсолютное или Богъ также долженъ мыслить самаго себя, потому что мышленіе есть необходимая и самая высшая форма духа. Богъ мыслитъ себя, т. е., противопоставляетъ себѣ свой полный, равный Ему противообразъ. Этотъ противообразъ необходимо долженъ быть равнымъ Богу, потому что въ противномъ случаѣ онъ былъ бы неистиненъ и—неистиненъ именно въ томъ, въ чемъ онъ не былъ бы равенъ самому Богу. Но то, что Богъ мыслитъ, должно существовать; слѣдовательно, долженъ существовать и этотъ противообразъ и—существовать именно совершеннымъ Богомъ во всѣхъ отношеніяхъ, такъ какъ онъ во всемъ равенъ Богу. Этотъ противообразъ, говоритъ Горнъ, есть Слово, Которое вначалѣ было у Бога. Какъ человѣкъ заключаетъ въ словѣ свое понятіе, а вмѣстѣ съ нимъ и свое духовное бытіе, такъ и Богъ противополагаетъ себѣ въ Словѣ свою мысль. Этотъ противообразъ есть Сынъ, отъ вѣчности рожденный изъ существа Отца. Какъ человѣческій сынъ по существу равенъ своему отцу, такъ и вѣчный

Сынъ по существу Своему равенъ вѣчному Отцу. Но оставаться противоположенными только Богъ и Его противообразъ не могутъ. Этотъ противообразъ долженъ составлять съ Богомъ одно,—и это соединеніе должно совершиться именно въ мышленіи Бога или—вѣрнѣе—въ Его мысли. Эта мысль есть также Богъ, потому что она существуетъ и должна быть равна Отцу и Сыну, такъ какъ въ противномъ случаѣ она не могла бы быть мыслію, въ которой мыслить Себя Богъ. Эта мысль есть Духъ Святый. Такъ какъ эта божественная мысль или Духъ Святый соединяетъ въ себѣ мыслящаго и мыслимаго, Отца и Сына, то очевидно, что Духъ исходитъ отъ обоихъ. Если Отецъ и Сынъ посредствуются въ Духѣ и въ Немъ же соединяются, то, слѣдовательно, хотя всѣ они и различны между собою, но въ то же время они суть и одно. Какъ Сынъ не можетъ быть безъ Отца, потому что Онъ не имѣлъ бы для себя основанія, такъ и Отецъ не могъ бы быть безъ Сына, потому что безъ Него Онъ никогда бы не созналъ Самаго Себя,—былъ бы безсознательнымъ, пустымъ абсолютомъ, не знающимъ самого себя. Еще менѣе Отецъ и Сынъ могли бы быть безъ Духа, потому что тогда они никогда бы не достигли до сознанія, вѣчно находясь внѣ другъ друга, вѣчно противоположные другъ другу.

Далѣе. Богъ, какъ жизнь, какъ сознаніе, какъ духъ,—говоритъ Горнъ,—долженъ сознавать самаго себя въ каждомъ моментѣ какъ бытіе для себя. Но что̀ знаетъ себя какъ бытіе для себя, то́ есть *лицо*. Такимъ образомъ Богъ есть тройное лицо, потому что въ трехъ своихъ моментахъ Онъ знаетъ самаго себя какъ бытіе для себя. Въ силу чего въ Богѣ должна быть мыслима троичность лицъ,—это доказываетъ слѣдующее соображеніе. Личность есть самоограниченіе. Для того, чтобы *Я* сознало себя какъ *Я*, познало свою самость, оно должно ограничить себя тѣмъ, что *не—Я*. Такимъ образомъ личность предполагаетъ ограниченіе. Богъ, какъ духъ, какъ сознаніе, безъ сомнѣнія, есть личность, и, слѣдовательно, долженъ ограничить себя. Но граница можетъ отдѣлять другъ отъ друга только однородное; такъ, время можно разграничивать только отъ времени, пространство отъ пространства, плоскость отъ плоскости и т. д. Слѣдовательно, и Богъ не мо-

жетъ ограничить себя чѣмъ либо инороднимъ, напр., міромъ, какъ хотятъ нѣкоторые. Будучи безконечнымъ, Онъ не можетъ положить себѣ границы внѣ, но долженъ положить ее въ себѣ, такъ какъ Онъ есть все. Такъ какъ подобное можно ограничивать только отъ подобнаго, то слѣдовательно, личность въ Богѣ должна быть ограничена только другою личностію. Эта послѣдняя личность въ силу вышесказаннаго также должна быть въ Богѣ, а не внѣ Его. Поэтому Богъ не можетъ быть простою личностію, но—сложною, и, по числу моментовъ, именно—троичною. Богъ—иной въ своемъ сознаніи о Себѣ, какъ Отецъ, иной—какъ Сынъ, и иной—какъ Духъ Святый. Богъ знаетъ Себя, какъ мыслящаго Себя, какъ такого, который противополагаетъ Себѣ свой, вѣчный, равный Ему противообразъ, но не знаетъ Себя, какъ противоположнаго, т. е., Богъ знаетъ Себя, какъ Отца, но не знаетъ Себя, какъ Сына. Но этотъ вѣчный противообразъ (Слово) во всемъ равенъ Отцу, потому что иначе Онъ и не былъ бы дѣйствительнымъ разнообразомъ; слѣдовательно, и Онъ отличаетъ Себя отъ противополагающаго, сознавая Себя какъ противоположенное. Поэтому Богъ сознаетъ Себя какъ Сына, но Онъ не знаетъ Себя какъ Отца. Какъ Духъ, Богъ есть разноположеніе первыхъ двухъ противоположеній; въ Немъ объединяются Отецъ и Сынъ. Но Онъ самъ есть противоположеніе какъ Отцу, такъ равнымъ образомъ и Сыну, такъ какъ Онъ не сливается съ ними, а только посредствуетъ ихъ. Поэтому Богъ сознаетъ Себя какъ Духа, но не знаетъ Себя ни какъ Отца, ни какъ Сына. Такимъ образомъ (говоритъ Горнъ) изъ анализа понятія личности совершенно очевиднымъ становится, что въ Богѣ должна быть не одна личность, а нѣсколько и именно—три, сознающія самое себя какъ бытіе для себя, совершенно независимо другъ отъ друга; въ развитіи же сознанія духа удерживается вполнѣ единство сознанія, хотя, впрочемъ, и при различіи трехъ моментовъ. Такимъ образомъ, выходитъ, что въ одномъ и томъ же существѣ—Богъ въ одно и то же время является и какъ три сознанія, и какъ одно сознаніе. Чтобы избѣжать такого логическаго противорѣчія, нужно, очевидно, признать одно изъ двухъ: или Богъ есть одинъ въ

строгомъ смыслѣ слова, какъ показываетъ анализъ сознанія духа, или совмѣстно существуютъ три бога, какъ показываетъ анализъ понятія личности, потому что, какъ мы видѣли, каждое лицо знаетъ только себя самое, и не знаетъ себя, какъ другое, слѣдовательно, и существуетъ отдѣльно отъ другихъ. Но мы не можемъ принять ни одного изъ этихъ противорѣчивыхъ выводовъ,—и противорѣчія ихъ уничтожатся сами собою, когда мы подвергнемъ анализу еще третье понятіе—*любовь*.

Въ любви, говоритъ Горнъ, личность исчезаетъ, хотя и не уничтожается совсѣмъ и не доходитъ до положительнаго безразличія. Въ самомъ дѣлѣ, что̀ такое любовь? Любовь есть пожертвованіе себя другой личности для того, чтобы въ этой личности снова воспринять себя. Слѣдовательно, Богъ, какъ абсолютное существо, долженъ и любить абсолютно, т. е., любимому Онъ долженъ сообщить Себя вполнѣ. Но любовь заключаетъ въ себѣ такое свойство, по которому и то, что̀ принимаетъ въ себя любовь другого, должно отвѣчать такою же любовію. Поэтому и то, что̀ должно воспринять въ себя безконечную любовь Бога, также должно быть въ силахъ само отвѣчать безконечною любовію. Очевидно, что такимъ существомъ можетъ быть только самъ Богъ. Но Богъ не можетъ любить самаго себя непосредственно, потому что такая любовь есть эгоизмъ, а эгоизмъ есть отрицаніе Божества: гдѣ эгоизмъ, тамъ нѣтъ Бога, потому что Богъ и эгоизмъ—понятія несоединимыя. Отсюда очевидно, что Богъ долженъ любить самаго Себя въ другомъ, которое по существу неразлично отъ Него. Любовь предполагаетъ личность. Что̀ любитъ, то̀ должно знать свою любовь; что̀ любимо, то въ свою очередь должно сознавать эту любовь и должно отвѣчать такою же любовію, потому что любовь есть не механическое сообщеніе мертвой силы, а полное жизненное дѣло свободнаго духа. Отсюда,—Отецъ, какъ лицо, отъ вѣчности возлюбилъ Себя въ Сынѣ, въ Своемъ вѣчномъ образѣ, такой же точно личности, какъ и и Онъ,—иначе любовь Бога немыслима. Какъ личности, они имѣютъ различное сознаніе; но такъ какъ они любятъ одинъ другого, то не имѣютъ ничего собственнаго; они жертвуютъ вполнѣ другъ другу собою; они всецѣло входятъ одинъ въ

другого, такъ что различіе между ними какъ бы совершенно уничтожается. Что̀ имѣетъ Отецъ въ Себѣ, то̀ Онъ далъ и Сыну Своему единородному имѣть въ Себѣ,—Сыну, Который отъ вѣчности существуетъ въ лонѣ Отца. Сынъ, будучи совершенно свободною личностію, въ тоже время „о Себѣ не творитъ ничесоже“; имѣя свободу, Онъ въ то же время не имѣетъ свободной воли,—Его воля есть воля Отца; что̀ Онъ „видитъ Отца творяща, и Самъ такожде творитъ“. Онъ и Отецъ суть одно, хотя въ то же время они и различны между собою. Но непосредственно въ Сынѣ Богъ не можетъ любить Себя, потому что тогда въ Богѣ не могло бы быть различія, а съ другой стороны такая любовь есть эгоистическая любовь; эгоистическая же любовь несвойственна Богу; поэтому необходимо еще нѣчто третье, посредствующее. Это третье есть сама божественная любовь, которая любящаго Отца и любимаго Сына соединяетъ другъ съ другомъ, выходя отъ Отца къ Сыну и отъ Сына снова возвращаясь къ Отцу. Соединяя въ себѣ безконечное, очевидно, и эта самая любовь безконечна; а слѣдовательно, она и сама есть Богъ, и именно—она есть Богъ Духъ Святый. Итакъ, заключаетъ Горнъ, только изъ анализа божественной любви мы въ правѣ сказать: „эти три суть одно и одно—эти три“.

Вотъ въ какомъ видѣ Горнъ представилъ намъ попытку своего учителя Гегеля—уяснить христіанскій догматъ о тріединомъ Богѣ на началахъ его философіи. Горнъ повторилъ всѣ мысли Гегеля; раскрылъ всѣ его положенія; ему принадлежитъ, собственно, только изложеніе. Но лучшимъ ли въ устахъ Горна оказалось то, что̀ признано неосновательнымъ у самаго Гегеля?

Мы не будемъ здѣсь рѣшать слѣдующихъ вопросовъ: 1) разумно ли поступилъ Горнъ, заключая о жизни абсолютнаго духа по аналогіи съ жизнію духа человѣческаго? 2) дѣйствительно ли второе лицо въ Божествѣ, по Горну, должно быть признано равнымъ первому лицу? 3) не излишне ли совершенно появленіе въ жизни абсолютнаго (у Горна) третьяго лица? На эти вопросы мы уже дали отвѣтъ. Такимъ образомъ, намъ остается разсмотрѣть здѣсь только разсужденіе Горна о любви и личности абсолютнаго духа.

Горнъ, какъ мы видѣли, самъ не довольствуется анализомъ одного божественнаго сознанія, потому что, по его совершенно вѣрному мнѣнію, изъ анализа сознанія можно и должно скорѣе заключить только объ одномъ Богѣ, мышленіе Котораго раскрывается по тремъ моментамъ, чѣмъ о трехъ божескихъ лицахъ, при единствѣ ихъ существа; не довольствуется Горнъ и анализомъ понятія личности, потому что изъ него, говоритъ онъ, можно и должно заключать скорѣе о трехъ различныхъ богахъ, чѣмъ о тріединомъ Богѣ. Единственно пригоднымъ показать и троичность, и вмѣстѣ единство въ Богѣ признаетъ онъ анализъ понятія любви, не упуская, конечно, изъ виду и прочихъ двухъ анализовъ. Но не нужно слишкомъ углубляться въ высказанныя Горномъ положенія, чтобы увидѣть несостоятельность его выводовъ. Самое понятіе о любви Горнъ представляетъ въ довольно извращенномъ видѣ,—въ извращенномъ не только по отношенію къ христіанскому ученію, но и по отношенію къ тому, что вообще понимаютъ подъ словомъ—„любовь“ и что вообще подъ нимъ нужно разумѣть. Любовь, говоритъ Горнъ, буквально повторяя слова Гегеля, есть пожертвованіе собою другой личности съ тою цѣлію, чтобы въ этой личности снова воспринять самое себя; въ силу этого и любимое должно отвѣчать любящему равною взаимною любовію. Такое опредѣленіе любви противорѣчитъ ея пониманію, во-первыхъ, въ христіанскомъ смыслѣ. Христосъ, заповѣдуя Своимъ послѣдователямъ любовь, никогда не понималъ ея такъ узко; никогда и нигдѣ не требовалъ (какъ это дѣлали, по Его словамъ, язычники) обратной равной любви, а слѣдовательно и взаимной жертвы. Напротивъ Онъ ясно училъ: „Любите враговъ вашихъ... Ибо если вы будете любить любящихъ васъ, какая вамъ награда? Не то же ли дѣлаютъ и язычники? Когда дѣлаешь обѣдъ или ужинъ, не зови друзей твоихъ, ни сосѣдей богатыхъ, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получилъ ты воздаянія“. Любовь, дѣйствительно, требуетъ жертвы,—такъ училъ и Христосъ,—но—только жертвы со стороны любящаго, не предполагая обратной жертвы. То, учитъ христіанство, самая большая любовь, если кто душу свою положитъ за друзей своихъ. Объ обратной же жертвѣ—повторяемъ—христіанство

ничего не знаетъ. Въ смыслѣ ученія Гегеля, какъ и Горна о любви Богъ не можетъ любить міра, потому что міръ никогда не можетъ быть въ состояніи отвѣчать Богу равною любовію, ибо въ суммѣ безконечнаго числа нулей никогда не получится единица. Въ христіанствѣ же именно на любви Божіей основывается все ученіе о твореніи, искупленіи и промышленіи Божіемъ о мірѣ и человѣкѣ. Во-вторыхъ, ученіе Гегеля и Горна о любви противорѣчитъ и общепринятому понятію о любви. Жертва для другого, чтобы въ этомъ другомъ снова воспринять себя, есть признакъ не любви, а эгоизма: здѣсь человѣкъ любитъ другого не потому, что онъ хочетъ любить другого, а потому, что онъ хочетъ любить самаго себя; онъ любитъ другого только для того, чтобы въ этомъ другомъ найти себя, свое собственное *Я*, и такимъ образомъ въ другомъ онъ любитъ только самаго себя; а это есть самый грубый эгоизмъ, потому что здѣсь цѣль не *ты*, а *Я*, знающее только одного себя. Итакъ, любовь, которая ожидаетъ взаимной любви,—не любовь, а эгоизмъ,—кощунство надъ священнымъ именемъ любви. Если же у Гегеля и его ученика Горна не вѣрно самое понятіе о любви, то, очевидно, ложны и всѣ тѣ выводы, которые они дѣлаютъ изъ этого понятія.

Любовь, говорятъ намъ, есть пожертвованіе себя для другой личности, чтобы въ этой личности снова воспринять себя. Но если такъ, то какое же различіе можно находить между такою божественною любовью и божественнымъ „познаніемъ себя?“ Гегель самъ же говоритъ, что Богъ и для познанія себя долженъ сначала противоположить себя въ Сынѣ (т. е. долженъ пожертвовать себя Сыну), чтобы изъ него снова возвратиться въ себя (т. е., снова воспринять себя), какъ жертвуетъ Онъ себя Сыну и въ любви, чтобы въ немъ снова воспринять себя (т. е. снова возвратиться въ себя). Если любовь Божества предполагаетъ личность, то и самопознаніе Божества также предполагаетъ личность, и если въ любви то лицо, которое воспринимаетъ любовь, должно быть равно лицу любящему, потому что оно будто бы должно отвѣчать ему равною же любовію, то точно также, по Гегелю, и въ самопознаніи Божества противоположенное должно быть равно про-

тивополагающему, въ противномъ случаѣ само познаніе не можетъ быть достигнуто. Наконецъ, какъ въ любви любящій и любимый, по гегельянскому ученію, посредствуются третьимъ лицомъ—любовію, такъ и въ самопознаніи Божества мыслящее и мыслимое посредствуются третьимъ—мыслію. И такъ, съ какой бы мы стороны ни посмотрѣли на эти два акта божественной жизни, вездѣ оказываются они тожественными,—и потому мы должны признать, что *такая* божественная любовь и *такое* божественное самопознаніе суть одно и то же и нельзя усматривать между ними никакого различія. А если такъ, то Горнъ самъ разрушаетъ все свое хитросплетеніе. Онъ говоритъ, что чрезъ анализъ божественнаго самопознанія мы можемъ прійти только къ признанію единства въ Богѣ; а самопознаніе и любовь въ Богѣ, какъ мы видѣли, суть одно и тоже; слѣдовательно, и чрезъ анализъ понятія любви въ Богѣ мы также можемъ прійти только къ признанію единаго Бога.

Но за Горна и его учителя Гегеля стоитъ, быть можетъ, понятіе божественной личности? Личность, говоритъ Горнъ, необходимо предположить въ Богѣ, какъ въ духѣ, какъ въ самосознающемъ существѣ. А предположивъ въ Богѣ личность, мы будто бы необходимо должны предположить въ Богѣ и другую личность, потому что личность есть самоограниченіе; она предполагаетъ въ себѣ границу, а граница можетъ отдѣлять подобное, однородное. По числу же моментовъ самосознанія въ Богѣ нужно будто бы признать и третью личность. Утвержденіе Горна, что границу можно полагать только между однородпымъ, не вѣрно какъ само въ себѣ, потому что существуетъ же граница между человѣческими душевными способностями и вещественными предметами, благодаря которой мы не смѣшиваемъ однихъ съ другими, такъ точно не вѣрно оно и въ приложеніи къ данному случаю, т. е., въ приложеніи къ личности. Личность есть самоопредѣленіе. Но въ самоопредѣленіи *Я* граничитъ не съ однимъ только другимъ *Я*, но со всѣмъ тѣмъ, что *не—Я*. Свойство самоопредѣленія таково же, какъ и свойство опредѣленія вообще. Если мы говоримъ, напр., что логика есть наука о законахъ и формахъ человѣческаго мы-

шленія, то этимъ мы ограничиваемъ логику не только отъ всѣхъ другихъ наукъ, но вообще отъ всего того, что́ не есть логика; а если такъ, то и личность Бога еще не обусловливается необходимо предположеніемъ въ Немъ другой личности.—Но допустимъ, какъ того хочетъ Горнъ,—что личность Бога предполагаетъ въ Немъ другую личность. Зачѣмъ же здѣсь нужна еще третья? Совершенно достаточно другой личности для того, чтобы сказать: „это—я, а это—не я“ и такимъ образомъ познать свою самость. Третья личность является по числу моментовъ, въ которыхъ Богъ сознаетъ самаго себя, какъ „бытіе для себя“, говоритъ Горнъ. Но что̀ же препятствуетъ Горну по числу свойствъ Божіихъ признать въ Богѣ безчисленное множество лицъ?... Впрочемъ, если бы мы даже и согласились съ Горномъ, что анализъ личности, дѣйствительно, приводитъ насъ къ заключенію о трехъ божескихъ лицахъ, то и въ такомъ случаѣ, какъ соглашается и самъ Горнъ, мы пришли бы къ признанію только трехъ боговъ, совершенно отдѣльныхъ другъ отъ друга, потому что въ Отцѣ Богъ знаетъ себя *только* какъ Отца и не знаетъ Себя, какъ Сына и Духа, то же самое—и въ Сынѣ Богъ знаетъ себя *только* какъ Сына и не знаетъ себя какъ Отца и Духа; въ Духѣ Богъ знаетъ себя *только* какъ Духа и не знаетъ себя въ Немъ какъ Отца и Сына, т. е., Отецъ, Сынъ и Духъ для Горна суть отдѣльные, самостоятельные боги. Но они, говоритъ Горнъ, объединяются въ любви, такъ что всѣ три суть одно. Но какое же это единство? Это—единство нравственное, но ничуть не единство по существу. Это—единство то же, что—единодушіе. Какъ человѣческій сынъ, говоритъ Горнъ, по существу своему равенъ своему отцу, такъ и вѣчный Сынъ равенъ вѣчному Отцу. Но человѣческій сынъ равенъ своему отцу не потому что у нихъ одно и то-же существо, а только по *одинаковости* своего существа; слѣдовательно, по Горну, и вѣчный Сынъ равенъ вѣчному Отцу только по *одинаковости* Своего существа съ существомъ Отца. А если такъ, то вѣчный Сынъ, по Горну, существуетъ и отдѣльно отъ вѣчнаго Отца, какъ сынъ человѣческій существуетъ отдѣльно отъ своего отца.

Итакъ, уже изъ сказаннаго видно, какъ неудаченъ опытъ Гегеля раскрыть на философскихъ началахъ догматъ о Пресв. Троицѣ даже и въ томъ „исправленномъ и дополненомъ видѣ", въ какомъ мы встрѣчаемъ его у послѣдователей и запоздалыхъ учениковъ Гегеля. Горнъ, какъ и его учитель—Гегель, не разъяснилъ величайшую тайну христіанской религіи, а только исказилъ ее. У него, какъ и у Гегеля, нѣтъ тріединаго Бога; у него есть три совершенно отдѣльныхъ божества, которыя только нравственно соединены между собою посредствомъ божественной любви. Но если бы мы даже согласились съ тѣмъ, что у Горна Отецъ, Сынъ и Духъ представляются нераздѣльными по существу, то и тогда мы увидѣли бы у него христіанское ученіе искаженнымъ только въ смыслѣ, противоположномъ выше приведенному: тогда, по Горну, нужно было бы признавать опять таки не тріединаго христіанскаго Бога, но Бога единаго въ строгомъ смыслѣ этого слова. Въ самомъ дѣлѣ, что такое у Горна Второе Лицо Пресв. Троицы?—не болѣе, какъ представленіе Самаго Божества; а Третье Лицо—мыслящая сила въ Богѣ. Какъ ни усиливается Горнъ представить ихъ личности, они всетаки остаются только потенціями или силами въ Богѣ. Второй и третій моменты божественнаго самопознанія являются, по Горну, личностями потому, что въ каждомъ изъ этихъ моментовъ Богъ сознаетъ Себя какъ *Я*. Но отсюда слѣдуетъ только то, что Самъ Богъ въ каждомъ моментѣ есть Я, личность, но ничуть не то, чтобы вслѣдствіе сознанія Божества каждый моментъ, въ которомъ Богъ сознаетъ Себя, становился личностью и богомъ.

Кромѣ того, Горнъ, какъ и Гегель, можно сказать, повторяютъ старую ересь Арія. Второе Лицо Пресв. Троицы является у нихъ такимъ же твореніемъ, какъ и міръ. То, что́ Богъ мыслитъ, говоритъ Горнъ, должно существовать; Богъ мыслитъ Свой точный противообразъ; слѣдовательно, Его противообразъ, т. е., Богъ Сынъ долженъ существовать. Но такъ же, какъ мы видѣли, Гегель объясняетъ и происхожденіе міра: міръ, по Гегелю, есть результатъ самораздвоенія Божества,—онъ есть антитезисъ абсолютной идеи, какъ и Второе Лицо Пресвятой Троицы. Это ли не искаженіе главнѣйшаго догмата христіанскаго вѣроученія?..

Итакъ послѣ сказаннаго мы имѣемъ право еще разъ повторить наше мнѣніе, что, усвоивъ ложное міровоззрѣніе и примѣнивъ его къ христіанскому вѣроученію, Гегель не только не уяснилъ послѣдняго, а напротивъ лишь извратилъ и исказилъ его. И можно только удивляться, что въ *этомъ* отношеніи у Гегеля было много послѣдователей, которые, повторяя искаженное имъ христіанское ученіе, искренно думали, что приносятъ пользу христіанской наукѣ. Правда, исторія христіанской церкви свидѣтельствуетъ, что вопросъ о существѣ тріединаго Бога, возвѣщеннаго христіанствомъ, всегда занималъ умы людей и что уже въ вѣкъ апостольскій являлись попытки приблизить богооткровенное ученіе о Св. Троицѣ къ пониманію, доступному для человѣческаго разума. Симонъ Волхвъ, Керинѳъ, эвіониты, цѣлый рядъ гностиковъ, затѣмъ еретики—антитринитаріи—модалисты и номиналисты, небольшая секта трибожниковъ,—все это были люди, стремившіеся познать троичнаго Бога путемъ раціональнаго пониманія. Однако ихъ стремленія окончились рѣшительною неудачею: они также не уяснили христіанскаго ученія, а только извратили его, понимая троичность Лицъ въ Богѣ или только какъ троичность именъ, подъ которыми Богъ открывалъ Себя человѣку, или какъ троичность Его силъ и образовъ Его откровенія. Церковь признала ихъ еретиками. Послѣ этого св. отцы и учители церкви если иногда и стремились объяснять таинство Пресв. Троицы съ точки зрѣнія разума, то по большей части, не касаясь самой сущности предмета, ограничивались только примѣрами или уподобленіями. Такъ они сравнивали троичность Лицъ въ Богѣ при единствѣ Его существа съ солнечнымъ лучемъ, свѣтомъ и теплотою, съ настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ, съ корнемъ, стволомъ и вѣтвями дерева и т. п. Средневѣковые схоластики таинство Пресв. Троицы уподобляли даже геометрической фигурѣ равносторонняго треугольника. Петръ Абеляръ сравнивалъ христіанское ученіе о тріединомъ Богѣ съ первой фигурой силлогизма, гдѣ большую посылку онъ уподоблялъ Богу Отцу, меньшую—Богу Сыну, а заключеніе—Богу Духу Святому. То же самое встрѣчаемъ мы и въ сочиненіи (De gestis Friderici, I, 1, c.

47). Оттона Фрейзингенскаго, который говоритъ: „Sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio: ita essentia est pater et filius et spiritus. Іоаннъ Скотъ Эригена понималъ Троичность Лицъ въ Богѣ какъ бытіе, мудрость и жизнь (essentia, sapientia, vita), хотя, по его мнѣнію, это различеніе, какъ таковое, находится не въ самомъ Богѣ, а только въ человѣческомъ мышленіи. Кантъ первый изъ философскихъ мыслителей со всею рѣшительностію заявилъ, что Богъ въ Своемъ существѣ совершенно недоступенъ для ограниченнаго человѣческаго разума и что всякій трудъ постигнуть существо Божіе будетъ тщетнымъ. Съ нимъ согласился и Якоби. Тренделенбургъ только повторилъ мысль Канта, когда въ своихъ „Логическихъ изслѣдованіяхъ“ сказалъ: „*Уразумѣть* Бога можетъ только Самъ Богъ“. Гегель не обратилъ вниманія на урокъ исторіи и не послѣдовалъ совѣту осторожнаго Канта. Онъ былъ слишкомъ высокаго мнѣнія о своей философіи и не хотѣлъ ничего слышать о томъ, что въ Божественномъ Откровеніи есть тайны непостижимыя. Онъ хотѣлъ *уразумѣть* тайну Преосв. Троицы,—и только доказалъ истину сказаннаго Кантомъ и Тренделенбургомъ. Къ сожалѣнію, Гегель остался не одинокимъ: по его пути пошли многіе и въ числѣ ихъ даже такіе выдающіеся и невраждебные христіанству ученые, какъ профессоръ философіи въ Грецкомъ университетѣ Вильгельмъ Каулихъ [1]), профессоръ Антонъ Эбергардъ [2]) и профессоръ І. Ф. Горнъ [3]).

Впрочемъ, труды этихъ ученыхъ удерживаютъ за собою и нѣкоторое положительное достоинство. Они показали по крайней мѣрѣ то, что христіанское ученіе о Пресв. Троицѣ, какъ ни таинственно оно само по себѣ, все таки не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что прямо противорѣчило бы законамъ человѣческаго разума. Съ другой стороны они достаточно доказали и то, что безъ вѣры въ Троичность Лицъ Божества, самое Божественное существо представлялось бы безжизнен-

[1]) System der Metaphisik. Prag. 1874.

[2]) Monotheistische Philosophie. München. 1861.

[3]) Versuch einer speculativen Entwickelung der immanenten Trinitätslehre. Kiel. 1862.

нымъ, абстрактнымъ, метафизическимъ. Такимъ образомъ, хотя отрицательнымъ путемъ Гегель и его послѣдователи внесли посильную лепту въ сокровищницу богословско-философской науки.

То же самое нужно сказать и относительно общаго взгляда Гегеля на религію, ея сущность и значеніе для человѣчества. Какъ ни односторонне ученіе Гегеля о религіи, сущность которой, по нему, состоитъ въ знаніи или—точнѣе—въ самосознаніи абсолютнаго духа въ человѣкѣ, но оно не осталось безъ вліянія на дальнѣйшее развитіе не только философской, но и богословской мысли. Еще и въ наше время встрѣчаются писатели (правда, не особенно глубокомысленные), которые ничего не хотятъ видить общаго между вѣрою и знаніемъ, религіею и наукою (позитивисты). „Я не вторгаюсь въ область вѣры; я имѣю дѣло только съ наукою, которая знаетъ лишь одну истину!“ Такъ иногда говорятъ еще и въ наше время нѣкоторые почитатели Дарвина, Конта и Спенсера. Какъ будто бы вѣра можетъ быть равнодушною къ знанію или истинѣ! Есть и педагоги, которые возстаютъ противъ сообщенія дѣтямъ истинъ Божественнаго Откровенія и знанія христіанскихъ догматовъ, а хлопочутъ только о возбужденіи чувствъ, въ которомъ они, очевидно, полагаютъ и самую сущность христіанской религіи. Гегель въ критической части своего изслѣдованія прекрасно показалъ всѣмъ, что сущность религіи нельзя полагать только въ одномъ чувствѣ (какъ Шлейермахеръ и эстетики), что чувство, само по себѣ, не освѣщенное яснымъ представленіемъ или—что то же—*знаніемъ*, есть чувство слѣпое, неразумное, животное, которое не только можетъ исказить истинную религіозность, но и подавить ее. Самое меньшее зло, когда религіозное чувство, лишенное религіознаго знанія, принимаетъ форму пустого и болѣзненнаго сантиментализма; но оно можетъ повлечь за собою и послѣдствія болѣе прискорбныя; оно можетъ повести и къ результатамъ крайне враждебнымъ истинно-христіанской религіи—піэтизму, романизму, квіэтизму, ложному мистицизму и разнымъ видамъ самаго чудовищнаго сектантстства—скончеству, хлыстовству, духоборчеству, молоканству. Вѣдь были же примѣры, что и люди, по-видимому, интеллигентные, руководившіе даже рели-

гіозною жизнію народа, „радѣли“ и „вертѣлись“ вмѣстѣ съ хлыстами подъ вліяніемъ сильнаго, но слѣпого религіознаго чувства!. Гегель показалъ, что для возбужденія въ человѣкѣ истинно-разумнаго религіознаго чувства нужно прежде всего *знаніе* и пониманіе религіозныхъ истинъ. Даже любить Бога можетъ человѣкъ только тогда, когда онъ будетъ знать Его въ той мѣрѣ, какъ Онъ Самъ открылъ Себя людямъ. Что въ христіанской религіи имѣетъ важное значеніе религіозное *знаніе*, на это указалъ Самъ Господъ нашъ Іисусъ Христосъ въ молитвѣ Богу Отцу: „сія есть жизнь вѣчная, да *знаютъ* Тебя, Единаго Истиннаго Бога, и посланнаго Тобою Іисуса Христа“ (Іоан. 17, 3). Кромѣ того, евангельскія повѣствованія свидѣтельствуютъ намъ, что и Самъ Христосъ „во всѣ дни“ *училъ* народы, т. е. возвѣщалъ имъ истины для усвоенія. Кто же не знаетъ этого? Апостолы также неустанно проповѣдывали Евангеліе, т. е. возвѣщали *ученіе* Христово, а усвоеніе этого ученія производило соотвѣтствующее ему настроеніе или чувствованіе. Своимъ слушателямъ Господь дозволялъ „испытывать писанія“; апостолы также требовали отъ христіанъ *знанія* тѣхъ основаній, на которыхъ они были наставлены въ вѣрѣ. Ясно, что и Божественное Откровеніе не дозволяетъ полагать сущность религіи въ одномъ чувствѣ. Заслуга же Гегеля и состоитъ въ данномъ случаѣ въ томъ, что онъ, руководствуясь раціональными соображеніями, указалъ на важное значеніе теоретическаго элемента въ религіи, который былъ не только униженъ, но и совершенно отвергнутъ предшествовавшими мыслителями (Кантомъ, Якоби, Шлейермахеромъ, романтиками и эстетиками). Сожалѣть остается лишь о томъ, что Гегель слишкомъ односторонне понялъ значеніе этого элемента; а чрезъ это онъ и не могъ вѣрно и основательно опредѣлить, въ чемъ нужно полагать вообще сущность религіи.

III.

Ученіе Шеллинга о сущности религіи.

Если бы намъ кто либо предложилъ вопросъ: въ чемъ полагаетъ Шеллингъ сущность религіи?“ то мы затруднились бы

дать на него рѣшительный отвѣтъ. Во всякомъ случаѣ мы предварительно спросили бы интересующагося ученіемъ Шеллинга о религіи,—какой періодъ въ развитіи философскаго міровоззрѣнія этого нѣмецкаго мыслителя онъ имѣетъ въ виду? И только тогда, когда намъ назвали бы этотъ періодъ, мы могли бы отвѣчать на поставленный намъ вопросъ.

Шеллингъ прожилъ на свѣтѣ 79 лѣтъ (1775—1854); писать началъ съ 17-лѣтняго возраста (въ 1792 году) и въ теченіе своей довольно продолжительной жизни написалъ очень много сочиненій и диссертацій [1]). Но въ этихъ сочиненіяхъ нерѣдко можно встрѣтить совершенно различные взгляды на одинъ и тотъ же предметъ. Въ особенности это нужно сказать о взглядѣ Шеллинга на религію и главный предметъ ея.

Философское міровоззрѣніе Шеллинга принято обыкновенно называть „философіею тожества“ или „системою тожества“ въ томъ смыслѣ, что въ немъ міровоззрѣніе Фихте было соединено съ ученіемъ Спинозы. Но такое опредѣленіе философіи Шеллинга намъ кажется вѣрнымъ только относительно. Дѣйствительно, былъ такой періодъ въ жизни Шеллинга, когда онъ, разочаровавшись ученіемъ Фихте, сталъ разрабатывать міровоззрѣніе съ предоставленіемъ въ немъ виднаго мѣста и такъ называемому объективному идеализму въ видѣ пантеистическаго ученія Спинозы. Но на этомъ міровоззрѣніи Шеллингъ не остановился навсегда, хотя, правда, по временамъ и возвращался къ нему. Вообще нужно сказать, что о міровоззрѣніи Шеллинга нельзя судить какъ о цѣльномъ и единомъ философскомъ ученіи: оно, такъ сказать, находилось въ постоянномъ процессѣ своего развитія и закончилось не само собою, а лишь смертію Шеллинга.

На философскомъ міровоззрѣніи Шеллинга сказалось вліяніе многихъ мыслителей древняго и новаго времени, напр., Платона, Плотина, Джіордано Бруно, Спинозы, Канта, Фихте и даже Бэма. Неудивительно поэтому, что въ разное время

---

[1]) Сочиненія Шеллинга были изданы его сыномъ, послѣ его смерти, въ 1856 г. въ 10-ти томахъ; но затѣмъ въ 1870 году Г. Л. Плиттъ издалъ еще два тома сочиненій Шеллинга, не вошедшихъ почему-то въ первое изданіе. Можно, впрочемъ, думать, что есть и еще сочиненія Шеллинга, находящіяся въ рукописи.

оно носило на себѣ и разный характеръ. Отъ пантеизма Шеллингъ легко переходилъ къ спекулятивному теизму и изъ отъявленнаго атеиста и нигилиста, какимъ онъ представляется, напр, въ своемъ сочиненіи „Ночное бдѣніе Бонавентуры“ (1805 г),—превратился въ христіанскаго апологета (въ берлинскомъ университетѣ). Мы не осуждаемъ Шеллинга за такую неоднократную смѣну философскаго міровоззрѣнія; напротивъ мы усматриваемъ въ ней лишь благородное стремленіе—найти истину и даже мужество—отказаться отъ сознанныхъ заблужденій и ошибокъ, но мы считаемъ необходимымъ отмѣтить ее здѣсь въ виду того, что въ связи съ тѣмъ или другимъ философскимъ воззрѣніемъ находилось и ученіе Шеллинга о сущности религіи.

Когда, въ первое время своей ученой и литературной дѣятельности, Шеллингъ находился подъ вліяніемъ Фихте, съ которымъ онъ вмѣстѣ профессорствовалъ въ іенскомъ университетѣ, онъ смотрѣлъ и на религію въ духѣ философскаго міровоззрѣнія своего руководителя. Онъ приписывалъ ей только нравственно-практическое значеніе. Впослѣдствіи онъ, впрочемъ, пошелъ дальше Фихте; было время (въ 1805 году), когда онъ объявилъ религію пустымъ суевѣріемъ, свойственнымъ только простому народу и невѣждамъ, отвергъ не только религіозную нравственность, но и автономную мораль Канта, и проповѣдывалъ нигилизмъ.

Эти крайніе выводы изъ философскаго міровоззрѣнія Фихте, который, какъ мы видѣли, и самъ въ первый періодъ своего философскаго развитія, пришелъ къ атеизму, равно какъ занятія по математикѣ и изученіе естественныхъ наукъ показали Шеллингу всю несостоятельность субъективнаго идеализма. Онъ оставляетъ Фихте и обнаруживаетъ свои симпатіи къ объективному идеализму Спинозы. Такъ,—уже въ сочиненіяхъ, написанныхъ въ 1797—1800 годахъ, каковы: „Идеи къ философіи природы“ [1]), „О міровой душѣ“ [2]), „Первый очеркъ системы натурфилософіи“ [3]), Шеллингъ высказываетъ сужденія,

[1]) Ideen zu einer Philosophie der Natur, Leipzig, 1797.
[2]) Von der Weltseele, Hamburg, 1798.
[3]) Erster Entwurf eines Systems der Natur-philosophie, Iena und Leipzig, 1799.

не гармонирующія съ общимъ міровоззрѣніемъ Фихте. По крайней мѣрѣ, онъ уже не допускаетъ мысли, чтобы міръ, внѣшняя природа, однимъ словомъ, фихтевское—*Не—Я*, сами по себѣ не имѣли объективнаго бытія внѣ нашего *Я* или нашего сознанія. Въ этомъ отношеніи, впрочемъ, несравненно большій интересъ представляетъ сочиненіе Шеллинга „Система трансцендентальнаго идеализма“ (1800 г.) [1]), въ которомъ Шеллингъ уже совершенно расходится съ Фихте даже въ своихъ основныхъ философскихъ воззрѣніяхъ. Въ этомъ сочиненіи Шеллингъ раздѣляетъ все содержаніе философіи на слѣдующія главныя части: философію природы, исторіи, искусства и религіи, а ея задачею признаетъ съ одной стороны познаніе въ природѣ безсознательнаго творчества духа, постепенно достигающаго чрезъ различныя ступени организаціи до сознанія и свободы, а съ другой стороны—разсмотрѣніе въ исторической жизни духа того процесса, которымъ онъ приходитъ къ самому себѣ, постепенно освобождаясь отъ своей первоначальной зависимости отъ внѣшняго міра. За природою или внѣшнимъ міромъ Шеллингъ увидѣлъ себя вынужденнымъ признать внѣшнее, объективное и самостоятельное бытіе; теперь онъ объявилъ не истиннымъ положеніе Фихте, что Я полагаетъ или производитъ не—Я и что не—Я находится въ причинной зависимости отъ Я. Но онъ не пошелъ такъ далеко въ этомъ направленіи, чтобы вмѣстѣ съ Юмомъ, Кондильякомъ, Локкомъ или Гоббесомъ отрицать самостоятельность бытія *Я* и поставлять его въ причинную зависимость отъ не—*Я*. Я и не—Я, духъ и внѣшній міръ стали для Шеллинга теперь тѣмъ, чѣмъ у Спинозы являются аттрибуты абсолютной субстанціи—протяженіе и мышленіе. Но эти двѣ области, сами по себѣ самостоятельныя, независимыя, не могутъ однако-же развиваться только изъ самихъ себя. Внѣшняя природа, говоритъ Шеллингъ, имѣя самостоятельное и объективное бытіе, проявляетъ безпрерывно свою постоянную и безконечную дѣятельность, жизнь, развитіе, переходя съ низшей ступени на высшую и ни на одинъ мигъ не останавливаясь въ своемъ движеніи, какъ и Я, духъ, ра-

[1]) System des transscendentalen Idealismus, Tübingen, 1800.

зумъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что внѣшняя природа дѣйствуетъ всегда опредѣленно и по одному и тому же направленію, т. е., дѣйствуетъ законосообразно и цѣлесообразно,—что̀ заставляетъ признать въ ней присутствіе интеллигенціи. Но самой мертвой природѣ интеллигенціи приписать нельзя, ибо это—сущности разнородныя. Откуда же интеллигенція въ природѣ? На вопросъ этотъ и должна отвѣтить философія. Необходимая тенденція всякаго естествовѣдѣнія,—говоритъ Шеллингъ,—отъ природы прійти къ интеллигентному. Это, а не иное что лежитъ въ основѣ стремленій внести въ явленія природы теорію. Но совершенною теоріею природы была бы та, по которой вся природа разрѣшалась бы въ интеллигенцію. Мертвыя и безсознательныя произведенія природы суть только неудавшіяся попытки природы рефлектировать самое себя, а такъ называемая мертвая природа вообще—незрѣлая интеллигенція. Вотъ почему въ ея феноменахъ уже безсознательно проглядываетъ интеллигентный характеръ. Своей наивысшей цѣли, которая состоитъ въ томъ, чтобы стать объектомъ для себя самой, природа достигаетъ только посредствомъ высшей и послѣдней рефлексіи, которая есть не что иное какъ человѣкъ или—вѣрнѣе—то, что̀ мы называемъ разумомъ, посредствомъ котораго природа совершенно возвращается въ самое себя, и чрезъ что становится очевиднымъ, что природа совершенно тожественна съ тѣмъ, что̀ познается въ насъ, какъ интеллигенція и сознательное. Такимъ образомъ законосообразность и цѣлесообразность во внѣшней природѣ приводятъ Шеллинга къ заключенію о тожествѣ безсознательной и сознательной дѣятельности, къ тому, что одинъ и тотъ же законъ внутренняго и постепеннаго самодвиженія или развитія, управляющій бытіемъ Я, имманентенъ и бытію не—Я.

Признаніе интеллигенціи присущею какъ бытію Я, такъ и бытію не—Я, духу и природѣ, разуму и матеріи, субъективному и объективному, идеальному и реальному спасло Шеллинга отъ того грубаго дуализма, который для объясненія самостоятельнаго существованія этихъ двухъ разнородныхъ міровъ вынужденъ допустить бытіе двухъ абсолютныхъ началъ, другъ друга совершенно исключающихъ и другъ другу непри-

миримо враждебныхъ, противоположныхъ. Интеллигенція, проявляющаяся какъ въ духѣ, такъ и во внѣшней природѣ, привела Шеллинга къ мысли, что эти два міра имѣютъ нѣчто общее между собою, которому принадлежитъ не только объективное, но и высшее бытіе, и которое такимъ образомъ является какъ бы синтезомъ или какою-то предустановленною гармоніею между духомъ и матеріею, Я и не—Я, субъективнымъ и объективнымъ, сознательнымъ и безсознательнымъ, свободнымъ и необходимымъ. Этимъ синтезомъ не можетъ быть ни духъ, ни природа, но ихъ абсолютное тожество. Ни *Я*, ни не—Я не могутъ быть признаны абсолютными уже потому, что Я, какъ субъектъ, необходимо предполагаетъ свое ограниченіе въ объектѣ, *не—Я* наоборотъ всегда ограничивается мыслящимъ субъектомъ. Я и не—Я, духъ и природа, разумъ и матерія, субъективное и объективное, идеальное и реальное суть только полюсы одного и того же бытія, выходятъ изъ одного и того же корня, подчинены одному и тому же абсолютному началу, которое объединяетъ ихъ. Но что же такое это абсолютное начало, этотъ всеобщій синтезъ, это абсолютное тожество обоихъ полюсовъ бытія? Это абсолютное тожество есть начало вѣчно безсознательное, которое хотя и должно быть признаваемо первоосновою, невидимымъ корнемъ всѣхъ интеллигенцій и источникомъ всякой законосообразности въ ея свободѣ, принципомъ жизни, стоящимъ внѣ и выше всякихъ условій существованія, цѣлью и необходимымъ, высшимъ, послѣднимъ предположеніемъ какъ субъективнаго, такъ и объективнаго бытія, само однако же не можетъ быть опредѣляемо никакими предикатами, ибо оно абсолютно просто, а потому никогда не можетъ быть и объектомъ знанія, но только предположенія въ дѣйствіяхъ, т. е., вѣры. Это абсолютное начало міровой жизни есть то, что̀ слѣдуетъ называть словомъ „Богъ“. Само въ себѣ абсолютное недѣлимо; но оно необходимо проявляется во всѣхъ отдѣльныхъ формахъ существованія и безъ него вообще немыслимо никакое существованіе, ибо оно есть абсолютное тожество и единство тѣхъ основныхъ противоположеній (*Я* и *не—Я*, идеальнаго и реальнаго, субъективнаго и объективнаго, разума и природы, духа и матеріи), которыя обнимаютъ собою

безконечную полноту частныхъ противоположеній, а вслѣдствіе этого объединенія міръ и является великимъ, цѣльнымъ, законосообразнымъ организмомъ безконечнаго бытія, природа мыслится какъ разумъ существующій, духъ какъ разумъ мыслящій. Даже мертвая, недѣятельная матерія, по Шеллингу, есть только угасшій духъ.

Впрочемъ, какъ недѣлимое по самой природѣ своей, абсолютное не можетъ быть постигаемо въ отдѣльныхъ явленіяхъ жизни ни опосредствованнымъ или разсудочнымъ познаніемъ, ни дѣятельностію воли; въ общемъ же бытіи міра оно, какъ абсолютное тожество единства и противоположностей, какъ абсолютная жизнь природы и мірового цѣлаго, можетъ быть постигаемо, но—опять таки не разсудочнымъ познаніемъ, а только предположеніемъ, вѣрою или—что то же—непосредственнымъ внутреннимъ *созерцаніемъ* его, чувствованіемъ его. Ощущая, чувствуя, созерцая такимъ образомъ Бога или абсолютное въ мірѣ и внутри себя самого, человѣкъ самъ непосредственно погружается въ Его жизнь, а Богъ является непосредственно имманентнымъ жизни человѣка. И въ этомъ, по ученію Шеллинга, состоитъ *вся сущность и все значеніе религіи*. Такимъ образомъ въ сочиненіи Шеллинга „Система трансцендентальнаго идеализма“ мы встрѣчаемъ то же самое ученіе о религіи и ея сущности, какое было изложено и Шлейермахеромъ въ его „Рѣчахъ“; а потому оно страдаетъ и тѣми же самыми недостатками, которыя мы находимъ и въ ученіи Шлейермахера. И это понятно. Какъ пантеистъ, желавшій остаться вѣрнымъ самому себѣ, Шеллингъ не могъ возвыситься надъ недостатками общими для каждаго пантеистическаго міровоззрѣнія. Абсолютное у него не есть живой и личный Богъ, съ которымъ человѣкъ могъ бы вступить въ живое и личное взаимоотношеніе или союзъ, какимъ представляется каждая эмпирически существующая или существовавшая религія. На мѣсто живого и личнаго Бога онъ ставитъ только свое отвлеченное, метафизическое, въ одной лишь его философской абстракціи существующее начало или идею. Вслѣдствіе этого его религіозное созерцаніе ничѣмъ въ сущности не отличается отъ созерцанія прекраснаго во вселенной: ре-

лигіозное чувство отожествляется съ совершенно отличнымъ отъ него чувствомъ эстетическимъ. Понятно послѣ этого, почему Шеллингъ не могъ допустить въ развитіи міровой жизни, какъ и въ жизни человѣчества непосредственныхъ дѣйствій Божественнаго промышленія. Развитіе жизни природы, какъ и всего человѣчества, по его ученію, есть только постепенно обнаруживающееся откровеніе абсолютнаго, исключающее всякую возможность непосредственнаго вмѣшательства Божества въ видѣ чудесъ или пророчествъ, ибо въ такомъ случаѣ Божество (будто бы) раздѣлилось бы въ самомъ себѣ и уничтожало бы само себя. Вотъ почему Шеллингъ не можетъ указать въ исторіи или жизни ни одного событія, на которомъ бы отразился хотя нѣсколько замѣтный слѣдъ божественнаго промышленія, какъ непосредственное воздѣйствіе Самаго Божества, но за то весь міръ, взятый въ цѣломъ, и всю исторію человѣчества, во всей ея полнотѣ, какъ единое цѣлое онъ признаетъ однимъ изъ лучшихъ доказательствъ бытія Божія (только въ пантеистическомъ, конечно, смыслѣ), хотя въ противорѣчіе себѣ онъ въ то же время утверждаетъ, что исторія никогда не можетъ быть цѣлымъ и законченнымъ откровеніемъ абсолютнаго.

Богъ, говоритъ Шеллингъ, никогда не существуетъ, если бытіе есть то, что представляется въ объективномъ мірѣ; если бы Онъ былъ, то не были бы мы; но Онъ открываетъ Себя безпрерывно. Своею исторіею человѣкъ доставляетъ постоянное доказательство бытія Божія, которое однако же можетъ быть закончено только всею исторіею. Если мы представимъ себѣ исторію какъ спектакль, въ которомъ каждый совершенно свободно играетъ свою роль, то разумное развитіе этой запутанной игры предполагаетъ единство мыслящаго во всѣхъ духа; но свобода нашего дѣйствія предполагаетъ, что поэтъ не независимъ отъ насъ, такъ чтобы мы выполняли лишь то, что онъ вымыслилъ, но что онъ раскрываетъ себя только послѣдовательно чрезъ игру нашей свободы, такъ что мы являемся соучастниками поэта въ цѣломъ и самоизобрѣтателями, такъ сказать, нашей особенной роли. Такимъ образомъ послѣднее основаніе гармоніи между свободою и объективными (законо-

сообразными) явленіями никогда вполнѣ не можетъ стать объективнымъ, если явленіе свободы должно существовать. Это общее основаніе гармоніи для свободы и необходимости, по ученію Шеллинга, служитъ причиною происхожденія „системы провидѣнія“, т. е., религіи „въ единственно истинномъ значеніи этого слова“. Этой „системы провидѣнія“ еще нѣтъ и не было въ исторіи человѣчества. Человѣчество будто бы пережило только еще *два* періода: первый періодъ характеризуется тѣмъ, что надъ „благороднѣйшимъ человѣчествомъ“ господствовала судьба; здѣсь человѣчество, которое нѣкогда процвѣтало и никогда не повторится, трагически приносится въ жертву судьбѣ. Въ этомъ періодѣ истинной религіи еще нельзя находить; мѣсто ея занимаетъ здѣсь ея *поэтическая* форма—миѳологія. Второй періодъ исторіи человѣчества начинается, по Шеллингу, появленіемъ римскаго государства, которое стремилось стать универсальнымъ чрезъ то, что Римъ думалъ всѣ народы соединить въ одно цѣлое посредствомъ законовъ, обычаевъ, наукъ и искусствъ. Въ этотъ періодъ на мѣсто судьбы выступаетъ законъ, который и господствуетъ надъ человѣчествомъ, а на мѣсто религіи—искусство, которое для философа есть наивысшее, потому что оно вмѣстѣ съ тѣмъ открываетъ ему и наисвятѣйшее, когда въ вѣчномъ и первоначальнымъ соединеніи собираетъ какъ бы въ одномъ фокусѣ то, что въ природѣ и исторіи является обособленнымъ и что въ жизни и дѣятельности, равно какъ и въ мышленіи должно вѣчно сбѣгаться вмѣстѣ. Въ поэзію же въ заключеніе всего процесса развитія должны будутъ снова возвратиться и философія и науки, которыя въ эпоху дѣтства человѣческаго рода поэзіею были и рождены и вскормлены.

Такимъ образомъ дѣйствительную или эмпирическую религію, какъ она выразилась въ существовавшихъ и существующихъ формахъ, Шеллингъ отожествляетъ съ искусствомъ вообще и поэзіею въ частности, а религіозное чувствованіе для него есть только чувствованіе эстетическое. Впрочемъ и здѣсь, отъ Шеллинга какъ пантеиста, нельзя было ожидать вѣрнаго пониманія религіи, какъ союза между Богомъ,—существомъ личнымъ, и человѣкомъ,—существомъ свободно—разумнымъ. Для Шел-

линга Богъ былъ только началомъ міровой жизни, *душею міра*, какъ онъ и называлъ Его, слѣдуя древне—языческому философу Платону. Какое представленіе о Богѣ имѣлъ въ это время Шеллингъ, можно судить по слѣдующему стихотворенію его, въ которомъ человѣкъ, взирающій на міръ, представляется говорящимъ самому себѣ: „Я—богъ, котораго онъ (т. е. міръ) хранитъ въ груди,—духъ, который во всемъ движется. Отъ первой борьбы темныхъ силъ до изліянія первыхъ жизненныхъ соковъ, гдѣ сила разростается въ силу и вещество въ вещество, гдѣ распускается первый цвѣтъ, первая почка, до перваго луча новорожденнаго свѣта, который пробивается сквозь ночь, какъ второе твореніе, и день и ночь сіяетъ на небѣ изъ тысячи глазъ міра, есть одна сила, одно взаимодѣйствіе и работа, одно влеченіе и стремленіе ко все высшей и высшей жизни“ [1]). Впрочемъ, можно думать, что настоящія формы религіи Шеллингъ не считалъ неизмѣнными и законченными. Кромѣ двухъ названныхъ періодовъ въ исторіи развитія человѣчества, по мнѣнію Шеллинга, наступитъ, быть можетъ, нѣкогда еще и третій, который онъ называетъ „періодомъ провидѣнія“. Когда начнется этотъ періодъ, говоритъ Шеллингъ, мы не умѣемъ сказать; но когда этотъ періодъ будетъ, тогда будетъ и Богъ.

Когда наступитъ этотъ періодъ,—Шеллингъ не знаетъ; по крайней мѣрѣ, такъ онъ самъ говоритъ въ своемъ сочиненіи „Система трансцендентальнаго идеализма“. Но въ своихъ „Чтеніяхъ о методѣ академическихъ занятій“ [2]) онъ категорически утверждаетъ, что послѣдній періодъ въ исторіи человѣчества, т. е., періодъ провидѣнія, начинается самымъ появленіемъ христіанства,—и христіанство само въ себѣ есть не что иное, какъ раскрытое таинство, какъ существенный моментъ развитія мірового духа. Въ этомъ сочиненіи Шеллингъ смотритъ на религію вообще не съ точки зрѣнія субъективной духовной

---

[1]) Это стихотвореніе Шеллинга какъ въ оригиналѣ, такъ и въ приведенномъ нами переводѣ можно читать у Ибервега—Гейнце, Исторія новой философіи, 1890, стр. 298.

[2]) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Stuttg. u. Tübingen, 1803.

жизни человѣка, а съ точки зрѣнія философіи міровой исторіи. Въ древнемъ мірѣ духъ находился еще въ полномъ единствѣ съ природою; раздѣленія и противуположенія между духомъ и природою, реальнымъ и идеальнымъ, безконечнымъ и конечнымъ еще не существовало. Періодъ провидѣнія въ исторіи человѣчества начался „всеобщимъ грѣхопаденіемъ“, разрывомъ единства между человѣкомъ и внѣшнимъ міромъ или природою. „Золотой вѣкъ невинности исчезъ, какъ только духъ позналъ свое отличіе отъ природы; послѣ этого все естественное является уже какъ грѣхъ и вина“. Это время тожества духа съ природою и ихъ единства Шеллингъ относитъ къ „періоду судьбы“, ко времени наибольшаго процвѣтанія греческой религіи и поэзіи, хотя единство природы и духа было тогда только безсознательнымъ. Римъ разорвалъ этотъ союзъ человѣка со внѣшнимъ міромъ и образовалъ два полюса, изъ которыхъ на одномъ онъ поставилъ человѣка, на другомъ— внѣшнюю природу. Христіанство снова возстановляетъ союзъ и единство духа съ міромъ и достигаетъ сознательнаго примиренія противоположностей, ибо въ немъ, въ этомъ чисто идеальномъ мірѣ, божественное слагаетъ съ себя свой покровъ, становится удѣломъ всѣхъ, какъ тайна божественнаго царства. Поэтому и богословіе, имѣющее своимъ содержаніемъ абсолютное и божественное существо, должно представить намъ систему примиренія или безразличія идеальнаго и реальнаго, какъ синтезъ философскаго и историческаго знанія въ спекулятивныхъ идеяхъ. Христіанство богато символами, образами и аллегоріями. Но эти символы имѣютъ значеніе не сами по себѣ, а по ихъ внутреннему содержанію: важны спекулятивныя идеи, образно выраженныя въ христіанскихъ догматахъ. „Какъ явленіе историческое, христіанство (говоритъ Шеллингъ) развилось первоначально на почвѣ ессейства въ іудействѣ“; но настоящій корень его слѣдуетъ искать не въ іудействѣ, а въ древней религіи индійцевъ, гдѣ чистый идеализмъ выразился въ опредѣленной системѣ и затѣмъ распространился по всему востоку, пока не отлился въ опредѣленную форму въ христіанствѣ, которое поэтому и является синтезомъ религій. Впрочемъ, сущность христіанства нельзя уразумѣть по его пись-

меннымъ памятникамъ. Первыя книги исторіи и ученія христіанскаго, говоритъ Шеллингъ, сами суть не что иное, какъ только особенное, еще далеко несовершенное явленіе въ христіанствѣ; его идеи не слѣдуетъ искать въ этихъ книгахъ, достоинство которыхъ должно быть опредѣляемо только въ той мѣрѣ, въ которой онѣ выражаютъ ее и соотвѣтствуютъ ей. Уже въ духѣ просвѣтителя язычниковъ Павла христіанство стало чѣмъ-то инымъ, чѣмъ оно было въ духѣ его перваго Основателя. Мы не должны останавливаться на отдѣльномъ времени, которое можетъ быть принято только произвольно, но должны имѣть предъ глазами всю его исторію и тотъ міръ, который оно создало. Къ дѣйствіямъ (операціямъ) новѣйшаго просвѣщенія (Aufklärerei), которое по отношенію къ христіанству могло бы скорѣе называться выясненіемъ (Aufklärerei), принадлежитъ и намѣреніе свести его, какъ говорили, къ его первоначальному смыслу, къ его первой простотѣ, въ каковомъ видѣ его и называютъ первохристіанствомъ. Слѣдуетъ думать, что христіанскіе религіозные учители должны были питать чувство благодарности къ позднѣйшимъ временамъ за то, что изъ скуднаго содержанія первыхъ религіозныхъ книгъ они такъ много извлекли спекулятивнаго матеріала и развили его въ систему. Нельзя не принимать въ соображеніе того, какія затрудненія были для него (т. е., для христіанства) при завершеніи (Vollendung) такъ называемыхъ библейскихъ книгъ, которыя не выдерживаютъ никакого, даже и отдаленнаго сравненія со столь многими другими болѣе ранняго и болѣе поздняго времени, въ особенности—съ индійскими, по подлинно религіозному содержанію. Католическое запрещеніе читать библію, быть можетъ, имѣло весьма глубокое основаніе въ виду того, что христіанство, какъ живая религія, продолжается не какъ прошедшее, но какъ вѣчное настоящее, какъ не прекращались въ церкви и чудеса, которыхъ совершеніе протестантизмъ, непослѣдовательный также и въ этомъ, относитъ только къ прежнимъ временамъ. Собственно говоря, эти книги, въ которыхъ нуждается только историческое изслѣдованіе, а не вѣра, постоянно вновь поставляли эмпирическое христіанство на мѣсто идеи, которая можетъ существовать независимо отъ

нихъ и которая яснѣе возвѣщается въ теченіи всей исторіи новаго міра въ сравненіи съ древнимъ, чѣмъ чрезъ тѣ книги, гдѣ она находится еще не очень развитою.

Сущность христіанства, какъ всеобщаго и абсолютнаго принципа, можно понять, по ученію Шеллинга, только въ соединеніи его спекулятивнаго элемента съ историческимъ, какъ синтезъ эксотерическихъ, т. е, церковно-статутарныхъ формъ христіанства съ эзотерическимъ содержаніемъ или его „вѣчною идеею". Такое пониманіе можетъ быть достигнуто однакоже только при помощи философіи, которой одной суждено сообщить людямъ абсолютное евангеліе. Понятно послѣ этого, отчего Шеллингъ является непримиримымъ противникомъ не только супранатурализма, но и раціонализма, стремившагося въ его время къ тому, чтобы устранить изъ религіи чудесный элементъ и все значеніе ея ограничить только проповѣдію морали. Мораль, говоритъ онъ, не представляетъ ничего выдающагося въ христіанствѣ; изъ-за нѣсколькихъ моральныхъ изреченій, каково, напр., ученіе о любви къ ближнему и т. д., христіанство не могло бы даже существовать ни въ мірѣ, ни въ исторіи. Правда, допускаетъ Шеллингъ, въ христіанской религіи есть много таинственнаго, недоступнаго сухому рефлектирующему разсудку; но что недоступно разсудку, то́ должно стать достояніемъ спекулятивнаго разума. Вся сущность христіанства состоитъ въ его спекулятивныхъ идеяхъ, которыя вполнѣ совпадаютъ съ содержаніемъ спекулятивныхъ идей философствующаго разума,—вслѣдствіе чего рано или поздно христіанская религія и должна слиться съ философіею.

Особенное вниманіе Шеллингъ останавливаетъ на христіанскомъ ученіи о богочеловѣчествѣ и Тріединомъ Богѣ. Богъ Отецъ—это, по изъясненію Шеллинга, есть идеальное начало міровой жизни; вѣчный изъ существа Отца всѣхъ вещей рожденный Сынъ есть само конечное, каково оно есть въ воззрѣніи Бога и какимъ оно является, какъ страждущій и подчиненный обстоятельствамъ времени Богъ, Который въ вершинѣ Своего явленія, во Христѣ, заключаетъ міръ конечности и открываетъ міръ безконечности и господства духа. Такъ какъ, по Шеллингу, основной законъ міровой жизни состоитъ въ

примиреніи, возсоединеніи или тожествѣ противоположностей, то особенно глубокій смыслъ Шеллингъ усматриваетъ въ христіанскомъ ученіи о томъ, что человѣкъ сталъ Богомъ, а Богъ—человѣкомъ, и что Христосъ представляетъ завершеніе и конецъ древняго міра боговъ и начало новаго времени, господствующій принципъ котораго есть безконечное въ конечномъ. Само собою разумѣется, что вочеловѣченіе Бога не слѣдуетъ понимать эмпирически, какъ отдѣльное событіе во времени, потому что въ этомъ случаѣ оно не имѣло бы никакого смысла, такъ какъ Богъ находится внѣ всякаго времени; но оно есть вочеловѣченіе вѣчности, явленіе абсолютнаго въ жизни человѣчества, которое хотя имѣетъ во Христѣ свое завершеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ начало своего полнаго реализированія, но которое ни въ какомъ случаѣ не исключаетъ полнаго историческаго пониманія происхожденія христіанства, какъ и историческаго лица Іисуса.

Таково новое ученіе Шеллинга о сущности религіи, какъ оно изложено въ его „Чтеніяхъ о методѣ академическихъ занятій“. Здѣсь, очевидно, Шеллингъ оставляетъ Шлейермахера и эстетиковъ и сходится съ Гегелемъ, съ которымъ онъ въ то время сдружился и вмѣстѣ съ которымъ началъ даже издавать въ Тюбингенѣ философскій журналъ „Kritisches Journal der Philosophie“ (1802—1803). Теперь онъ полагаетъ уже сущность религіи не въ эстетическомъ наслажденіи, а въ знаніи,—въ спекулятивныхъ идеяхъ; теперь по его мнѣнію, религія должна уже слиться не съ поэзіею, а съ философіею; органомъ религія является уже не чувство человѣка, а его спекулятивный разумъ. Шеллингомъ заимствованъ у Гегеля даже и самый методъ развитія — діалектическій (положеніе, раздвоеніе и примиреніе), которому онъ остается вѣрнымъ и въ своемъ „Философскомъ разысканіи о сущности человѣческой свободы“, гдѣ онъ также учитъ различать въ Богѣ *три* момента: 1) безразличіе, первооснову или бездну, 2) раздвоеніе на основу и существованіе и 3) тожество или примиреніе раздвоеннаго. Выигралъ ли что либо Шеллингъ отъ такой перемѣны своего первоначальнаго взгляда на сущность религіи, объ этомъ легко судить тому, кто ознакомился

съ достоинствами и недостатками ученія Гегеля о томъ же предметѣ. Одному не измѣнилъ еще до сихъ поръ Шеллингъ: это именно—пантеистическому міровоззрѣнію. Но пантеисту не разрѣшить вопроса о сущности религіи. Якоби былъ правъ обвиняя Шеллинга въ лицемѣріи, а его философію называя пантеизмомъ, натурализмомъ и атеизмомъ. И оправданіе Шеллинга, которое онъ изложилъ въ особомъ сочиненіи [1]), никого не удовлетворило.

Послѣ этого Шеллингъ еще нѣсколько разъ измѣнялъ свой взглядъ на сущность религіи. Было время, когда онъ хотѣлъ слѣдовать Якову Бэму и впадалъ въ мистицизмъ; иногда онъ, повидимому, сближался съ христіанствомъ и даже католичествомъ, но—какъ бы только для того, чтобы отдохнувъ душею, снова возвратиться къ спекулятивному идеализму, пантеизму и даже натурализму. Послѣднее (по времени) міровоззрѣніе его принято называть *спекулятивнымъ теизмомъ*.

Мы не будемъ слѣдить здѣсь за этимъ ходомъ перемѣнъ или развитія религіозно-философскихъ воззрѣній Шеллинга [2]).

Но здѣсь нельзя пройти молчаніемъ сочиненія Шеллинга „Философія миѳологіи и откровенія“ (1856—1858). Въ этомъ сочиненіи Шеллингъ настолько измѣнилъ свои первоначальные взгляды, что отъ нихъ не осталось почти и слѣда. Раньше, какъ мы видѣли, Шеллингъ не придавалъ никакого значенія въ религіи ни историческому элементу, ни историческимъ литературнымъ памятникамъ: онъ цѣнилъ въ религіи только однѣ спекулятивныя идеи. „Подлинны ли или неподлинны эти книги (новозавѣтныя писанія), дѣйствительно ли содержащіеся въ нихъ разсказы суть неискаженные факты, соотвѣтствуетъ ли ихъ содержаніе самой идеѣ христіанства или нѣтъ, это (писалъ Шеллингъ въ своемъ разсужденіи о методѣ академическихъ занятій) ничего не измѣняетъ въ реальности самой идеи, такъ какъ она не зависитъ отъ такихъ частностей, она всеобща и абсолют-

---

[1]) Denkmal der Schrift Iacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschende Lüge redenden Atheismus, Tübingen, 1812.

[2]) Объ этомъ мы говорили уже въ особомъ сочиненіи.—„Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основного Богословія. 1899“. Стр. 285—296.

на". Теперь (въ „Философіи миѳологіи и откровенія") Шеллингъ говоритъ уже не то; теперь для него историческіе факты являются самымъ существеннымъ элементомъ религіи. „Историческое, говоритъ здѣсь Шеллингъ, не есть нѣчто случайное для ученія, но оно есть самое ученіе; доктринальное, что остается еще послѣ выдѣленія историческаго, напр., всеобщее ученіе о личномъ Богѣ, какъ знаетъ его даже и раціональное богословіе, или мораль христіанства не представляли бы въ немъ ничего особеннаго, ничего отличительнаго; отличительное, что̀ требуетъ объясненія, есть напротивъ именно историческое. Главное содержаніе христіанства есть Самъ Христосъ, не что Онъ сказалъ, но что́ *Онъ есть*, что́ Онъ сдѣлалъ. Христіанство непосредственно не есть *ученіе*, оно есть дѣло, объективность, ученіе же есть только выраженіе этого *дѣла*; если раньше изъ за дѣла и его объективнаго значенія слишкомъ отступало назадъ познаніе и ученіе, то нужно согласиться, что въ позднѣйшемъ періодѣ христіанству причиненъ еще большій вредъ чрезъ то, что совершенно отступило въ темноту собственно дѣло изъ-за выставляемаго на видъ и подвергаемаго спорамъ ученія".

Въ виду такого важнаго значенія историческаго элемента въ религіи, очевидно, представляетъ большой интересъ ученіе Шеллинга о томъ, какъ произошли и развивались эмпирическія, т. е. дѣйствительно существовавшія и существующія формы религіи.

Шеллингъ начинаетъ свое изслѣдованіе критическимъ разборомъ всѣхъ извѣстныхъ ему гипотезъ о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Результатъ, къ которому онъ приходитъ состоитъ въ томъ, что нужно оставить всякую мысль, будто бы религія есть результатъ разсудочной спекуляціи, изобрѣтенія законодателей и жрецовъ или простого миѳическаго вымысла, кому бы его ни приписывали—отдѣльнымъ ли лицамъ или народному творчеству вообще. Религія существуетъ въ человѣческомъ родѣ только потому, что стремленіе къ Богу отъ природы присуще человѣческому сознанію, хотя и было помрачено грѣхопаденіемъ. Снова возстановить въ сознаніи истинное представленіе о Богѣ и было, по мнѣнію Шеллинга,

цѣлію всего миѳологическаго процесса. Процессъ этотъ, какъ и всякій реальный процессъ, не былъ явленіемъ случайнымъ и произвольнымъ. Онъ совершался по тому пути, который былъ указываемъ божественными моментами или потенціями, которыя Шеллингъ отмѣтилъ еще въ своихъ „Философскихъ розысканіяхъ о сущности человѣческой свободы и о предметахъ, связанныхъ съ нею“ (1, безразличіе, первооснова или бездна въ Богѣ, 2, раздвоеніе на основу и существованіе и 3, тожество или примиреніе раздвоеннаго). Поэтому миѳологическія представленія не суть произвольныя или случайныя порожденія человѣческаго сознанія, но непроизвольныя порожденія самой субстанціи сознанія, именно лежащихъ въ его основаніи теогоническихъ потенцій. Не народы и не отдѣльныя лица создаютъ миѳологію, но опредѣленная миѳологія народа происходитъ вмѣстѣ съ нимъ, какъ его индивидуальное сознаніе. Впрочемъ, религія, по мнѣнію Шеллинга [1]), не могла ни выйти изъ миѳологіи, ни начаться ею. Ея началомъ было сознаніе объ *одномъ* всеобщемъ Богѣ всѣхъ людей, всего человѣчества. Что же касается миѳологіи, то она могла появиться лишь тогда, когда человѣчество уже готово было раздѣлиться на отдѣльные народы, ибо самое раздѣленіе народовъ должно было находиться въ связи съ появленіемъ въ сознаніи мысли о различныхъ богахъ, т. е., съ появленіемъ миѳологіи. Первоначальная религія, говоритъ Шеллингъ, несомнѣнно была *монотеистическою*. Но этотъ монотеизмъ вначалѣ не былъ чистымъ и абсолютнымъ, какъ теоретическое познаніе первоначальнаго человѣчества, ибо въ противномъ случаѣ политеизмъ историческаго времени былъ бы простымъ ухудшеніемъ, для котораго совершенно нельзя придумать никакого положительнаго основанія. Первоначальная религія была только *относительнымъ монотеизмомъ:* человѣкъ вѣровалъ въ *одного* Бога или—вѣрнѣе—въ Бога вообще всѣхъ людей только потому, что *не могъ* вѣровать во многихъ боговъ; единый Богъ былъ скорѣе только *первымъ* Богомъ въ имѣвшемъ наступить впослѣдствіи рядѣ боговъ политеизма; онъ былъ единымъ лишь настолько, на-

[1]) Стр. 109 и слѣд.

сколько въ первоначальномъ періодѣ жизни человѣчества еще не появились въ сознаніи другіе боги. И этотъ первоначальный монотеизмъ нужно объяснять не „первооткровеніемъ“, а только присущею человѣческому сознанію идеею Божества; поэтому первоначальный единый Богъ былъ уже, собственно, миѳологическимъ богомъ, насколько имъ начался рядъ миѳологической исторіи боговъ. При такомъ предположеніи только относительнаго монотеизма, говоритъ Шеллингъ, политеизмъ есть истинный переходъ къ лучшему, къ освобожденію человѣчества отъ силы самой въ себѣ благодѣтельной, но угнетающей его свободу, подавляющей всякое развитіе и вмѣстѣ съ нимъ высшее познаніе. Что касается Божественнаго Откровенія въ собственномъ смыслѣ, то оно могло быть дано человѣчеству только уже въ позднѣйшее время. Такимъ образомъ Шеллингъ не согласенъ съ традиціоналистами въ томъ, что источникомъ религіи въ родѣ человѣческомъ нужно признавать внѣшнее, готовое, непосредственно отъ Бога данное откровеніе; но онъ охотно признаетъ въ человѣкѣ присущую его духу способность къ истинной, монотеистической религіи. По его мнѣнію, мы даже и не должны спрашивать, какъ сознаніе приходитъ къ Богу. Оно совершенно не имѣетъ времени составлять себѣ сначала представленія или понятія о Богѣ и затѣмъ—столь же мало времени имѣетъ—затемнять въ себѣ или искажать эти понятія. Его первое движеніе не есть движеніе, чрезъ которое оно ищетъ Бога, но движеніе чрезъ которое оно удаляется отъ Него; такимъ образомъ оно имѣетъ въ себѣ Бога a priori, т. е., прежде всякаго дѣйствительнаго движенія, слѣдовательно—по своему существу. Тѣ, по мнѣнію которыхъ, человѣчество исходитъ отъ *понятія* о Богѣ, говоритъ Шеллингъ, никогда не будутъ въ состояніи объяснить, какъ изъ этого понятія могла произойти миѳологія, мало этого,—они не подумали даже о томъ, что какъ бы они ни представляли себѣ происхожденія этого понятія,—самодостигнутымъ ли познаніемъ, или откровеніемъ, они въ обоихъ случаяхъ сами допускаютъ первоначальный атеизмъ сознанія, которому въ другомъ отношеніи они противятся.

Въ этомъ разсужденіи Шеллинга несомнѣнно вѣрнымъ и истиннымъ должно быть признано только утвержденіе, что человѣческому духу присуща идея Божества и способность къ истинной монотеистической религіи, извращенная однако же грѣхопаденіемъ. Только при этомъ предположеніи естественно и легко объясняется фактъ всеобщности и универсальности религіи въ родѣ человѣческомъ. Но Шеллингъ впалъ въ ошибку, когда онъ рѣшился объяснить развитіе религіознаго сознанія человѣчества, не признавая непосредственнаго божественнаго откровенія. Чѣмъ же послѣ этого объяснить чистое монотеистическое вѣрованіе ветхозавѣтныхъ евреевъ? Отчего у евреевъ религіозное сознаніе не выразилось въ политеистической формѣ? Почему евреи въ этомъ отношеніи представляли непонятное исключеніе въ общемъ ходѣ религіознаго развитія общечеловѣческаго сознанія? Далѣе,—какъ объяснить сходство многихъ языческихъ вѣрованій и древнихъ народныхъ преданій съ ученіемъ Божественнаго Откровенія Ветхаго Завѣта? На эти вопросы мы не найдемъ у Шеллинга удовлетворительнаго отвѣта, котораго онъ, конечно, и не могъ дать съ точки зрѣнія своего общаго міросозерцанія.

Шеллингъ упрекаетъ традиціоналистовъ за то, что они, не признавая присущей человѣческому духу способности къ истинной монотеистической религіи, думали объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ только однимъ непосредственнымъ Божественнымъ Откровеніемъ, и такимъ образомъ допускаютъ, что духъ человѣческій самъ по себѣ атеистиченъ. Но самъ Шеллингъ, какъ мы видѣли, впалъ въ противоположную ошибку: онъ призналъ религіозную способность присущею человѣческому духу; но не призналъ Божественнаго Откровенія и чрезъ это лишилъ ея истиннаго объекта. Зачѣмъ же человѣку дана такая способность, для которой нѣтъ никакого практическаго примѣненія? Шеллингъ разрѣшилъ бы свою задачу, если бы только дополнилъ гипотезу традиціонализма указаніемъ на присущую человѣчеству религіозную способность, вмѣсто того чтобы отвергать ее. Къ сожалѣнію, онъ поступилъ не такъ и чрезъ то самъ себя поставилъ въ большое затрудненіе. По его утвержденію, человѣкъ, имѣя отъ

природы способность къ чистой монотеистической религіи, не искалъ Бога, а постоянно удалялся отъ него. Но какъ можно удаляться отъ Бога, не зная Бога? Узнать же Бога, при свойственной человѣку отъ природы религіозной способности, для него возможно было только изъ непосредственнаго или сверхъестественнаго божественнаго откровенія. Выраженіе Шеллинга: „человѣкъ не искалъ Бога, а лишь удалялся отъ него“ можно понимать только въ томъ смыслѣ, что человѣкъ хотѣлъ прійти къ Богу *ложнымъ* путемъ. Но если былъ путь къ Богу *ложный*, то несомнѣнно былъ и истинный, безъ признанія котораго невозможно допустить и существованія ложнаго пути.

Мнѣнія Шеллинга, что сущность религіи нужно полагать въ эстетическомъ чувствованіи или въ знаніи, могутъ быть оставлены здѣсь безъ разсмотрѣнія съ одной стороны потому, что отъ нихъ отрекся самъ Шеллингъ, а съ другой стороны и потому что несостоятельность ихъ нами была раскрыта при разборѣ гипотезъ Шлейермахера и Гегеля.

Послѣдователи Шеллинга пошли двумя совершенно противоположными путями: одни превратились въ натурфилософовъ, другіе—въ мистиковъ, теософовъ и франкмассоновъ. Изъ послѣднихъ особеннаго вниманія заслуживаютъ Г. Г. Шубертъ, Г. Стеффенсъ, Францъ Баадеръ и К. Х. Ф. Краузе. Они отвергали раціонализмъ, вѣру ставили выше разума, сущность религіи полагали въ непосредственномъ единеніи жизни человѣка съ жизнію Бога, источникомъ религіи признавали только одно чувство и не придавали Божественному Откровенію того важнаго значенія, какое ему въ дѣйствительности принадлежитъ. Часто они оставляли Шеллинга и переходили на сторону Шлейермахера, Якоби и даже Бэма. Вслѣдствіе этого въ ихъ многотомныхъ сочиненіяхъ разобраться не легко, тѣмъ болѣе, что они не оставили послѣ себя никакихъ законченныхъ системъ послѣдовательнаго міровоззрѣнія. Впрочемъ, ихъ сужденія о сущности религіи нами изложены, насколько то было для насъ возможно, въ особомъ сочиненіи—„Историческій очеркъ развитія основного или апологетическаго богословія“ (1899 г.).

IV.

Ученіе Фейербаха о сущности религіи.

Ученіе Фейербаха о религіи и ея сущности принято называть *антропологизмомъ*, а его общее философское міровоззрѣніе—*натурализмомъ*. Самъ Фейербахъ въ одно и то же время былъ и самымъ послѣдовательнымъ ученикомъ и самымъ непримиримымъ и открытымъ противникомъ своего учителя—Гегеля. Это явленіе можетъ показаться страннымъ; но оно было совершенно естественно. Послѣдователи Гегеля, какъ извѣстно, раздѣлились на двѣ школы: правую и лѣвую. Представители первой (Габлеръ, Гешель, Рустъ, Конради, Маргейнеке и Даубъ) въ своихъ сочиненіяхъ отличались консервативнымъ направленіемъ, стремленіемъ къ догматизму, схоластицизму и даже къ примиренію съ ученіемъ католической церкви; отъ этой школы, по крайней мѣрѣ на почвѣ политическихъ воззрѣній и отношенія къ католичеству, отвернулся и самъ Гегель. Лѣвая школа напротивъ приняла направленіе односторонняго радикализма и показала всю изнанку гегелевскаго міровоззрѣнія. Первымъ, выдающимся и самымъ энергичнымъ представителемъ ея былъ *Людвигъ Фейербахъ*. (1804—1872), слушавшій Гегеля въ берлинскомъ университетѣ (1824—1828) и затѣмъ самъ читавшій лекціи въ Эрлангенѣ. Долгое время онъ не рѣшался переступить границы собственно гегелевскаго міровоззрѣнія. Рѣшительнымъ приверженцемъ Гегеля и пантеистическимъ мыслителемъ онъ является еще въ своихъ сочиненіяхъ, написанныхъ отъ 1828 до 1840 года [1]). Но Гегель, какъ извѣстно, въ своемъ философскомъ міровоззрѣніи остановился на полупути. Фейербахъ не могъ примириться съ такимъ поведеніемъ своего учителя. И вотъ въ 1840 году онъ переступаетъ границы гегельянскаго міровоззрѣнія; но тѣмъ не менѣе идетъ только по пути, предначертанному

[1]) Къ числу такихъ философскихъ сочиненій Фейербаха принадлежатъ: 1) De ratione una, universali, infinita, 1828; 2) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830; 3) Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza, 1833 и 4) Darstellung, Entwickelung und Kritik der leibnizschen Philosophie, 1837.

Гегелемъ, и такимъ образомъ, отъ пантеизма переходитъ къ антропологизму, отъ абсолютнаго идеализма—къ натурализму, отъ Бога, какъ абсолютнаго духа—къ человѣку, отъ абсолютной идеи—къ внѣшней природѣ. Фейербахъ самъ указываетъ тотъ путь, которымъ онъ изъ приверженца гегелевской спекуляціи превратился въ матеріалистическаго атеиста: „Богъ былъ моею первою мыслію, разумъ—второю, человѣкъ—третьею и послѣднею; субъектъ божества есть разумъ, а субъектъ разума человѣкъ". Впрочемъ, собственно говоря, и въ самыхъ крайнихъ своихъ воззрѣніяхъ Фейербахъ не переставалъ быть послѣдовательнымъ ученикомъ Гегеля, ибо и въ своихъ сочиненіяхъ, принадлежащихъ къ этому (второму) періоду его жизни и литературной дѣятельности, онъ изложилъ только тѣ выводы, которые сами собою вытекаютъ изъ общаго міровоззрѣнія Гегеля, и которые, конечно, долженъ былъ бы сдѣлать самъ Гегель, еслибы онъ высказался до конца.

Такъ именно поступилъ Фейербахъ въ своемъ ученіи о религіи и ея сущности. Это ученіе онъ изложилъ въ двухъ своихъ сочиненіяхъ: 1. „*Сущность христіанства*" [1]) и 2. „Сущность религіи" [2]), хотя взглядъ его на сущность религіи уже довольно опредѣленно былъ отмѣченъ въ двухъ его сочиненіяхъ, изданныхъ раньше указанныхъ: 1. „Пьеръ Бейль по его интереснѣйшимъ моментамъ для исторіи философіи и человѣчества" [3]) и 2. „О философіи и христіанствѣ" (написанномъ въ защиту Гегеля) [4]). Уже въ этихъ сочиненіяхъ Фейербахъ явно склоняется къ атеизму, нападая на христіанское богословіе и догматы, которые будто бы ограничиваютъ свободу

---

[1]) Das Wesen des Christenthums, Leipzig, 1841; къ нему же нужно отнести „Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums, 1846.

[2]) Das Wesen der Religion, Leipzig, 1845. Сюда же относятся и публичныя лекціи Фейербаха о религіи—„Vorlesungen über das Wesen der Religion" равно какъ и слѣдующія сочиненія: 1. Das Wesen des Glaubens in Sinne Luthers, Leipzig, 1844; 2. Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums, 1857; 3. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie, 1866. и 4. Ursprung der Götter, 1866. (2 Aufl.).

[3]) Pierre Bayle nach seinem für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, 1838.

[4]) Uber Philosophie und Christenthum in Beziehung auf der hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit, 1839.

духа и запрещаютъ человѣку мыслить, и указывая философіи задачу—не оправдывать догматы христіанской религіи, но обнаружить иллюзію, благодаря которой они появились. Уже въ этихъ сочиненіяхъ Фейербахъ всячески старался увѣрить своихъ читателей, что „религія есть мечта человѣческаго духа", разрушенная разумомъ и наукою, и что даже „христіанство уже исчезло не только изъ сферы мысли, но и изъ жизни человѣчества, что оно стало теперь только idée fixée, нагляднѣйшимъ образомъ противорѣчащей нашимъ первымъ жизненнымъ потребностямъ,—потребностямъ огня и воды, нашимъ желѣзнымъ дорогамъ и пароходамъ, нашимъ военнымъ и промышленнымъ школамъ, нашимъ театрамъ и естественно-научнымъ кабинетамъ".

Странное однако-же явленіе! Мыслители нашего времени—матеріалисты, позитивисты, дарвинисты и эволюціонисты—съ презрѣніемъ относятся къ „пустой", „безсмысленной" и „отвратительнѣйшей метафизикѣ Гегеля", „игравшаго лишь словами, и построеніями сухой и безжизненной абстракціи" (слова Бюхнера),—и въ то же время приходятъ въ восторгъ и энергично защищаютъ ученіе Фейербаха о религіи и ея сущности, всецѣло обязанное своимъ появленіемъ и существованіемъ той же самой „пустой метафизикѣ" Гегеля!.. Такое поведеніе, очевидно, заключаетъ въ себѣ явное самопротиворѣчіе; тѣмъ не менѣе въ виду особенной популярности, какою пользуется взглядъ Фейербаха на религію еще и въ наше время, мы считаемъ себя вынужденными обратить на него вниманіе читателей.

Хотя вся сущность мнимо-научныхъ изслѣдованій и разсужденій Фейербаха носитъ на себѣ явно отрицательный даже разрушительный характеръ; хотя результатъ, достигнутый этимъ нѣмецкимъ философомъ, можетъ быть выраженъ кратко такъ: „религія есть иллюзія, ничто, безсмыслiе, мечта человѣческаго духа", а христіанство—даже явленіе, противорѣчащее потребностямъ нашего времени—нашимъ желѣзнымъ дорогамъ и параходамъ, нашимъ театрамъ и военнымъ школамъ; тѣмъ не менѣе, къ немалому нашему удивленію, самъ Фейербахъ приписываетъ своимъ выводамъ даже и *положительное значеніе*, достигнутое будто бы научною объективностію и безпристра-

стнымъ изслѣдованіемъ. Вотъ какъ онъ характеризуетъ свои труды: „Моя книга („Сущность христіанства“) есть не что иное, какъ вѣрный, буквальный переводъ христіанской религіи съ восточнаго библейскаго языка фантазіи на хорошій понятный языкъ нѣмецкій. Я и хотѣлъ только того, чтобы она была буквальнымъ переводомъ,—выражаясь безъ метафоръ,—эмпирически или исторически философскимъ анализомъ, рѣшеніемъ задачи христіанской религіи. Общія положенія, предпосылаемыя во введеніи къ ней, не суть апріорическій, самоизмышленный продуктъ спекуляціи, они родились изъ анализа религіи; они, какъ вообще всѣ основныя идеи моей книги, суть фактическія обнаруженія человѣческой сущности, и притомъ—сущности религіозной, сознанія религіознаго, облеченныя въ идеи, т. е., въ общія выраженія. Идеи моего сочиненія суть только заключенія, слѣдствія изъ данныхъ; онѣ собственно *не идеи, а объектированные, живые или историческіе факты.* Я вообще отвергаю безусловно-абсолютное, *нематеріальное, самимъ собою довольствующееся созерцаніе*,—созерцаніе, заимствующее свое содержаніе *изъ себя самаго.* Я, какъ небо отъ земли, отличаюсь отъ тѣхъ философовъ, которые вырываютъ изъ своей головы глаза, чтобы легче мыслить; для мысли служатъ у меня чувства, и прежде всего глаза, я основываю ее на *матеріи*, которую мы можемъ усвоить себѣ только посредствомъ чувственной дѣятельности, я не вывожу предмета изъ идеи, а наоборотъ идеи вывожу *изъ предмета*, для меня предметъ есть то, что есть онъ *внѣ моей головы*... Я не что иное, какъ *духовный естествоиспытатель*... Такимъ образомъ моя книга („Сущность христіанства“)—хотя съ одной стороны есть плоть и кровь, результатъ предшествовавшей философіи, нисколько не подпадаетъ подъ категорію продуктовъ спекулятивнаго мышленія, она скорѣе есть прямой контрастъ его, уничтоженіе отвлеченныхъ созерцаній. Мышленіе спекулятивное заставляетъ религію говорить то, что оно само измышляетъ и выражаетъ гораздо лучше, чѣмъ религія; оно опредѣляетъ религію, само не опредѣляясь ею, оно не выходитъ изъ себя самаго. Я предоставляю религіи право говорить самой о себѣ, дѣлаю себя ея слушателемъ и переводчикомъ, а не суфлеромъ.

Не изобрѣтать, не открывать, не „снимать покрывало съ бытія“ было моею цѣлію; единственнымъ моимъ желаніемъ было смотрѣть на все правильно и вѣрно; не я, а религія обожаетъ человѣка, хотя и не признаютъ этого наши богословы; не мое ничтожество, а сама религія говоритъ: „Богъ есть человѣкъ, человѣкъ есть Богъ“; не я, а сама религія отрицаетъ и уничтожаетъ такого бога, который есть не человѣкъ, а только *ens rationis*, заставляя Бога быть человѣкомъ, ничѣмъ отъ него неотличнымъ, имѣющимъ человѣческій образъ, человѣческое сердце. Я разгадалъ только тайну христіанской религіи, я исхитилъ ее изъ хитросплетеній богословскихъ, исполненныхъ лжи и противорѣчій, и тѣмъ самымъ вошелъ въ святое святыхъ. Если моя книга представляется вамъ отрицательною, безрелигіозною, атеистическою, то вспомните, что атеизмъ—какъ понимается онъ въ моей книгѣ—есть тайна самой религіи, что она сама, въ истинной своей сущности, вѣритъ не въ иное что, какъ только въ истину и божественность человѣческаго существа,—истина, которую я—хотя это и лишнее—раскрою и, къ посрамленію нашихъ богослововъ и философовъ, докажу самымъ яснѣйшимъ образомъ“...

„Правда,—говоритъ Фейербахъ далѣе,—сочиненіе мое отрицательное, уничтожающее, но—замѣтьте это!—оно отрицаетъ только нечеловѣческую сущность религіи, а сущность человѣческую признаетъ и утверждаетъ. Вслѣдствіе этого оно распадается на двѣ части, изъ которыхъ первая главнымъ образомъ *утверждаетъ*, а вторая—не вся, по крайней мѣрѣ, большею частію—*отрицаетъ*: но обѣ онѣ доказываютъ то же самое, только различнымъ, или даже противоположнымъ образомъ. А именно, первая есть разрушеніе религіи въ ея *сущности*, ея *истинѣ*, а вторая—въ ея *противорѣчіяхъ*, первая есть *развитіе*, а вторая—*полемика*. Въ первой части я показываю, что истинный смыслъ теологіи есть антропологія: во второй напротивъ я показываю, что различіе, дѣлаемое между теологическими и антропологическими предикатами, обращается въ *ничто*, въ *безсмысліе*. Вотъ нагляднѣйшій примѣръ. Въ первой части я доказываю, что Сынъ Божій въ религіи есть сынъ *дѣйствительный*, Сынъ Бога въ томъ смыслѣ, въ какомъ че-

ловѣкъ есть сынъ человѣка, и нахожу *истину, сущность* религіи въ томъ, что она глубоко-человѣчественныя отношенія понимаетъ и представляетъ отношеніями божественными, во второй, напротивъ, въ томъ, что Сынъ Божій—конечно, не по смыслу самой религіи, а по смыслу рефлексіи религіозной—не есть сынъ въ естественномъ, человѣческомъ смыслѣ, а въ какомъ-то *совершенно другомъ*, противорѣчащемъ природѣ и разуму, слѣдовательно—въ смыслѣ безсмысленномъ и непонятномъ,—въ такомъ отрицаніи человѣческаго смысла и разума я нахожу ложь, отрицательную сторону религіи. Первая часть поэтому есть *посредственное*, а вторая—*непосредственное* доказательство того, что теологія есть антропологія, вторая необходимо приводитъ къ первой, она не имѣетъ самостоятельнаго значенія, цѣль ея—доказать только то, что смыслъ, въ какомъ понимается религія въ первой части, *долженъ быть* смысломъ правильнымъ, *потому что противоположный смыслъ есть безсмысліе*. Однимъ словомъ: въ первой части я имѣю дѣло главнымъ образомъ (говорю *главнымъ* потому, что какъ въ первой части нельзя было обойтись безъ теологіи, такъ и во второй—безъ религіи)—съ религіею, а во второй—съ богословіемъ"...

„Если бы моя книга (продолжаетъ Фейербахъ) состояла только изъ одной второй части, то, конечно, вы имѣли бы полное право приписать ей лишь отрицательныя тенденціи,— и положеніе: религія есть ничто, безсмысліе,—считать ея существеннымъ содержаніемъ; но я не говорю: „Богъ есть ничто, Троица—ничто, Слово Божіе—ничто" и т. д.; я показываю только, что они не то, чѣмъ ихъ представляютъ намъ богословскія иллюзіи, что они не чужія, а родныя намъ мистеріи, мистеріи человѣческой природы; я показываю лишь, что призрачную, поверхностную сущность природы и человѣчества религія принимаетъ за ихъ истинную, внутреннюю сущность, а потому истинную, эзотерическую ихъ сущность представляетъ другимъ, особеннымъ существомъ, что, слѣдовательно, въ тѣхъ опредѣленіяхъ, которыя она относитъ къ Богу, напр., Слову Божію, объектируется ею или опредѣляется только истинная сущность человѣческаго слова. Съ религіею, какъ и

съ спекулятивною философіею или богословіемъ, я дѣлаю не что иное, какъ только открываю имъ глаза, или—лучше—заставляю ихъ смотрѣть на то, что̀ есть внѣ ихъ, а не на то, что̀ внутри ихъ, т. е., предметъ представленія или воображенія я дѣлаю предметомъ дѣйствительности".

Въ этихъ словахъ Фейербаха, которыя мы привели изъ его предисловія къ сочиненію „Сущность христіанства", уже ясно предуказанъ тотъ путь, которымъ Фейербахъ пришелъ къ разрѣшенію взятой имъ на себя нелегкой задачи, равно какъ кратко предначертанъ и самый отвѣтъ на вопросъ о сущности религіи вообще и христіанства въ частности. Въ самомъ сочиненіи Фейербахъ только старается полнѣе и обстоятельнѣе раскрыть свои мысли, высказанныя уже въ „Предисловіи".

Религія,—говоритъ Фейербахъ,—основывается на *существенномъ различіи* человѣка отъ животнаго; у животныхъ *нѣтъ* религіи; даже религія слоновъ принадлежитъ къ области сказокъ. По наблюденіямъ великаго знатока животнаго царства, Кювье, за слонами столько же слѣдуетъ признавать высшихъ, духовныхъ степеней жизни, сколько и за собаками. Существенное отличіе человѣка отъ животнаго состоитъ *въ сознаніи*, но—сознаніи—говоритъ Фейербахъ—въ строгомъ смыслѣ этого слова, ибо сознаніе въ строгомъ смыслѣ этого слова можетъ быть только у такого существа, которое способно дѣлать предметомъ его свой *родъ*, свою *сущность* (Wesenheit). Человѣкъ мыслитъ, т. е., онъ обращается, говоритъ *съ самимъ собою*. Онъ въ одно и то же время самъ для себя есть „я" и „ты", онъ можетъ поставлять себя на мѣсто другаго именно потому, что предметомъ его сознанія служатъ его собственный родъ, собственная сущность, а не одна лишь его индивидуальность, какъ у животнаго.

Религія вообще, какъ *тождественная съ сущностью* человѣка, тождественна, говоритъ Фейербахъ, и *съ самосознаніемъ*, съ сознаніемъ человѣка своей *сущности*. Но она, выражаясь вообще, есть сознаніе безконечнаго, слѣдовательно, она есть не что иное, какъ сознаніе человѣкомъ своей не конечной, ограниченной, а *безконечной сущности*. Сознаніе въ самомъ строгомъ или собственномъ смыслѣ и *сознаніе безконечнаго*

тождественны; ограниченное сознаніе *не* сознаніе; сознаніе, по самой своей сущности, безконечнаго свойства. Сознаніе безконечнаго есть не что иное, какъ сознаніе *безконечности сознанія*; или: въ сознаніи безконечнаго для сознанія служитъ предметомъ *безконечность собственной своей сущности*. Сущность человѣка составляютъ *разумъ*, *воля* и *сердце*. Къ совершенству человѣка принадлежитъ сила мысли, сила воли, сила сердца. Разумъ, любовь и сила воли—продолжаетъ Фейербахъ—суть *совершенства*, совершенства человѣческой сущности, *даже абсолютныя совершенства*. Воля, любовь, мысль суть *высшія силы*, *абсолютная сущность* человѣка какъ человѣка и *основаніе* его бытія. Человѣкъ существуетъ для того, чтобы мыслить, любить и хотѣть; а что̀ составляетъ конечную цѣль, то есть истинное основаніе и первоначало сущности. Такимъ образомъ разумъ, воля и сердце заключаютъ цѣль въ себѣ и существуютъ для себя. Истинное, совершенное, божественное есть то, что̀ существуетъ *для себя самаго*. А такова любовь, таковъ разумъ, такова воля. Божественная троичность, существующая *въ* человѣкѣ и сущая *выше* индивидуальнаго человѣка есть единство разума, любви и воли. Разумъ, воля, любовь не суть силы, составляющія предметъ владѣнія человѣка,—потому что безъ нихъ онъ ничто, то, что̀ онъ есть, онъ есть благодаря лишь имъ,—они, какъ элементы, опредѣляющіе его сущность, которая человѣкомъ *не дѣлается и не составляетъ предмета владѣнія*, суть *одушевляющія* его, *опредѣляющія*, *господствующія надъ нимъ власти*—божественныя, абсолютныя власти, которымъ не можетъ оказывать онъ никакого противодѣйствія.

Далѣе,—человѣкъ—учитъ Фейербахъ—*ничто безъ предмета*. Но такой предметъ, къ которому субъектъ относится *существеннымъ*, *необходимымъ образомъ*, есть не что иное, какъ *собственная*,—*но объектированная* сущность этого субъекта. Въ предметѣ, слѣдовательно, человѣкъ, сознаетъ *себя самаго*: сознаніе предмета есть *самосознаніе* человѣка. Изъ предмета узнаешь ты человѣка, въ немъ *является* предъ тобою его сущность: предметъ есть его *открывшаяся* сущность, его *истинное*, *объективное я*. *Абсолютное существо* человѣка есть его

собственная сущность. Власть предмета надъ нимъ есть поэтому *власть собственной* его *сущности*. Такъ сила *предмета* чувства есть сила самаго чувства, сила *предмета* разума—самаго *разума*, сила *предмета* воли—самой воли. И насколько широка *твоя сущность*,—говоритъ Фейербахъ далѣе,—настолько широко твое *неограниченное самоощущеніе*, *настолько ты—богъ*. Слѣдовательно, если ты мыслишь безконечное, то мыслишь и утверждаешь *безконечность способности мысли*, если чувствуешь безконечное, то чувствуешь также и утверждаешь *безконечность способности чувства*. *Предметъ* мысли разума есть *объектированный разумъ*, предметъ чувства—*объектированное чувство*. Поэтому все то, что̀ по смыслу гиперфизической, трансцендентальной, спекулятивной философіи и религіи имѣетъ значеніе *второстепеннаго*, *субъективнаго*, *средства*, *органа*, по смыслу истины имѣетъ значеніе *первостепеннаго*, *сущности*, *самаго предмета*. Если, напр., чувство есть *существенный* органъ религіи, то *сущность Божія* выражаетъ собою не что иное, какъ *сущность чувства*. Истинный, но сокровенный смыслъ словъ „чувство есть органъ божественнаго“ таковъ: чувство есть *самое благородное*, *прекрасное*, т. е., *божественное въ человѣкѣ*. Какъ могъ бы ты воспринимать чувствомъ божественное, если бы само чувство не было божественной природы? Божественное познается только божественнымъ, Богъ познается только чрезъ самаго себя. Божественное существо, ощущаемое чувствомъ, на самомъ дѣлѣ есть не что иное, какъ восхищающаяся сама собою, сама собою увлекающаяся сущность чувства, *чувство блаженствующее въ себѣ самомъ*. И тутъ для Бога у тебя нѣтъ другого опредѣленія, кромѣ слѣдующаго: *онъ есть чистое*, *безграничное*, *свободное чувство*, ибо чувство является религіознымъ не отъ опредѣленнаго предмета, а отъ самой природы своей, проявляющейся въ каждомъ чувствѣ безъ различія предмета. Чувство признается святымъ потому только, что оно чувство; основаніе его святости, религіозности заключается въ немъ самомъ. Чувство—*атеистъ* въ смыслѣ православной вѣры, привязывающей религію къ внѣшнимъ предметамъ; оно отрицаетъ *предметнаго*, внѣшняго Бога,—оно *само для себя есть*

богъ. Только отрицаніе чувства, съ точки зрѣнія чувства, есть *отрицаніе Бога*. Чувство есть твоя внутреннѣйшая и въ то же время отличная отъ тебя, независимая сила,—*оно въ тебѣ выше тебя*: оно само объективно въ тебѣ, твоя собственнѣйшая сущность, дѣйствующая на тебя какъ другое существо, однимъ словомъ: твой богъ!

На чувство здѣсь Фейербахъ указываетъ однако-же только какъ на примѣръ. Но то же самое онъ утверждаетъ и о всякой другой силѣ, способности, потенціи, реальности, дѣятельности, признаваемой *существеннымъ* органомъ предмета, въ особенности же—о человѣческомъ разумѣ и человѣческой волѣ.

Такимъ пониманіемъ „сущности человѣка“ Фейербахъ подготовилъ себѣ путь и къ изложенію своего взгляда на „сущность религіи вообще“. Какъ всякій предметъ субъекта, такъ и религія для Фейербаха есть не что иное, какъ *объектированная сущность самаго субъекта*. Поэтому каковы мысли человѣка, каковы расположенія его,—думаетъ Фейербахъ,—таковъ его и Богъ: сколько достоинства въ самомъ человѣкѣ, столько же—не болѣе—имѣетъ достоинства и Богъ его. *Сознаніе Бога есть самосознаніе человѣка, познаніе Бога—самопознаніе человѣка*. Изъ его Бога узнаешь ты человѣка, и наоборотъ—изъ человѣка—его Бога, оба они тождественны. Что̀ есть для человѣка *Богъ*, то̀—его *духъ*, *душа* и что̀ есть *духъ человѣка*, *его душа*, *сердце*,—*то есть его Богъ*. Богъ есть *откровенная* внутренняя природа человѣка, *выразившая себя* его самость; религія—торжественное откровеніе сокрытыхъ въ человѣкѣ сокровищъ, проявленіе внутреннѣйшихъ его мыслей, *открытое исповѣданіе его тайнъ любви*. Впрочемъ, говоритъ Фейербахъ, когда мы называемъ религію, сознаніе Бога самосознаніемъ человѣка, то это надо не такъ понимать какъ будто религіозный человѣкъ непосредственно сознаетъ, что его сознаніе Бога есть самосознаніе собственной сущности, потому что на отсутствіи то этого сознанія и основывается собственная сущность религіи. Чтобы не дать повода къ такому ложному пониманію нашихъ словъ,—продолжаетъ Фейербахъ,—мы лучше такъ скажемъ: религія есть *первое*, хотя и не *непосредственное самопознаніе человѣка*. Она всегда предшествуетъ

философіи, какъ въ исторіи человѣчества, такъ и въ исторіи индивидуума. Человѣкъ сначала полагаетъ свою сущность *внѣ себя*, прежде чѣмъ находитъ себя въ ней. Собственная сущность первоначально является ему другою сущностью. Религія есть *дѣтская сущность* человѣчества, а дитя видитъ свою сущность, человѣка внѣ себя,—въ періодъ дѣтства человѣкъ кажется себѣ самому другимъ человѣкомъ. Историческій прогрессъ въ религіи состоитъ именно въ томъ, что считавшееся въ предшествовавшихъ религіяхъ чѣмъ-то объективнымъ становится потомъ субъективнымъ, т. е., на что прежде смотрѣли *какъ на Бога* и чему поклонялись сначала *какъ Богу*, то теперь уже признается *человѣческимъ*. Предшествующія религіи для позднѣйшихъ становятся идолопоклонствомъ: человѣкъ начинаетъ обожать *свою собственную сущность*. Сначала онъ объектировалъ себя, но объекта не считалъ своею сущностью, позднѣйшая религія дѣлаетъ этотъ шагъ впередъ: каждый дальнѣйшій ея шагъ есть моментъ болѣе глубокаго самопознанія человѣчества. Но всякая опредѣленная религія, считающая старшихъ сестеръ своихъ идолопоклонницами, исключаетъ *саму себя*—и притомъ необходимо,—иначе она больше не была бы религіею,—изъ общей судьбы, общей сущности религіи; она обвиняетъ *другія* религіи въ томъ, что̀ составляетъ вину—если только это есть вина—религіи вообще. Такъ какъ она имѣетъ у себя *другой* предметъ, *другое* содержаніе, такъ какъ она возвысилась надъ содержаніемъ предшествовавшихъ религій, то и думаетъ возвыситься надъ необходимыми и вѣчными законами, опредѣляющими сущность религіи, думаетъ, будто ея предметъ, ея содержаніе есть нѣчто вышечеловѣческое. Но самая сокровенная сущность религіи открывается предъ взоромъ мыслителя, для котораго религія составляетъ предметъ мысли, чѣмъ самой для себя она быть не можетъ. И наша задача (говоритъ Фейербахъ) состоитъ въ томъ, чтобы показать, что противоположность между божественнымъ и человѣческимъ элементомъ въ религіи есть противоположность иллюзорическая, что она есть не что иное, какъ противоположность между человѣческою сущностью и человѣческимъ индивидуумомъ, что, слѣдовательно, предметъ и содержаніе даже христіанской религіи суть чисто человѣческіе.

Установивъ такимъ образомъ путь своего изслѣдованія, Фейербахъ, наконецъ, приходитъ къ слѣдующему заключенію: Религія есть *отношеніе человѣка къ себѣ самому* или—точнѣе—*къ своей* и—притомъ къ субъективной—*сущности*, но только *какъ къ сущности другой. Божественная сущность есть не что иное*, какъ сущность человѣческая или—лучше—*сущность человѣка*, очищенная, освобожденная отъ ограниченій человѣка индивидуальнаго, объектированная, т. е., созерцаемая и почитаемая какъ другая, отличная отъ него, собственная сущность—всѣ опредѣленія божественной сущности суть поэтому опредѣленія сущности человѣческой.

Что въ религіи человѣкъ боготворитъ вообще человѣка и, покланяясь Богу, покланяется собственно самому себѣ, доказательство этого Фейербахъ усматриваетъ въ особенности въ тожествѣ божескихъ и человѣческихъ предикатовъ, т. е., въ антропоморфизмѣ религіи. При этомъ на антропоморфизмъ онъ не хочетъ смотрѣть, только какъ на субъективный и случайный способъ представленія о Богѣ, а въ немъ-то именно онъ и полагаетъ сущность религіи. Далѣе Фейербахъ не знаетъ никакого различія между субъектомъ и предикатомъ; а предикатъ, какъ опредѣленіе, есть ограниченіе предмета; поэтому Богъ въ религіи есть существо вообще конечное, а въ частности—чисто человѣческое. Отрицаніе субъекта, говоритъ онъ, считаютъ безрелигіозностію, даже атеизмомъ, но не считаютъ атеизмомъ отрицаніе предикатовъ. Но что не имѣетъ никакихъ опредѣленій, то не имѣетъ и никакого дѣйствія на меня, то и не существуетъ для меня. Отрицать всѣ опредѣленія значитъ то же, что и отрицать самую сущность. Существо, лишенное всѣхъ опредѣленій, есть существо, не имѣющее объективнаго бытія, а существо, не имѣющее объективнаго бытія есть существо—не существующее. Когда человѣкъ удаляетъ отъ Бога всѣ опредѣленія, тогда для него Богъ есть существо *отрицательное*. Для истинно-религіознаго человѣка Богъ вовсе не есть какое-нибудь лишенное опредѣленій существо, потому что онъ для него—существо *извѣстное, дѣйствительное*. Отсутствіе всякаго опредѣленія и тождественная съ нимъ непостижимость Божія есть поэтому

плодъ временъ новѣйшихъ, продуктъ новаго безвѣрія. Догматомъ непостижимости Божіей—продолжаетъ Фейербахъ—человѣкъ хочетъ только извиниться предъ своею, еще остающеюся религіозною, совѣстію въ своемъ забвеніи Бога. На самомъ дѣлѣ, отрицаніе опредѣленныхъ, положительныхъ предикатовъ Божественной сущности есть не что иное, какъ отрицаніе религіи, прикрывающееся *маскою религіи*, такъ что его нельзя будто бы узнать, что оно есть отрицаніе,—такое отрицаніе есть не что иное, какъ субтильный, прехитрый атеизмъ. Различеніе между тѣмъ, что такое Богъ *самъ въ себѣ* и что такое онъ *для меня*, разрушаетъ миръ религіи. Я не могу знать, есть ли Богъ самъ въ себѣ или самъ для себя что-нибудь *другое*, чѣмъ онъ есть *для меня*; *каковъ* онъ для меня, таковъ онъ *все* для меня. Въ тѣхъ предикатахъ, подъ которыми онъ существуетъ для меня, заключается его бытіе въ себѣ самомъ, самая его сущность. Какъ можно еще спрашивать,—недоумѣваетъ Фейербахъ,—что онъ есть самъ въ себѣ? Если бы Богъ могъ быть предметомъ для птицъ, говоритъ онъ, то онъ былъ бы для нихъ непремѣнно существомъ крылатымъ: птица не знаетъ ничего болѣе высшаго, болѣе блаженнаго, кромѣ бытія съ крыльями. Какъ смѣшно было бы, если бы птица начала разсуждать такъ: мнѣ представляется Богъ птицей; но что такое онъ самъ въ себѣ,—этого я не знаю. Высочайшее существо для птицы есть существо птичье. Если ты отнимешь у нея *представленіе существа птичьяго*, то отнимешь и представленіе *существа высочайшаго*. Какъ могла бы она еще спрашивать: *крылатъ ли Богъ самъ въ себѣ*? Спрашивать, таковъ ли Богъ самъ въ себѣ, какимъ онъ кажется мнѣ, значитъ спрашивать о томъ, есть ли Богъ—*Богъ*? значитъ—возвышаться надъ своимъ Богомъ, возставать противъ Него. Итакъ, доказано теперь,—утверждаетъ Фейербахъ,—что то, что̀ есть субъектъ, содержится въ его *опредѣленіяхъ*, т. е., доказано, что предикатъ есть истинный субъектъ; а вмѣстѣ съ этимъ уже доказано и то, что если божественные предикаты суть опредѣленія человѣческой сущности, то и *субъектъ* ихъ—той же *человѣческой сущности*. Но божественные предикаты суть съ одной стороны общіе, а съ другой—личные. Предикаты

общіе суть предикаты метафизическіе, но они служатъ для религіи только внѣшнимъ пунктомъ соединенія, они не суть *характеристическія опредѣленія религіи*. Только предикаты *личные* опредѣляютъ сущность религіи, въ нихъ только божественное существо служитъ предметомъ поклоненія. Таковы эти предикаты, что Богъ, напр.,—лицо, что онъ—отецъ людей; святый, правосудный, благой, милосердый. Но изъ этихъ и другихъ опредѣленій, говоритъ Фейербахъ, видно, что они, именно какъ личныя опредѣленія, суть опредѣленія *чисто человѣческія*, и что, слѣдовательно, въ религіи отношеніе человѣка къ Богу есть отношеніе его къ *своей собственной сущности*, такъ какъ для религіи эти предикаты не суть лишь образы или представленія, дѣлаемые человѣкомъ о Богѣ, отличные отъ того, что̀ такое Богъ самъ въ себѣ, а истины, самыя вещи, реальности. Религія не знаетъ антропоморфизма: антропоморфизмъ для нея не—антропоморфизмъ. Сущность религіи именно въ томъ и состоитъ, что эти опредѣленія ея выражаютъ собою божественную сущность.

Вотъ тотъ взглядъ на религію и ея сущность, который изложенъ Фейербахомъ въ его сочиненіи „Сущность христіанства". Кратко выразить его можно въ слѣдующихъ немногихъ словахъ: въ религіи человѣкъ боготворитъ и почитаетъ какъ Бога самаго себя, но не какъ индивидуума, а какъ человѣка вообще. Въ свое время этотъ взглядъ на религію взволновалъ всѣхъ выдающихся западно-европейскихъ богослововъ и философовъ, хотя, собственно говоря, онъ не представлялъ ничего новаго или оригинальнаго въ школѣ тогдашнихъ гегельянцевъ. Если, по Гегелю, абсолютная идея или—что то же—Богъ яснѣйшимъ образомъ познаетъ себя только въ человѣческомъ самосознаніи, то не оставалось ничего болѣе, какъ сдѣлать заключеніе, что она есть непосредственный продуктъ того же самаго человѣческаго самосознанія. У Фейербаха оказалось много защитниковъ; но не было недостатка и въ противникахъ [1]). Воз-

[1]) Особенно ревностнымъ защитникомъ Фейербаха и самымъ преданнымъ послѣдователемъ его былъ *нашъ* гельсингфорскій профессоръ *В. Болинъ*; онъ написалъ сочиненіе „Ueber L. Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass",—въ которомъ прославляетъ Фейербаха какъ величайшаго ученаго, недосягаемаго мысли-

никла ожесточенная полемика, продолжающаяся еще и въ настоящее время. Впрочемъ, христіанскимъ апологетамъ было не трудно доказать, что ученіе Фейербаха о сущности религіи вообще научно несостоятельно и ложно. Фейербахъ не сдержалъ своего слова: онъ обѣщалъ своимъ читателямъ представить разрѣшеніе вопроса съ полнымъ безпристрастіемъ, быть не суфлеромъ, а только переводчикомъ религіи, которая должна была говорить сама за себя; онъ увѣрялъ, что будетъ вести дѣло не какъ метафизикъ, а какъ „духовный естествоиспытатель“; онъ утверждалъ, что не будетъ подтасовывать фактовъ подъ какую либо предвзятую идею, а наоборотъ—идею будетъ выводить изъ существующихъ на лицо фактовъ и опыта. Въ дѣйствительности же оказалось, что онъ въ своей книгѣ придерживался именно тѣхъ пріемовъ, которые имъ осуждены какъ ненаучные и ни къ чему негодные. Въ дѣйствительности онъ разсуждалъ о религіи не какъ „духовный естествоиспытатель“, а какъ чистый метафизикъ и именно—гегельянецъ, смотрящій на вещи чрезъ призму предвзятой идеи. Прежде всего у него ясно проглядываетъ повсюду гегельянское положеніе о тожествѣ бытія и мышленія, вслѣдствіе чего онъ часто смѣшиваетъ пониманіе предмета съ самымъ предметомъ. Такъ, напр., онъ говоритъ: „Каковы мысли человѣка, каковы расположенія его, таковъ его и Богъ. Изъ его Бога узнаешь ты человѣка и наоборотъ“. Въ этой фразѣ пониманіе предмета или представленіе о немъ ясно отожествляется съ самымъ предметомъ. *Представленіе* о Богѣ дѣйствительно создаетъ человѣкъ; а потому мы и встрѣчаемъ у людей разнообразныя религіозныя вѣрованія и различныя представленія о Богѣ; но отсюда еще никакъ не слѣдуетъ, что человѣкъ измышляетъ и самаго Бога. У людей существуютъ различныя представленія о самыхъ простыхъ и обыденныхъ пред-

---

теля и неустрашимаго проповѣдника истины, не измѣнившаго своимъ убѣжденіямъ, не смотря на то стѣснительное положеніе, въ которое онъ себя поставилъ своими сочиненіями и публичными лекціями.—Во главѣ противниковъ Фейербаха сталъ *Даумеръ*; еще въ 1844 году онъ написалъ сочиненіе „Der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung“,—въ которомъ онъ основательно раскрылъ всѣ существенные недостатки ученія Фейербаха о религіи и ея сущности.

метахъ; но людьми создаются не самые эти предметы, существующіе несомнѣнно внѣ насъ, а только *представленія* объ нихъ.

По той же самой причинѣ отожествленія бытія и мышленія Фейербахъ не могъ сдержать своего слова и относительно того, чтобы не факты выводить изъ идеи, а наоборотъ. Всѣ его разсужденія не выходятъ за границы его собственной фантазіи; онъ говоритъ не о дѣйствительной религіи, а о какой-то измышленной имъ самимъ и существующей развѣ только въ его фантазіи. Въ самомъ дѣлѣ,—Фейербахъ хочетъ насъ увѣрить, что въ религіи человѣкъ боготворитъ себя самаго, но не какъ опредѣленное лицо, а какъ человѣка вообще и что сущность религіи поэтому чисто человѣческая. Стоитъ только это положеніе провѣрить съ дѣйствительностію и мы тотчасъ увидимъ всю его нелѣпость. Древніе египтяне поклонялись Серапису—быку; евреи—однажды захотѣли приносить жертвы золотому тельцу; многіе дикари боготворятъ камни, деревья, небесныя свѣтила, рыбью кость и т. п. Неужели же можно допустить, что человѣческій разумъ въ образѣ тельца объективировалъ сущность человѣчества,—разума, воли, сердца? Неужели же можно думать, что древній египтянинъ въ образѣ быка боготворилъ *себя самаго*, но только какъ *другое* существо? Ясно, что Фейербахъ говоритъ не о дѣйствительной религіи, а о существующей лишь въ его воображеніи.

Къ чести Фейербаха нужно, впрочемъ, сказать, что онъ не отличался тѣмъ страннымъ упорствомъ и слѣпымъ высокомѣріемъ, которыя часто не позволяли многимъ одностороннимъ мыслителямъ отказываться отъ своихъ заблужденій и ложныхъ воззрѣній. Есть писатели, которые даже съ гордостію объявляютъ, что они никогда не читаютъ критическихъ отзывовъ о своихъ трудахъ. Фейербахъ не принадлежалъ къ такимъ мыслителямъ. Онъ читалъ своихъ критиковъ и относился къ нимъ справедливо. Когда противники Фейербаха съ ясностію доказали ему, что его ученіе о сущности религіи вообще ложно и научно несостоятельно, онъ самъ отказался отъ него въ значительной степени и рѣшился замѣнить его инымъ, по его мнѣнію, болѣе правильнымъ. Въ 1845 г., т. е. четыре года спустя послѣ напечатанія своего сочиненія „Сущность христіанства“, онъ пишетъ новое сочи-

неніе „Сущность религіи“. Въ этомъ сочиненіи Фейербахъ уже высказываетъ такой взглядъ на религію и ея сущность, на которомъ ясно замѣтны слѣды вліянія съ одной стороны Шлейермахера, а съ другой германскихъ матеріалистовъ; свой же взглядъ онъ удерживаетъ только для религій, достигшихъ высшей ступени своего естественнаго развитія. Въ краткихъ словахъ онъ выражаетъ такой „исправленный и дополненный“ взглядъ уже въ самомъ началѣ сочиненія. „Чувство *зависимости* въ человѣкѣ—говоритъ онъ—есть *основаніе* религіи; предметъ же этого чувства то, отъ чего онъ зависитъ и чувствуетъ себя зависимымъ, первоначально не что иное, какъ природа. *Природа—первый, первоначальный предметъ религіи*, что достаточно доказываютъ исторіи всѣхъ религій и народовъ“. Это общее положеніе Фейербахъ и силится доказать на послѣдующихъ страницахъ своего новаго сочиненія. Утвержденіе, что религія естественна или врождена человѣку, Фейербахъ признаетъ ложнымъ въ томъ случаѣ, когда подъ религіей разумѣютъ деизмъ, т. е., вѣру въ Бога, но онъ объявляетъ его безусловно истиннымъ, когда подъ религіею разумѣютъ только чувство зависимости, т. е., чувство или сознаніе человѣка, что онъ не существуетъ и не можетъ существовать безъ другаго, отличнаго отъ него существа, что онъ не себѣ обязанъ своимъ существованіемъ. Въ этомъ случаѣ—говоритъ Фейербахъ—религія для человѣка то же, что свѣтъ для глаза, воздухъ—для легкихъ, пища для желудка. Религія есть уваженіе и признаніе того, что я есмь. Но я прежде всего существо не живущее безъ свѣта, безъ воздуха, безъ воды, безъ земли, безъ пищи,—существо зависимое отъ природы. Въ животныхъ и въ животномъ человѣкѣ эта зависимость лишь безсознательна, неосмысленна; возвысить это чувство до сознанія, представлять его себѣ, признавать, уважать—значитъ возвыситься до религіи.

Внѣшній ходъ развитія естественной религіи Фейербахъ хочетъ уяснить своимъ читателямъ такимъ образомъ. Каждый человѣкъ, взятый отдѣльно, какъ и народъ и племя, зависятъ не отъ природы или земли вообще, но отъ *этой* почвы, отъ *этой* земли, и не отъ воды вообще, а именно отъ *этой* воды, отъ *этой* рѣки, отъ *этого* источника. Поэтому древніе народы,

ограниченные духомъ и тѣломъ, привязанные къ своей землѣ, народы, полагавшіе свою сущность не въ ихъ человѣчности, но въ томъ, что они извѣстный народъ, извѣстное племя,— поклонялись горамъ, деревьямъ, звѣрямъ, рѣкамъ, и источникамъ своей земли, какъ божественнымъ существамъ, ибо вся ихъ жизнь, все существо ихъ основывались только на свойствахъ ихъ земли, ихъ природы.

Легкимъ дѣломъ кажется Фейербаху уяснить и то, какимъ образомъ отъ боготворенія горъ и рѣкъ люди перешли къ боготворенію животныхъ. Совершенно наивно положеніе,—говоритъ онъ,— что человѣкъ возвысился надъ животнымъ состояніемъ, благодаря провидѣнію, помощи „сверхъестественныхъ" существъ, напр., боговъ, духовъ, геніевъ, ангеловъ. Конечно, человѣкъ не самъ по себѣ и не *чрезъ себя одного* сталъ тѣмъ, что онъ есть; для этого онъ нуждался въ помощи другихъ существъ; но эти другія существа вовсе не были сверхъестественными, воображаемыми созданіями,—но дѣйствительными и совершенно естественными существами,—существами не *выше* человѣка, а *ниже* его, какъ и вообще все, что поддерживаетъ человѣка въ его сознательномъ и произвольномъ, въ такъ называемомъ собственно-человѣческомъ поведеніи его. Этими помощниками, этими *ангелами—хранителями* человѣка были въ особенности *животныя.* Этимъ значеніемъ животныхъ для человѣка, именно во времена зачинающейся культуры, (будто бы) совершенно оправдывается (?) религіозное почитаніе ихъ. Животныя были для человѣка неизбѣжнымъ, *нужнымъ* твореніемъ, отъ нихъ зависѣло его существованіе; а то, отъ чего зависитъ жизнь, бытіе человѣка, то для него *Богъ.*

На высшей ступени своего развитія человѣкъ перестаетъ почитать горы, рѣки и животныхъ, т. е., природу, эмпирически данную, а начинаетъ чтить особенное существо, обнаруживающееся въ природѣ. Но это божественное существо, обнаруживающееся въ природѣ, не что иное, *какъ природа сама,* которая открывается, представляется и навязывается человѣку какъ божественное существо. Вѣра, что и въ природѣ обнаруживается какое-то иное существо, чѣмъ сама природа, что будто природа наполнена и обладается какимъ-то отличнымъ

отъ нея существомъ, *въ основаніи* своемъ,—продолжаетъ Фейербахъ,—одного корня съ вѣрою, что духи, демоны, черти обнаруживаются, по крайней мѣрѣ, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, въ человѣкѣ, обладаютъ имъ; на самомъ дѣлѣ, это—вѣра, что природа занята постороннимъ, духовнымъ существомъ. Впрочемъ, и дѣйствительно, съ точки зрѣнія этой вѣры, природа занята духомъ, только духъ этотъ—духъ самаго же человѣка, его фантазія, его характеръ,—которымъ невольно проникается природа и который дѣлаетъ природу символомъ и зеркаломъ человѣческаго существа. Такимъ образомъ, природа есть не только первый, первоначальный предметъ, но и *непреложное основаніе*, постоянный, хотя и скрытый задній фонъ религіи. Если христіане не почитаютъ болѣе природу, какъ Бога, то это только потому, что, по ихъ вѣрѣ, существованіе ихъ зависитъ не отъ природы, а отъ воли одного существа, отличнаго отъ нихъ по природѣ, и притомъ они потому только смотрятъ на это существо, какъ на божеское, т. е., высшее существо, и исповѣдуютъ его, что считаютъ его виновникомъ и хранителемъ своего бытія, своей жизни. Такъ богопочитаніе зависитъ только отъ самопоклоненія человѣка и есть не болѣе, какъ его проявленіе.

Здѣсь, какъ видитъ читатель, Фейербахъ снова возвращается къ тому взгляду на сущность религіи, который имъ былъ высказанъ уже раньше—въ сочиненіи „Сущность христіанства“. Впрочемъ, здѣсь Фейербахъ высказывается нѣсколько полнѣе и откровеннѣе: онъ указываетъ здѣсь и тѣ факторы, которые побудили человѣка создать свою религію. Такими факторами онъ объявляетъ съ одной стороны—эгоизмъ человѣка, его высокомѣріе, гордость, заносчивость и безконечность его желаній, съ другой—его безграничную фантазію. Человѣкъ только тогда пересталъ боготворить природу, окружающую его, и только тогда сталъ почитать какъ Бога себя, когда призналъ, что выше его въ природѣ нѣтъ ничего, что онъ—вѣнецъ творенія и что природа по отношенію къ нему имѣетъ лишь значеніе служебное и подчиненное. Собственный теизмъ или монотеизмъ, говоритъ Фейербахъ, возникаетъ лишь тамъ, гдѣ человѣкъ только *къ себѣ* относитъ природу потому, что она не-

вольно и *безсознательно* позволяетъ употреблять себя не только для его необходимыхъ, органическихъ, жизненныхъ отправленій, но и для его *произвольныхъ*, *сознанныхъ* цѣлей, дѣлъ и наслажденій, и *это отношеніе* полагаетъ ея сущностью, а *себя* объявляетъ конечною цѣлію, центральнымъ *пунктомъ*, *точкою единства* природы. Гдѣ природа имѣетъ свою *цѣль внѣ себя*, тамъ необходимо и *основаніе и начало ея* находятся также *внѣ ея*; гдѣ она *только для другаго существа*, тамъ она необходимо *отъ другаго* существа, и притомъ существа, котораго намѣреніемъ или цѣлію при созданіи природы былъ человѣкъ, какъ существо наслаждающееся природою и употребляющее ее въ свое благо. Поэтому начало природы только тамъ сводится къ Богу, гдѣ конецъ ея сводится *къ человѣку*, или ученіе: „Богъ есть *творецъ міра*“ имѣетъ свое *основаніе* и *смыслъ* только въ ученіи: „*человѣкъ—цѣль* творенія“. Если вѣру въ человѣка, какъ въ цѣль природы, вы считаете человѣческимъ высокомѣріемъ, говоритъ Фейербахъ, такъ смотрите же и на *вѣру въ творца природы какъ на человѣческое высокомѣріе!*

Главнымъ побужденіемъ, заставившимъ человѣка создать религію и измыслить божественное существо, Фейербахъ объявляетъ наши грубо эгоистическія желанія, вытекающія изъ нашихъ чувственныхъ потребностей, ограниченія, зависимости. Религія, говоритъ онъ, имѣетъ своимъ предположеніемъ *противоположность* или *противорѣчіе* между *волею* и *возможностію*, *желаніемъ* и *достиженіемъ*, *намѣреніемъ* и *слѣдствіемъ*, *представленіемъ* и *дѣйствительностію*,—между *мыслію* и *бытіемъ*. Въ желаніи, стремленіи, представленіи человѣкъ *неограниченъ*, *свободенъ*, *всемогущъ*—богъ; но въ способности, въ достиженіи, въ дѣйствительности—обусловленъ, зависимъ, ограниченъ—*человѣкъ*, и притомъ—человѣкъ въ смыслѣ конечнаго, противоположнаго Богу существа. „Человѣкъ *предполагаетъ*, а Богъ *располагаетъ*“. „Человѣкъ задумаетъ что-либо, а Зевсъ окончитъ это иначе“. Мышленіе, желаніе—это *мое*; но то, что я желаю и мыслю,—*не* мое, *внѣ* меня, не отъ меня зависитъ. Устраненіе этого противорѣчія или противоположности—главная тенденція, цѣль религіи; а то именно существо, въ кото-

ромъ устранено это противорѣчіе, которому возможно или—скорѣе дѣйствительно то, что̀ для меня возможно по моимъ желаніямъ и представленіямъ, но невозможно по моимъ силамъ,—и есть Богъ. То, что̀ не зависитъ отъ человѣческой воли и знанія, есть первоначальное, собственное, характеристическое дѣло религіи—дѣло Бога. „Я насадилъ, говоритъ апостолъ Павелъ, Аполлосъ оросилъ, а *плодъ даровалъ Богъ*. И такъ, ни тотъ, кто сажаетъ, ни тотъ кто орошаетъ, значитъ что-либо, но Богъ, *который даетъ плодъ*“. Но что же такое Богъ?—спрашиваетъ Фейербахъ далѣе и отвѣчаетъ: Первоначально не что иное, какъ природа или существо природы, но вмѣстѣ и предметъ молитвы, умилостивляемое, слѣдовательно, *желающее* существо. Предметъ религіи есть только то, что̀ составляетъ предметъ человѣческихъ цѣлей и потребностей. То же, что̀ составляетъ предметъ человѣческихъ потребностей и цѣлей, именно по тому самому есть вмѣстѣ съ тѣмъ и предметъ *человѣческихъ желаній*. Но чего я желаю, то я заколдовываю, одушевляю своими желаніями. Въ одушевленіи—и только въ одушевленіи, въ чувствѣ заключается начало религіи,—человѣкъ ставитъ свое существо внѣ себя, съ безжизненнымъ обращается какъ съ живымъ, съ непроизвольнымъ—какъ произвольнымъ, одушевляетъ предметъ своими вздохами, ибо невозможно ему, въ порывѣ страсти, обращаться къ существу безчувственному. Чувство, продолжаетъ Фейербахъ, не остается въ предѣлахъ, предписанныхъ ему разумомъ; оно бьетъ черезъ край у человѣка; въ груди слишкомъ тѣсно чувству; оно должно явиться внѣшнему міру и тѣмъ безчувственное существо природы сдѣлать существомъ сочувствующимъ. Заколдованная человѣческимъ чувствомъ, соотвѣтствующая чувству и пріобщенная ему, слѣдовательно сама воспріимчивая природа есть именно природа, *какъ предметъ религіи, какъ божественное* существо. Желаніе есть *начало, самая сущность религіи; сущность боговъ не что иное, какъ сущность желанія*. Правда, говоритъ Фейербахъ, боги—существа вышечеловѣческія и сверхъестественныя; но развѣ и *желанія не вышечеловѣческія и не сверхъестественныя существа?* Напр., человѣкъ ли я въ моемъ желаніи и въ моей фантазіи,

если желаю быть безсмертнымъ существомъ, разрѣшеннымъ отъ оковъ земнаго тѣла? Нѣтъ! кто не имѣетъ никакихъ желаній, тотъ не имѣетъ и никакихъ боговъ. Боги—это тучныя, воплощенныя, осуществленныя желанія человѣка. Такъ какъ границы, какими человѣкъ представляетъ ихъ себѣ съ точки зрѣнія религіи, какъ, напр., ограниченіе, вслѣдствіе котораго онъ не знаетъ будущаго, не вѣчно живетъ, не постоянно и не безъ усилій счастливъ, не имѣетъ тѣла безъ вѣса, не можетъ летать какъ боги, ни гремѣть подобно Іеговѣ, не можетъ по произволу увеличить или сдѣлать невидимымъ свой образъ, не можетъ, какъ ангелъ, жить безъ чувственныхъ потребностей и влеченій,—короче,—не въ состояніи сдѣлать того, чего желаетъ,—суть границы только для представленія и фантазіи, а на самомъ дѣлѣ не границы, потому что онѣ основаны на *существѣ*, лежатъ въ *природѣ* вещей; такъ и свободное отъ этихъ границъ, безграничное божеское существо есть только существо представленія, фантазіи, зависящихъ отъ фантазіи, чувства или духовнаго настроенія. Слѣдовательно, что бы ни было предметомъ религіи, будь это хоть скорлупа улитки или кремень,—они будутъ предметомъ религіи только *какъ существа духа, представленія, фантазіи*. „Каково твое сердце, такой твой и Богъ“. *Каковы желанія людей, таковы ихъ и боги*. Греки имѣли *ограниченныхъ боговъ*—это значитъ: они имѣли *ограниченныя желанія*. Христіане не имѣютъ ограниченнаго Бога; они имѣютъ только Бога неограниченнаго, вознесеннаго, выше всякой естественной необходимости, выше-человѣческаго, поставленнаго внѣ міра, сверхчувственнаго; это значитъ: они имѣютъ *неограниченныя, сверхчувственныя, выходящія изъ предѣловъ міра, природы, человѣческаго существа, т. е., абсолютно фантастическія желанія*. Христіане хотятъ *быть безконечно болѣе и счастливѣе, чѣмъ боги* Олимпа; ихъ желаніе—небо, въ которомъ *уничтожены всѣ границы, всякая необходимость природы, всѣ желанія исполнены*, небо, въ которомъ нѣтъ *никакихъ потребностей, никакихъ страданій, никакихъ ранъ, никакихъ битвъ, ни страстей, ни помѣхъ, нѣтъ смѣны дня и ночи, свѣта и тѣни, радости и горя*, какъ это бываетъ на небѣ грековъ. Послѣ этого Фейербахъ

въ третій разъ повторяетъ свою любимую фразу: Кто не имѣетъ сверхъестественныхъ желаній, тотъ не имѣетъ болѣе и сверхъестественныхъ существъ, и этимъ заканчиваетъ свою книгу.

Итакъ, боги суть воплощенныя желанія людей, воплощенное ихъ высокомѣріе, эгоизмъ. Сила, которая создаетъ эти образы или воплощенія, есть безграничная *фантазія* человѣка: „Богъ, говоритъ Фейербахъ, это—глубокій и прекрасный колодезь фантазіи, въ которомъ содержится все живущее". Область религіи есть область фантазіи, не знающей никакихъ логическихъ предѣловъ. Содержаніе религіи можетъ быть воспринимаемо только *вѣрою*, какъ и всѣ другіе фантастическіе вымыслы. Предметъ религіи, *насколько* онъ предметъ ея, въ дѣйствительности не существуетъ, скорѣе стоитъ въ противорѣчіи съ ней, потому что онъ есть только предметъ фантазіи, чувства и вѣры. Такъ, напр., безсмертіе человѣка, или человѣкъ, какъ существо безсмертное—предметъ религіи, но именно потому только онъ и предметъ вѣры, что дѣйствительность показываетъ какъ разъ противное—смертность человѣка. Вѣровать, по опредѣленію Фейербаха, значитъ *воображать себѣ*, что *есть* то, чего *нѣтъ*, значитъ, напр., вообразить, что эта картина—живое существо, что этотъ хлѣбъ—мясо, это вино—кровь, т. е., вообразить эти вещи *тѣмъ*, *чѣмъ* онѣ *на самомъ дѣлѣ не бываютъ*. Слѣдовательно, говоритъ Фейербахъ, ты обнаруживаешь величайшее незнаніе религіи, когда надѣешься найти Бога съ телескопомъ на небѣ астрономіи, или съ лупой въ ботаническомъ саду, или съ минералогическимъ молотомъ въ рудникахъ геологіи, или съ анатомическимъ ножемъ и микроскопомъ во внутренностяхъ животныхъ и людей,—ты найдешь Его только въ вѣрѣ, только въ воображательной способности, только въ сердцѣ человѣка, потому что Самъ Онъ не что иное, какъ существо фантазіи или воображенія.

Но и фантазія изъ ничего творить не можетъ. Необходимый матеріалъ она находитъ въ природѣ и изъ него уже создаетъ предикаты божества. Свойства, основывающія и выражающія *различіе* божескаго существа отъ существа человѣческаго или, по крайней мѣрѣ, отъ человѣческаго индивидуума, первоначально или въ основаніи своемъ, говоритъ Фейербахъ, суть только свой-

ства *природы*. Богъ—могущественнѣйшее или—болѣе—*всемогущее* существо, т. е., Онъ можетъ, чего не можетъ человѣкъ, и болѣе—что безконечно превосходитъ человѣческія силы и потому внушаетъ человѣку покорное чувство своей ограниченности, своего безсилія, своей ничтожности. „Можешь ли ты, говоритъ Богъ Іову, связать связи семи звѣздъ? Или развязать связь Оріона? Можешь ли ты извергать молніи, чтобъ онѣ падали и говорили: мы здѣсь? Можешь ли ты дать силы коню? По твоему ли разуму летаетъ ястребъ? Имѣешь ли ты такую руку какъ Богъ и такъ ли подобенъ грому гласъ твой, какъ Его“? Нѣтъ! отвѣчаетъ Фейербахъ. Этого человѣкъ не можетъ; съ громомъ нельзя сравнивать человѣческаго голоса. Но чье же могущество обнаруживается въ силѣ грома, въ силѣ коня, въ полетѣ ястреба, въ неудержимомъ бѣгѣ семизвѣздія? *Сила природы*. Далѣе,—Богъ есть существо *вѣчное*. Но въ самой Библіи сказано: „одно поколѣніе проходитъ, другое приходитъ, земля же остается *вѣчно*“. Въ Зендъ—Авестѣ солнце и мѣсяцъ по ихъ непреходимости положительно называются *безсмертными*. И одинъ перуанскій инка сказалъ однажды доминиканцу: „ты молишься Богу, который умеръ на крестѣ, а я молюсь солнцу, которое *никогда не умираетъ*“. Богъ,—разсуждаетъ Фейербахъ далѣе,—есть существо *всеблагое*, „ибо солнце Его восходитъ надъ злыми и добрыми и дождь Онъ посылаетъ на правыхъ и неправыхъ“; но существо не дѣлающее различія между добрымъ и злымъ, правымъ и неправымъ, которое раздаетъ блага жизни не по нравственнымъ заслугамъ, и потому именно производитъ на человѣка впечатлѣніе существа благаго, ибо дѣйствія его, какъ, напр., оживляющій солнечный лучъ и дождевая туча—источники самыхъ благодѣтельныхъ ощущеній,—это именно и есть природа. Богъ,—продолжаетъ Фейербахъ,—есть существо *всеобъемлющее*, *міровое*, *одно и то же* существо; но и солнце *одно и то же*, которое свѣтитъ всѣмъ людямъ и тварямъ земли или міра,—ибо первоначально и во всѣхъ религіяхъ земля и есть самый міръ,—*одно и то же* небо, которое всѣхъ ихъ покрываетъ, *одна и та же* земля, которая всѣхъ ихъ носитъ. Что Богъ *одинъ*, говоритъ *Амвросій*, въ этомъ убѣждаетъ вся природа, *ибо* только *одинъ*

міръ. Солнце, мѣсяцъ, небо, земля и море *всѣмъ общи*, говоритъ *Плутархъ*, но называются у однихъ такъ, у другихъ иначе, почему и Духъ, управляющій міромъ, одинъ, но у него разныя названія и культы. Богъ „не есть существо, живущее въ храмахъ, сдѣланныхъ человѣческими руками"; но не такова ли,—спрашиваетъ Фейербахъ,—и природа? Кто можетъ свѣтъ или небо или море заключить въ ограниченныя человѣческія пространства? Древніе персы и германцы поклонялись только природѣ, но никакихъ храмовъ у нихъ не было. Поклоннику природы слишкомъ тѣсно, слишкомъ душно въ сдѣланномъ, въ отмѣренномъ пространствѣ какого нибудь храма или церкви; ему привольно только подъ открытымъ, безграничнымъ небомъ умственнаго созерцанія. Богъ не есть существо измѣряемое по человѣческому масштабу,—Онъ *неизмѣримое*, *великое*, *безконечное* существо; но вѣдь Онъ таковъ потому, что міръ, его твореніе, великъ, неизмѣримъ, безконеченъ, или, по крайней мѣрѣ, такимъ кажется человѣку. Богъ—существо *неземное*, *вышечеловѣческое*, *высочайшее*; но и это высшее существо, по своему началу и основанію, не что иное, какъ по пространству или оптически высшее существо,—небо съ его чудными явленіями. Всѣ сколько нибудь нескудныя фантазіей религіи, помѣщаютъ своихъ боговъ въ нѣдра облаковъ, въ эѳиръ и въ солнце, въ мѣсяцъ или въ звѣзды, *наконецъ всѣ боги теряются въ синевѣ неба*. Даже спиритуальный Богъ христіанъ имѣетъ свое пребываніе, свой базисъ наверху, въ небѣ. Богъ—*таинственное*, *непостижимое* существо; но вѣдь только потому, объясняетъ Фейербахъ, что для человѣка, и именно религіознаго, природа есть существо *таинственное*, *непонятное*. Наконецъ, Богъ есть существо, возвышенное надъ человѣческимъ произволомъ, непричастное человѣческимъ потребностямъ и страстямъ, вѣчно себѣ равное, которое правитъ по неизмѣннымъ законамъ, то что оно однажды установило, на всѣ времена оставляетъ неизмѣннымъ. Но и это существо,—что же оно, какъ не остающаяся при всѣхъ перемѣнахъ самой себѣ равною, строго—законная, неизмѣнная, безпристрастная, непроизвольная природа? Правда, во всѣхъ религіяхъ Богъ представляется виновникомъ природы и существомъ отлич-

нымъ отъ нея; но то, что̀ это существо содержитъ и выражаетъ, истинное содержаніе его,—говоритъ Фейербахъ,—есть только природа. И что̀ мы имѣемъ въ природѣ, то̀ мы *представили себѣ* въ Богѣ, какъ виновникѣ или причинѣ природы, слѣдовательно, не нравственное, духовное, но *естественное*, физическое существо. Положимъ, виновнику природы приписываются разумъ и воля; но то именно, гдѣ воля хочетъ, гдѣ этотъ разумъ мыслитъ, есть какъ разъ то, для чего не требуется никакой воли, никакого разума, для чего достаточно просто механическихъ, физическихъ, химическихъ, растительныхъ и животныхъ силъ и пружинъ.

Вотъ взглядъ Фейербаха на религію вообще и ея сущность. Въ приведенныхъ выдержкахъ заключается все, то, что заслуживаетъ наибольшаго вниманія въ сочиненіи Фейербаха „Сущность религіи“. Чтобы не подать кому либо повода дѣлать намъ упрекъ за неполноту изложенія или за невѣрную передачу ученія Фейербаха о сущности религіи, мы старались излагать его съ полнотою, быть можетъ, болыпею, чѣмъ какой оно заслуживаетъ, и притомъ, по возможности, даже собственными словами Фейербаха. Что мы были вполнѣ безпристрастны и совершенно объективны, это легко увидитъ каждый знакомый съ сочиненіями Фейербаха или хотя только съ общимъ міровоззрѣніемъ его. Такою же объективностію и безпристрастіемъ будетъ отличаться и нашъ критическій разборъ всего ученія Фейербаха о религіи и ея сущности. Этого мы желаемъ и объ этомъ мы будемъ заботиться.

Взглядъ Фейербаха заслуживаетъ того, чтобы посвятить ему серьезное вниманіе. Впрочемъ, самъ по себѣ онъ, какъ будетъ показано ниже, не имѣетъ никакого научнаго значенія; но въ свое время, какъ мы сказали уже, онъ пользовался чрезвычайною популярностію, неутраченною еще и теперь. Кто не говорилъ и не говоритъ о Фейербахѣ! Но если взглядъ Фейербаха самъ по себѣ ничтоженъ, то чѣмъ объяснить его популярность? Дать отвѣтъ на этотъ вопросъ не трудно. Извѣстно, что популярность писателя въ значительной степени зависитъ отъ его языка и изложенія. Новѣйшій матеріалистическій монистъ—*Геккель* въ своемъ послѣднемъ сочиненіи—

Welträthsel—откровенно сознается, что многія изъ его сочиненій, написанныхъ строго—научнымъ языкомъ, не нашли себѣ читателей даже среди людей образованныхъ и интеллигентныхъ. Но тѣ же самыя сочиненія въ простомъ и популярномъ изложеніи расходились въ короткое время во множествѣ экземпляровъ! Въ наше время большой спросъ предъявляется только на легкое и популярное чтеніе. Что же касается сочиненій Фейербаха, то,—нужно сказать правду,—всѣ они написаны языкомъ живымъ, простымъ, общедоступнымъ, а изложеніе ихъ картинно, даже эффектно. Онѣ читаются легко и съ интересомъ. Взявъ въ руки книгу Фейербаха, не бросишь ея, не дочитавъ до послѣдней страницы. Въ этомъ отношеніи Фейербахъ—безбожникъ нѣмецкій—можетъ поспорить съ французскимъ безбожникомъ—Ренаномъ. Послѣ сухихъ, отвлеченныхъ и туманныхъ сочиненій Гегеля и гегельянцевъ книги Фейербаха были философскою новинкою; ихъ могли читать даже люди, питавшіе страхъ предъ метафизикою. Но само собою разумѣется, что одно указаніе на простоту и популярность изложенія сочиненій Фейербаха еще не объясняетъ популярности и самыхъ воззрѣній Фейербаха на религію. Необходимо принять во вниманіе ихъ характеръ. Фейербахъ взялъ подъ свое покровительство всѣхъ атеистовъ своего времени. Атеизмъ явленіе въ человѣческомъ духѣ ненормальное, болѣзненное и совершенно безпочвенное. Совѣсть атеиста никогда не можетъ быть покойна, и она всегда ищетъ для себя успокоенія. Какъ утопающій хватается за соломенку для своего спасенія, такъ атеистъ хватается за каждую книжонку, которая обѣщаетъ ему дать научное оправданіе его атеистическаго настроенія. Извѣстно каждому книгопродавцу, какъ туго расходятся книги религіознаго содержанія, написанныя въ духѣ Божественнаго откровенія (ибо даже не всякій вѣрующій нуждается въ научныхъ доказательствахъ своей вѣры!) и какъ много изданій въ короткое время выдерживаютъ сочиненія хотя и легкомысленныя, но написанныя въ лжелиберальномъ и враждебномъ богооткровенной религіи духѣ. А между тѣмъ атеистическое направленіе умовъ, начавшееся еще въ XVII и XVIII вѣкахъ, ко временамъ Фейербаха достигло своего высшаго

напряженія. Фейербахъ былъ выразителемъ воззрѣній и настроеній своихъ современниковъ и своего времени, а потому онъ и былъ моднымъ и самымъ популярнымъ писателемъ.

Тѣмъ не менѣе, не смотря на всю свою популярность, ученіе Фейербаха о религіи и ея сущности, само по себѣ, вовсе не заключаетъ тѣхъ достоинствъ истинно-научнаго свойства, которыя давали бы ему право господствовать надъ умами образованнаго общества продолжительное время. Несомнѣнно, и самъ Фейербахъ не столько заботился объ отысканіи истины, сколько о своей собственной популярности. Какъ ученикъ Гегеля, онъ естественно сущность религіи полагалъ только въ *человѣкобоготвореніи*; но когда критика, какъ мы упомянули выше, разъяснила ему, что такая гипотеза совершенно неприложима къ объясненію многихъ видовъ религіи (напр. фетишизма) и что она вовсе не нова и не оригинальна, такъ какъ уже Эвгемеръ и его послѣдователи задолго до Р. Х. объясняли происхожденіе религіи боготвореніемъ людей, онъ обратился къ гипотезѣ Шлейермахера и натуралистической гипотезѣ германскихъ матеріалистовъ, очевидно, заботясь лишь о своей популярности и не обращая вниманія на то, что послѣднія гипотезы во многомъ противорѣчатъ и одна другой и его первоначальному ученію о сущности религіи вообще, а потому могли быть соединены вмѣстѣ только механически. Въ послѣднемъ обстоятельствѣ заключается истиная причина того, что ученіе Фейербаха о религіи и ея сущности, какъ оно изложено въ двухъ его самыхъ популярныхъ сочиненіяхъ—„Сущность христіанства“ и „Сущность религіи“,—заключаетъ въ себѣ такія непримиримыя противорѣчія, что положительно нѣтъ никакой возможности отвѣтить съ увѣренностію на вопросъ: въ чемъ, собственно, Фейербахъ полагаетъ сущность религіи вообще?

Въ самомъ дѣлѣ,—въ сочиненіи „Сущность христіанства“ Фейербахъ утверждаетъ, что религія есть отношеніе человѣка къ самому себѣ или къ своей субъективной сущности, но только какъ къ сущности другой, что сознаніе Бога есть самосознаніе человѣка, познаніе Бога—самопознаніе человѣка и т. д. Съ этой точки зрѣнія Фейербахъ послѣдовательно утвер-

ждаетъ, что Богъ есть объективированная сущность разума,—чистое, совершенное, чуждое недостатковъ божественное существо есть самосознаніе разсудка, сознаніе имъ своего собственнаго совершенства. *Свобода* и *независимость*—вотъ мотивы обоготворенія разума и вмѣстѣ происхожденія религіи. Разсудокъ (Фейербахъ не полагаетъ строгаго различія между разсудкомъ и разумомъ) ничего не знаетъ, говоритъ Фейербахъ, о страданіяхъ сердечныхъ, у него нѣтъ никакихъ страстей, влеченій, потребностей (?), и потому нѣтъ никакихъ недостатковъ и слабостей (?). Чистый человѣкъ разсудка, тѣ люди, которые олицетворяютъ предъ нами, хотя односторонимъ, за то характеристическимъ образомъ сущность разсудка, изъяты отъ всѣхъ мукъ сердца, страданій, потрясеній, которымъ подвержены *люди чувствительные*; надъ ними не можетъ господствовать никакой конечный, т. е., опредѣленный предметъ, они *не надѣваютъ на себя цѣпей*, они *свободны*. „Не имѣть ни въ чемъ нужды и безстрастностью своею подобиться богамъ безсмертнымъ, не себя покорять вещамъ, а вещи покорять себѣ“,—„все суета“—эти и подобныя имъ выраженія суть *мотивы* абстрактныхъ людей разсудка. Разсудокъ,—продолжаетъ Фейербахъ,—есть существо *самостоятельное* и *независимое*. Зависимо и несамостоятельно то, что̀ не имѣетъ никакого разсудка. Человѣкъ *безъ разума* въ то же время есть человѣкъ и *безъ воли*. Кто не имѣетъ разсудка, тотъ позволяетъ обольщать себя, ослѣплять, пользоваться собою другимъ, какъ средствомъ. Только тотъ, кто мыслитъ,—свободенъ и самостоятеленъ. Только посредствомъ своего разсудка человѣкъ дѣлаетъ находящихся внѣ его существъ простымъ средствомъ для своего существованія. Если я мыслю, то знаю, что во мнѣ мыслитъ *мое я*, а не какая нибудь другая вещь. Только разсудокъ есть такое существо, которое все дѣлаетъ предметомъ своего употребленія, самъ не дѣлаясь имъ никогда,—онъ только есть существо, наслаждающееся самимъ собою, самодовольствующееся,—*абсолютный* субъектъ, который никогда не можетъ быть низведенъ до степени объекта для *другого* существа, такъ какъ онъ дѣлаетъ всѣ предметы объектами, предикатами себя самаго, онъ объемлетъ всѣ вещи, потому что самъ не

есть вещь, самъ *свободенъ* отъ всѣхъ вещей. Мышленіе есть бытіе въ себѣ и *мыслить*—значитъ быть *богомъ*. Актъ мысли есть *свобода* безсмертныхъ боговъ отъ всѣхъ внѣшнихъ ограниченій и необходимостей жизни...

Совершенно иное говоритъ намъ Фейербахъ въ другомъ своемъ сочиненіи—„Сущность религіи“. Здѣсь онъ уже оставляетъ ту мысль, что чувства *свободы* и *независимости*, свойственныя только одному разуму, были мотивами происхожденія религіи или—вѣрнѣе—мотивами религіознаго творчества. Здѣсь онъ, какъ мы видѣли, проповѣдуетъ уже совершенно противоположное. „Чувство *зависимости* въ человѣкѣ—такъ начинаетъ онъ свое сочиненіе—есть *основаніе* религіи“. Оставляетъ онъ здѣсь уже мысль и о томъ, что Богъ или предметъ религіи есть объектированный разумъ человѣчества—свободный, непостижимый, независимый, неограниченный, всемогущій, вездѣсущій, вѣчный, единый и т. д. Здѣсь Фейербахъ утверждаетъ уже нѣчто противное,—именно,—что въ религіи человѣкъ боготворитъ будто бы *неразумную* и *слѣпую*, *ограниченную* и *конечную* природу. *Природа*, говоритъ онъ, *есть первый и первоначальный предметъ религіи*, ибо предметъ чувства зависимости въ человѣкѣ, составляющаго основаніе религіи, то, отъ чего человѣкъ зависитъ и чувствуетъ себя зависимымъ, есть первоначально не что иное, какъ природа. Итакъ, чему же вѣрить изъ двухъ противоположныхъ утвержденій Фейербаха? Что̀ должно быть признано *основаніемъ* религіи—чувство зависимости или независимости? Что человѣкъ боготворитъ въ своей религіи—разумъ или неразумную природу? Если вы прочитали бы только одно сочиненіе Фейербаха—„Сущность христіанства“, то, конечно, вы съ увѣренностію отвѣчали бы, что Фейербахъ признаетъ *основаніемъ* религіи чувство свободы и независимости, а предметомъ религіи объявляетъ человѣческій разумъ. Но вы откажетесь отъ этого, когда прочитаете другое сочиненіе его—„Сущность религіи“, въ которомъ онъ наоборотъ утверждаетъ, что основаніемъ религіи служитъ чувство зависимости въ человѣкѣ, а предметомъ религіи должна быть признана *неразумная* природа!... Конечно, взгляды могутъ измѣняться. При новыхъ данныхъ, при новомъ освѣщеніи предмета люди честные и мыслители добросовѣст-

ные всегда могутъ отказаться отъ своего первоначальнаго, односторонняго мнѣнія объ этомъ предметѣ, составленнаго на основаніи недостаточнаго количества данныхъ, и высказать новое мнѣніе, болѣе соотвѣтствующее истинѣ. Имъ можно ставить въ вину лишь поспѣшность и скороспѣлость ихъ первоначальныхъ выводовъ; но ихъ достоинствомъ является то мужество, съ которымъ они публично въ печати отказываются, ради любви къ истинѣ, отъ своихъ первоначальныхъ заблужденій. Ничто не мѣшало и Фейербаху измѣнить свой первоначальный взглядъ на религію и ея сущность, высказанный въ его сочиненіи „Сущность христіанства“. Правда, Фейербахъ нигдѣ *торжественно* не отрекается отъ этого взгляда; но уже одно то обстоятельство, что въ сочиненіи—„Сущность религіи“,—явившемся въ свѣтъ позже, Фейербахомъ высказывается совершенно иной, даже противоположный взглядъ, даетъ, повидимому, право думать, что Фейербахъ по-крайней мѣрѣ *молча*, опубликованіемъ *второго* взгляда отрекся отъ противоположнаго ему перваго. Къ сожалѣнію, и такимъ путемъ мы не можемъ спасти чести Фейербаха, какъ строго-логическаго мыслителя, неспособнаго путаться въ непримиримыхъ противорѣчіяхъ, ибо если свое второе сочиненіе онъ и начинаетъ словами: „чувство *зависимости* въ человѣкѣ есть *основаніе* религіи“, то въ концѣ книги (§ 42) утверждаетъ совершенно противное: „Сущность религіи составляетъ *человѣческое высокомѣріе*“... И такъ, въ виду указанныхъ непримиримыхъ противорѣчій не только въ различныхъ, но даже въ одномъ и томъ же сочиненіи Фейербаха мы положительно отказываемся отвѣтить на вопросъ: въ чемъ, собственно, Фейербахъ полагалъ сущность религіи: въ независимости ли и свободѣ или въ зависимости,—въ смиреніи ли человѣка и сознаніи его ничтожества или въ высокомѣріи и гордости, доведшей человѣка до самообоготворенія. По всей вѣроятности, и самъ Фейербахъ категорически не отвѣтилъ бы на этотъ вопросъ, не прибѣгая къ какимъ либо діалектическимъ изворотамъ. Думаемъ, что, перемѣшивая въ своихъ сочиненіяхъ безусловно непримиримо-противорѣчивыя положенія, Фейербахъ хотѣлъ уподобить себя торговцу, который, желая „привлечь

покупателей“ и пріобрѣсти популярность въ публикѣ, старается держать въ своей лавкѣ самые различные товары: и лопаты, и желтую глину, и хомуты, и гофманскія капли, и ваксу, и чай,—что кому потребуется. Такіе торговцы встрѣчаются въ глухихъ селеніяхъ; но и покупатели у нихъ—нетребовательные, простые сельскіе крестьяне...

Можно было бы сдѣлать еще одну попытку—спасти честь Фейербаха, какъ философствующаго мыслителя. Нѣкоторые писатели какъ *Шлейермахеръ*, *Шиллеръ*, *Гете* и др., утверждая, что въ религіи человѣкъ преклоняется предъ природою, подъ природою разумѣютъ вселенную, универсъ, природу вообще. Въ такомъ понятіи природы, конечно, мыслится и человѣкъ, какъ членъ ея, вмѣстѣ съ его разумомъ, волею, высшими духовными стремленіями, и потому хотя съ натяжками, но можно было бы утверждать, что ученію о боготвореніи универса не противорѣчитъ будто бы мысль и о боготвореніи объектированнаго человѣческаго разума, какъ части универса или природы вообще. Но Фейербаха не можетъ защитить даже и такая „дѣланная“ діалектика. Въ обоихъ своихъ сочиненіяхъ онъ ясно противополагаетъ разумъ человѣческій природѣ внѣшней, физической. Въ послѣднемъ же своемъ сочиненіи („Сущность религіи“), утверждая будто бы въ основѣ всякой религіи лежитъ поклоненіе природѣ, онъ подъ природою разумѣетъ не универсъ, не вселенную, не природу вообще, а только извѣстныя, индивидуальныя, конкретныя *явленія* природы и именно природы внѣшней, физической, слѣпой и неразумной, противоположной человѣческому духу.

Вотъ какъ, напр., Фейербахъ объясняетъ сущность фетишизма или религіи на первой ступени ея внѣшняго и *естественнаго* развитія. „Извѣстный человѣкъ, такой-то народъ, такое-то племя,—говоритъ онъ, *зависятъ не отъ природы или земли вообще*, но отъ *этой* почвы, отъ *этой* земли, и—не вообще отъ воды, а *именно отъ этой* воды, отъ *этой* рѣки, отъ *этого* источника. Египтянинъ внѣ Египта уже не египтянинъ, индѣецъ—не индѣецъ внѣ. Индіи. Съ полнымъ правомъ, съ тѣмъ же самымъ правомъ, по которому универсальный человѣкъ почитаетъ богомъ свое универсальное существо,

точно также древніе, ограниченные духомъ и тѣломъ, привязанные къ своей землѣ народы, народы, полагавшіе свое существо не въ ихъ человѣчности, но въ томъ, что они—извѣстный народъ, извѣстное племя, поклонялись горамъ, деревьямъ, звѣрямъ, рѣкамъ и источникамъ своей земли, какъ божественнымъ существамъ, ибо вся ихъ жизнь, все существо ихъ основывались вѣдь только на свойствахъ ихъ земли, ихъ природы".

Что сказать объ этомъ рѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи первоначальной религіи? Можетъ ли она удовлетворить даже самаго „снисходительнаго" читателя? По нашему мнѣнію, такое „объясненіе" есть возмутительное издѣвательство и надъ здравымъ человѣческимъ разумомъ, и надъ исторіею человѣчества, и надъ свидѣтельствомъ дѣйствительной жизни нашего времени! Неужели вы, читатель, можете согласиться съ Фейербахомъ въ томъ, чтобы когда либо человѣкъ, хотя бы то и дикарь, не лишившись разсудка, полагалъ *свое существо* въ той горѣ, у подошвы которой онъ устроилъ свой шалашъ, въ деревѣ, которое расло передъ его глазами, и „полагая въ нихъ свое существо", покланялся имъ какъ Богу, т. е., какъ существу высочайшему, всесовершенному, вѣчному, неизмѣняемому, премудрому, всемогущему и т. п.? По Фейербаху, выходитъ, что древніе народы „поклонялись *всѣмъ* горамъ, деревьямъ, звѣрямъ, рѣкамъ и источникамъ своей земли, какъ божественнымъ существамъ". Но ни исторія, ни грубыя языческія вѣрованія ничего подобнаго намъ не говорятъ, очевидно, потому, что ничего подобнаго не было въ дѣйствительности. По свидѣтельству исторіи и религіозныхъ вѣрованій самыхъ грубыхъ язычниковъ, дикари *почитали* не всѣ горы, деревья и источники своей земли, а только *нѣкоторыя* изъ нихъ. Чѣмъ же объясняется этотъ выборъ различныхъ предметовъ поклоненія? По Фейербаху, такого выбора не могло быть, ибо свою сущность дикарь полагалъ во всѣхъ явленіяхъ окружавшаго его міра. По исторіи, поведеніе дикаря объясняется проще и естественнѣе: имѣя идею Высочайшаго Существа, вложенную въ самую его духовную природу, онъ, лишенный непосредственнаго божественнаго откровенія, по ограниченности и помраченности своего разума, полагалъ, что это Вы-

сочайшее существо, всемогущее, вѣчное и всесовершенное, *живетъ* въ извѣстной ему горѣ, деревѣ или рѣкѣ и потому относился къ нимъ съ *боязнью*, почитаніемъ и благоговѣніемъ не какъ къ самому Божеству, а лишь какъ къ *мѣстопребыванію* его. Такъ, напр., по вѣрованію нашихъ языческихъ предковъ—славянъ, въ лѣсу жилъ будто бы лѣшій, въ рѣкахъ—водяной и русалки, на чердакѣ избъ—домовой; но и наши языческіе предки ясно различали лѣсъ отъ лѣшаго, рѣку отъ русалокъ, чердакъ избы отъ домового. То же самое нужно сказать и объ язычникахъ вообще. Такимъ образомъ, что совершенно необъяснимо по гипотезѣ Фейербаха, то легко и просто объясняютъ намъ исторія и самыя языческія религіозныя вѣрованія. Напр., у языческихъ грековъ, разумѣется, было много рощъ, но изъ нихъ они *почитали* только *одну* и по шелесту листьевъ *нѣкоторыхъ* деревьевъ этой рощи старались гадать о будущемъ. Чѣмъ же объяснить это? Отчего греки почитали не всѣ свои рощи и не всѣ находившіяся въ нихъ деревья, а только *нѣкоторыя*? У Фейербаха мы не найдемъ отвѣта на этотъ вопросъ; ибо, по его ученію, греки должны бы „полагать свое существо“ въ рощахъ вообще, а не въ нѣкоторыхъ только. Но вполнѣ удовлетворительный отвѣтъ на поставленный вопросъ мы найдемъ въ самыхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ грековъ, по которымъ боги обитали не во всѣхъ рощахъ вообще, а только въ *одной*, къ которой языческіе греки по этой причинѣ и относились съ особеннымъ благоговѣніемъ. Не они виноваты, если впослѣдствіи нѣкоторые недальновидные изслѣдователи это благоговѣйное отношеніе къ рощѣ, какъ мѣстопребыванію божества, отожествили съ *боготвореніемъ* ея.

Столь же легкомысленно объясняетъ Фейербахъ и встрѣчаемое у языческихъ народовъ *почитаніе нѣкоторыхъ животныхъ*. По его объясненію, человѣкъ возвысился надъ животнымъ состояніемъ, благодаря именно животнымъ, а не провидѣнію, не помощи сверхъестественныхъ силъ, т. е., боговъ, духовъ, геніевъ, ангеловъ. И когда человѣкъ понялъ это, равно какъ и то, что лучшіе дары и способности идутъ не сверху, а *снизу*, не отъ того, что́ выше его, а отъ того, что̀ *ниже* его, не съ высотъ природы, а изъ глубины ея, когда онъ по-

нялъ, что истинными помощниками его, его *ангелами-хранителями* были именно *животныя*, онъ и сталъ почитать животныхъ какъ своихъ боговъ! Этимъ значеніемъ животныхъ для человѣка, говоритъ Фейербахъ, совершенно оправдывается религіозное почитаніе ихъ: животныя были для человѣка неизбѣжнымъ, *нужнымъ* твореніемъ, отъ нихъ зависѣло его существованіе, а то, отъ чего зависитъ жизнь, бытіе человѣка, то для него—Богъ!

Когда мы читали это легкомысленное разсужденіе нѣмецкаго мыслителя, не имѣвшаго недостатка въ почитателяхъ и популяризаторахъ, мы невольно подумали: вотъ новое непозволительное и преступное издѣвательство надъ человѣческимъ разумомъ! Гдѣ Фейербахъ могъ найти основаніе для своего заключенія, что человѣкъ боготворилъ животныхъ за то только, что они стоятъ ниже его, покорны ему, находятся въ служебномъ отношеніи къ нему? Какой историкъ, какія вѣрованія дикаря говорятъ намъ объ этомъ? Фактическихъ и объективныхъ основаній у Фейербаха не было и даже быть не могло. Приведенное объясненіе есть лишь дѣло его фантазіи,—есть его предположеніе, чуждое даже и формальнаго, логическаго основанія. Въ самомъ дѣлѣ, кто же можетъ допустить, чтобы человѣкъ, какъ разумное существо, признавалъ *высочайшимъ* существомъ или Богомъ не то, что *выше*, но то, что *ниже* его самаго, т. е., самое *низшее*, по его понятію, мыслилъ въ то же время самымъ *высшимъ*? И замѣтимъ, что такъ думаетъ Фейербахъ не объ отдѣльномъ какомъ либо человѣкѣ—исключительномъ или умалишенномъ, а обо всемъ *человѣчествѣ!*

Фейербахъ утверждаетъ, что люди стали поклоняться животнымъ, какъ божествамъ потому именно, что животныя *нужны* имъ, что люди пользовались ихъ услугами. Но здравая логика требуетъ какъ-разъ противоположнаго заключенія, именно,—что люди потому и не могли признавать животныхъ божествами, что животныя ниже ихъ, что животными они пользовались какъ *служебными* тварями. Фейербаху извѣстна рѣчь греческаго комика Анаксандрида ко египтянамъ; но, къ сожалѣнію, онъ не понялъ ея смысла. Анаксандридъ такъ говорилъ египтянамъ: „Въ ваше общество я не гожусь; законы и нравы ваши стран-

ны: вы молитесь быку, котораго я приношу въ жертву богамъ; для васъ угорь—великій богъ, для меня же онъ—великое лакомство; вы страшитесь свинины, я же ѣмъ ее съ удовольствіемъ; вы почитаете собаку, а я бью ее, когда она стащитъ у меня что-либо съѣстное; вы сокрушаетесь сердцемъ, когда кошкѣ не по себѣ, а я радуюсь и сдираю съ нея шкуру; вы придаете какое-то значеніе землеройкѣ, а я—ровно никакого"... Никто не станетъ спорить, что въ этомъ случаѣ Анаксандридъ разсуждалъ совершенно здраво и разумно; но неужели же кто-либо можетъ серьезно думать вмѣстѣ съ Фейербахомъ, что въ то время во всемъ тогдашнемъ мірѣ былъ только одинъ разумный и здравомыслящій человѣкъ—Анаксандридъ? Неужели цѣлый египетскій народъ былъ лишенъ здраваго смысла и не могъ разсуждать такъ, какъ разсуждалъ тогдашній греческій комикъ? Неужели современные Анаксандриду египтяне не признавали, что животныя должны находиться въ служебномъ отношеніи къ человѣку? На этотъ вопросъ и самъ Фейербахъ не долженъ былъ бы отвѣтить отрицательно, ибо, какъ мы видѣли выше, по его мнѣнію, люди потому именно и боготворили животныхъ, что пользовались ими для своихъ нуждъ, какъ служебными тварями. Здѣсь Фейербахъ, очевидно вращается въ какомъ-то заколдованномъ кругу: въ § 3-мъ своего сочиненія—„Сущность религіи" онъ доказываетъ, что люди потому боготворили животныхъ, что смотрѣли на нихъ какъ на нужныхъ имъ служебныхъ тварей, стоящихъ *ниже* человѣка; въ § 38-мъ того же самаго сочиненія, опираясь на приведенную рѣчь Анаксандрида, онъ доказываетъ уже противное,—именно,—что разумные люди не должны были бы *боготворить* животныхъ, потому что они *ниже* человѣка, подчинены ему, употребляются по его усмотрѣнію... Изъ этого круга противорѣчій, конечно, выбраться нельзя, а еще менѣе можно уяснить себѣ ученіемъ Фейербаха то, какимъ образомъ люди стали воздавать различнымъ животнымъ божескія почести. Между тѣмъ на основаніи историческихъ указаній и свидѣтельства самыхъ религіозныхъ языческихъ вѣрованій дѣло объясняется весьма просто. Первоначально язычники вовсе не боготворили животныхъ, а признавали ихъ только носителями божества и

притомъ—не всѣхъ вообще животныхъ извѣстнаго рода, а только нѣкоторыхъ и даже немногихъ. Соотвѣтственно такому вѣрованію они и *почитали* ихъ. Отожествленіе какого либо животнаго, признаннаго первоначально носителемъ божества, съ самымъ божествомъ могло быть дѣломъ уже позднѣйшихъ поколѣній, забывшихъ смыслъ почитанія животныхъ, установленный отдаленными предками. Съ этой точки зрѣнія, очевидно, не представляется уже затрудненія объяснить, какимъ образомъ египтяне, признавая *всѣхъ* быковъ служебными тварями, запрягая ихъ въ плугъ и обрабатывая ими землю, *одного* изъ нихъ объявляли Сераписомъ и воздавали ему божескія почести.

Думаемъ, что и самъ Фейербахъ ясно видѣлъ всѣ научные недостатки натуралистической гипотезы происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ, и если онъ, повидимому, защищаетъ и поддерживаетъ ее въ своемъ разсужденіи о сущности религіи, то не потому, что былъ убѣжденъ въ ея научной состоятельности и истинности, а потому, что держалъ ее въ своей лавочкѣ „для желающихъ“. Такое предположеніе мы высказываемъ на томъ основаніи, что рядомъ съ натуралистическою гипотезою, по которой первоначальнымъ и главнымъ предметомъ религіи, т. е., Богомъ, признается внѣшняя, физическая природа и ея явленія, Фейербахъ помѣщаетъ и свою первую гипотезу о боготвореніи человѣка, только—не въ первоначальномъ ея видѣ, а, такъ сказать, въ „исправленномъ и дополненномъ“ или—во всякомъ случаѣ—въ измѣненномъ. Какъ мы видѣли, по ученію Фейербаха, изложенному въ послѣдней редакціи, предметомъ религіи или Богомъ объявляется уже не объектированный разумъ человѣческій, а объектированное человѣческое высокомѣріе, эгоизмъ, чувственныя желанія.

Правда, и въ сочиненіи „Сущность христіанства“, какъ мы видѣли, Фейербахъ признаетъ чувства и желанія человѣка источникомъ религіозной иллюзіи, но только иллюзіи христіанской, а не религіи вообще, сущность которой онъ полагаетъ въ объективированіи человѣческаго разсудка или разума. Фейербахъ смотритъ на религію какъ на неразумное и болѣзненное явленіе въ человѣческомъ духѣ,—и вотъ это-то болѣзнен-

ное явленіе, развиваясь постепенно, въ христіанствѣ достигаетъ того пункта, за которымъ должна послѣдовать смерть. Въ христіанствѣ, выродившемся изъ іудейства, говоритъ онъ, чувство получаетъ перевѣсъ надъ разсудкомъ, а потому и христіанскій Богъ не есть уже объектированный разумъ, какимъ онъ является для языческихъ религій и философіи, а есть только объектированное чувство—любовь и объектированныя эгоистическія желанія человѣка, ибо объективированная любовь есть самый грубый эгоизмъ и утилитаризмъ. Эгоизмъ объектировался уже въ іудейской религіи. Вѣра въ особенный Божій промыслъ, говоритъ Фейербахъ, есть характеристическая вѣра іудейства, вѣра въ промыслъ есть вѣра въ чудо, а вѣра въ чудо можетъ быть только тамъ, гдѣ природа созерцается какъ предметъ произвола, эгоизма, употребляющаго ее для произвольныхъ цѣлей. Вотъ почему тамъ вода то течетъ каплями, то сгущается въ одну массу, жизнь обращается въ змія, вода прелагается въ кровь, течетъ изъ камня, на одномъ и томъ же мѣстѣ въ одно и то же время бываетъ свѣтъ и тьма, солнце то останавливаетъ свое теченіе, то идетъ опять. И всѣ эти противоестественности совершаются *для блага Израиля*, по повелѣнію, конечно, Іеговы, который кромѣ Израиля не заботится ни о чемъ, который есть не что иное, какъ олицетворенное *самолюбіе* израильскаго народа, исключающее изъ себя всѣ другіе народы, ибо абсолютная нетерпимость есть тайна монотеизма. Греки—продолжаетъ Фейербахъ—смотрѣли на природу *теоретически*, они слышали небесную музыку въ гармоническомъ движеніи звѣздъ, они видѣли природу въ образѣ Венеры, возстающею изъ пѣны всерождающаго океана. Израильтяне, напротивъ, открывали для природы только свои гастрономическія *чувства*, только нёбомъ своимъ уразумѣвали они вкусъ ея, только въ наслажденіи манною видѣли они своего Бога. У грековъ были стремленія гуманныя,—свободныя искусства, философія, израильтянинъ не возвышался *надъ попеченіемъ о хлѣбѣ*. „Вечеромъ будете есть мясо, а поутру насытитесь хлѣбомъ и узнаете, что *Я Господь, Богъ вашъ*“ (Исх. 16, 12). „И положилъ Іаковъ обѣтъ сказавъ: если Господь Богъ будетъ со мною и сохранитъ меня въ пути семъ,

въ который я иду, и дастъ мнѣ хлѣбъ есть, и одежду одѣться, и я въ мирѣ возвращусь въ домъ отца моего, и будетъ Господь моимъ Богомъ" (Быт. 28, 20). Когда семьдесятъ старѣйшинъ взошли съ Моисеемъ на гору, тогда видѣли они Бога, *пили и ѣли* (Исх. 2, 24). Такимъ образомъ, легкомысленно иронизируетъ Фейербахъ, созерцаніе высочайшаго существа у евреевъ возбуждало только одинъ аппетитъ къ ѣдѣ! По объясненію Фейербаха, іудейскій Богъ есть самый грубый эгоизмъ, облеченный въ форму религіи. Эгоизмъ, говоритъ Фейербахъ, есть богъ, никому не позволяющій оскорблять своихъ слугъ. Эгоизмъ въ существѣ своемъ есть *единобожіе*, потому что имѣетъ своею цѣлію только одно—себя самого. Онъ сосредоточиваетъ, концентрируетъ человѣка въ самомъ себѣ, даетъ ему твердое начало жизни, но за то *теоретически* дѣлаетъ его ограниченнымъ, потому что заставляетъ быть равнодушнымъ ко всему, что не относится непосредственно къ его собственному благу. *Науки* и свободныя искусства раждаются, говоритъ Фейербахъ, изъ *политеизма*, потому что политеизмъ есть открытое для всего, безъ различія, изящнаго и добраго, дружественное чувство, чувство міра универсальнаго. Греки смотрѣли на обширный міръ за тѣмъ, чтобъ расширить кругъ своего зрѣнія, іудеи до сихъ поръ обращаютъ сердце свое во время молитвы къ Іерусалиму. Словомъ: *монотеистическій эгоизмъ* лишилъ израильтянина свободныхъ *теоретическихъ* чувствъ. Соломонъ, безъ сомнѣнія, превосходилъ мудростью своею всѣхъ дѣтей востока и говорилъ о деревьяхъ отъ кедра ливанскаго до иссопа, растущаго на стѣнахъ, о скотахъ, птицахъ, червяхъ и рыбахъ (3 Ц. 4. 30—34). Но за то онъ не служилъ Іеговѣ всѣмъ сердцемъ своимъ, благоволилъ къ богамъ чуждымъ и женамъ, имѣлъ, стало быть, *политеистическое* чувство и вкусъ. Чувство *политеистическое*, повторю опять, *есть начало наукъ и искусствъ*. Для эгоиста непріятно, что удовлетвореніе его желаній и потребностей условно, что между реальностью и желаніемъ находится цѣлая пропасть. Вотъ почему, дабы удалить отъ себя эту непріятность, онъ и представляетъ себя высочайшимъ существомъ, такимъ существомъ, которое однимъ простымъ „*я хочу*" творитъ пред-

метъ. Отъ этого-то природа, міръ іудею казались продуктомъ *диктаторскаго слова, безусловнаго императорства, волшебнаго могущества.* Евреи возвысились отъ идолопоклонства къ почитанію Бога, т. е., поясняетъ Фейербахъ, они возвысились *надъ теоретическимъ созерцаніемъ природы* до созерцанія чисто практическаго, подчиняющаго природу цѣлямъ одного эгоизма. Христіанская религія, по мнѣнію Фейербаха, есть явленіе еще болѣе позорное и еще болѣе вредное, чѣмъ религія іудейская. Христіанская религія, говоритъ Фейербахъ, есть та же іудейская религія, но только очищенная отъ національнаго эгоизма. Іудейство есть мірское христіанство, а христіанство—духовное іудейство. Если мы отвлечемъ отъ самосознанія Израиля національныя ограниченія, то вмѣсто него у насъ будетъ человѣкъ вообще. И христіанинъ дѣйствительно объектируетъ въ Богѣ общечеловѣческій эгоизмъ, общечеловѣческую сущность. Христіанскій Богъ есть любовь, исполняющая всѣ наши желанія, всѣ потребности нашего сердца, онъ есть *реализированное желаніе* сердца. Богъ есть любовь, т. е., *чувство есть богъ человѣка.* Особенно характеристическое различіе христіанства отъ язычества, учитъ Фейербахъ, заключается въ отношеніи индивидуума къ понятію, къ разсудку къ νοῦς. Христіане *объиндивидуализировали* разсудокъ, язычники дѣлали его существомъ *всеобщимъ.* Для язычниковъ разсудокъ, понятіе были *самою сущностью* человѣческою, а для христіанъ они стали казаться *частью самаго человѣка*; для первыхъ поэтому представлялись *безсмертными*, т. е., *божественными—понятіе, родъ*, а для послѣднихъ—*индивидуумъ, личность, эгоизмъ.* Homo homini Deus est! Но отвергнувъ понятіе, родъ, ограниченіе, христіанство стало проповѣдывать безграничную свободу или—что то же—безграничный эгоизмъ, не стѣсняющійся ни семьею, ни обществомъ, ни даже всею земною жизнію. Ему не нужна ни наука, ни образованіе, ни любовь женщины, отца, дѣтей, ни собственная воля, ни даже собственное тѣло, собственная жизнь на землѣ. Съ водвореніемъ христіанства исчезла идея рода и вмѣстѣ съ нею значеніе родовой жизни. Высказанное нами раньше положеніе, что христіанство не имѣетъ у себя *начала образованія*, говоритъ Фейербахъ, полу-

чаетъ теперь новое подтвержденіе. Тамъ, гдѣ человѣкъ непосредственно отожествляетъ родъ съ индивидуумомъ и это отожествленіе считаетъ своимъ высочайшимъ существомъ, своимъ богомъ, гдѣ, слѣдовательно, идея человѣчества является ему какъ идея божества, тамъ уничтожается потребность образованія, человѣкъ все имѣетъ въ себѣ, все въ своемъ Богѣ, стало быть не чувствуетъ никакой потребности восполнять себя другимъ человѣкомъ, представителемъ рода, потребности, на которой единственно и основывается побужденіе къ образованію. Христіанскій *Богъ есть абсолютная субъективность, субъективность, отрѣшенная отъ міра, премірная, освобожденная отъ матеріи, отъ родовой жизни* и вмѣстѣ съ тѣмъ *отъ половыхъ различій*. Поэтому, говоритъ Фейербахъ, отреченіе отъ міра, матеріи, родовой жизни есть существенная цѣль христіанъ. И эта цѣль *чувственнымъ образомъ* реализируется въ *монашествѣ*, которое есть сильнѣйшее выраженіе безпредѣльнаго эгоизма, т. е., самой сущности христіанства.

Такъ разсуждаетъ Фейербахъ въ своемъ сочиненіи „Сущность христіанства“. По его ученію, изложенному здѣсь, сущность язычества состоитъ въ боготвореніи объектированнаго человѣческаго разума, сущность христіанства—въ боготвореніи объектированнаго человѣческаго чувства, эгоизма и эгоистическихъ желаній. Въ другомъ своемъ сочиненіи—позднѣйшемъ—„Сущность религіи“—онъ уже значительно видоизмѣняетъ свое первоначальное ученіе и то, что онъ раньше считалъ только сущностью христіанства, теперь объявляетъ сущностью религіи вообще. О томъ, что сущность языческихъ религій состоитъ въ боготвореніи объектированнаго разума, здѣсь уже нѣтъ рѣчи. Здѣсь Фейербахъ говоритъ только объ объектированныхъ эгоистическихъ чувственныхъ желаніяхъ человѣка.

Такое измѣненіе гипотезы, изложенной первоначально въ сочиненіи Фейербаха—„Сущность христіанства“, по нашему мнѣнію, не улучшаетъ, а ухудшаетъ дѣло. Вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи здѣсь не только не разрѣшается, а еще болѣе запутывается. Кажется, что излагая свою гипотезу, Фейербахъ имѣлъ въ виду не дѣйствительно существо-

вавшія или существующія религіи въ человѣческомъ родѣ, а нѣчто самоизмышленное и—измышленное именно съ цѣлію унизить достоинство человѣка какъ существа свободно—разумнаго.

Когда въ своемъ сочиненіи „Сущность христіанства“ Фейербахъ хотѣлъ увѣрить своихъ читателей въ томъ, что въ религіи Богъ есть не что иное какъ объектированный разумъ человѣческій, онъ изъ всѣхъ силъ старался о томъ, чтобы разумъ или разсудокъ человѣка возвысить на счетъ сердца и воли. Разсудокъ, говорилъ Фейербахъ, есть сущность, все устанавливающая, все обусловливающая и все посредствующая, все поставляющая во взаимной связи и зависимости, потому что самъ онъ есть сущность *непосредственная*, безусловная, имѣющая сама въ себѣ свою цѣль и основаніе и спрашивающая объ основаніи всѣхъ вещей. Разсудокъ есть критерій всякой реальности; выше всемогущества стоитъ высшее могущество разума, выше существа божественнаго—сущность разсудка. Разсудокъ есть ens realissimum, всереальнѣйшая сущность древнихъ онтотеологій; разсудокъ есть сущность самостоятельная и независимая; разсудокъ есть сущность безконечная, онъ—источникъ истины, а его единство есть единство Божіе. Противоположнымъ началомъ въ душѣ человѣка должно быть признано сердце, какъ источникъ чувствъ и желаній. Изъ него вытекаютъ и къ нему сходятся всѣ наши душевныя страданія, страсти, чувственныя похоти и влеченія, всѣ потребности, слабости и недостатки человѣка. Когда сердце достигаетъ господства надъ разумомъ, оно лишаетъ его хладнокровія, необходимаго для постиженія истины, помрачаетъ его и толкаетъ на ложный путь: въ этомъ случаѣ человѣкъ представляетъ себѣ міръ не въ его истинномъ свѣтѣ, а въ такомъ, какого *желаетъ* сердце. Вотъ почему у людей чувствительныхъ съ подавленіемъ разсудка открывается широкій путь для самой разнузданной фантазіи или воображенія. Какъ сила желаній, сердце не стѣсняетъ себя никакимъ временемъ, оно хочетъ безусловного, мгновеннаго исполненія. Отсюда-то и происходитъ, что каждая религія наполнена чудесами: лишь явилось желаніе,—тотъ часъ же—готово и чудо; для разума же чудо лишено смысла, немыслимо. Такъ какъ основаніе хри-

стіанской религіи составляютъ наши грубо-эгоистическія желанія, то, по ученію Фейербаха, было только въ порядкѣ вещей, когда христіанство закончило свое существованіе кровопролитіями крестовыхъ походовъ, инквизиціею, преслѣдованіемъ еретиковъ, борьбою съ свѣтскою властію, однимъ словомъ—нетерпимостію и фанатизмомъ.

Ученіе Фейербаха о религіи, помимо того, что заключаетъ въ себѣ указанныя выше, странныя для философа, самопротиворѣчія, настолько шатко, ложно и тенденціозно, что, собственно говоря, оно даже и не нуждается въ подробномъ опроверженіи. Намъ кажется, что достаточно было бы только изложить его обстоятельно и правдиво,—и всякій благоразумный и безпристрастный читатель скажетъ: „Нѣтъ! Фейербахъ не разрѣшилъ вопроса о сущности религіи, а только запуталъ его; да не о дѣйствительной религіи онъ и говоритъ, если только не намѣренно искажаетъ ее!“

Начнемъ съ обсужденія частныхъ положеній. Христіанство, говоритъ Фейербахъ,—отвергло *понятіе*, *родъ*, *общее* и ничего не знаетъ кромѣ *индивидуума*, отдѣльной личности. Правда ли это?—Нѣтъ, это ложь для всякаго очевидная. Скорѣе нужно сказать *почти* противное: не уничтожая индивидуума и высоко цѣня личность каждаго человѣка, христіанство въ то же время не уничтожаетъ и общаго или рода и даже требуетъ постояннаго, хотя и добровольнаго подчиненія частнаго общему, индивидуальнаго родовому. Зерно христіанской нравственной жизни заключается въ заповѣди Христа о *самоотреченіи*: „Если кто хочетъ идти за Мною, пусть отвергнется себя, и возьметъ крестъ свой и слѣдуетъ за Мною“. Какой смыслъ заключаетъ въ себѣ эта заповѣдь, какъ не подчиненіе частнаго общему? Этою заповѣдію общее не уничтожается, а возвышается, значеніе же его усиливается. Христосъ основалъ Церковь, общество вѣрующихъ, вручилъ ей всѣ средства спасенія частныхъ людей и судъ надъ ними: если согрѣшитъ противъ тебя братъ твой и не послушаетъ твоихъ частныхъ обличеній, объяви объ Немъ Церкви! Что это какъ не возвышеніе общаго и подчиненіе ему частнаго? Христосъ требуетъ отъ Своихъ послѣдователей любви къ ближнему, даже ко врагамъ;

существенный признакъ христіанской любви—жертва; а потому, по ученію Спасителя, христіанинъ долженъ быть готовъ не только на жертвы, но и на самопожертвованіе: для блага другихъ онъ долженъ пожертвовать даже и душу свою. Ап. Павелъ высказывалъ готовность пожертвовать за своихъ братьевъ—іудеевъ даже *своимъ* вѣчнымъ блаженствомъ! Значитъ, нельзя сказать, что христіане жертвуютъ только своими *земными* благами, которыя они, „по безпредѣльности своего эгоизма", презираютъ. Фейербахъ указываетъ на христіанское монашенство въ доказательство той мысли, что христіанство знаетъ только индивидуумъ, а не родъ или общее, такъ какъ монашество будто бы есть „сильнѣйшее выраженіе безпредѣльнаго эгоизма въ христіанствѣ". Но монашество именно представляетъ нагляднѣйшее доказательство того, что въ христіанствѣ частное или индивидуальное подчиняется общему и родовому, ибо монахъ, чтобы принадлежать къ обществу, отказывается отъ всего индивидуальнаго, частнаго и исключительнаго, отказывается не только отъ своего имущества, но даже отъ собственной воли.

Клевещетъ Фейербахъ на христіанство и въ томъ случаѣ, когда утверждаетъ, будто бы христіанство презираетъ бракъ и семью. Каждому извѣстно, что христіанство, признающее „бракъ честнымъ и ложе нескверномъ", не только не презираетъ брака, но, въ сравненіи со всѣми другими религіями, возвышаетъ и освящаетъ его. Самъ Христосъ объявилъ, что въ христіанствѣ бракъ долженъ быть нерасторжимъ. Ап. Павелъ, называющій христіанскую семью „домашнею церковію", выяснилъ все нравственное значеніе брака. По христіанскому ученію бракъ установленъ самимъ Богомъ и есть таинство, въ которомъ вѣрующимъ преподается особенная *благодать* или—что тоже—спасительная сила Божія. Если дѣвство въ христіанствѣ ставится выше супружества, то именно потому, что въ немъ общее предпочитается частному. Христіанство одобряетъ дѣвство и Господѣ, а не эгоистическое. Если старый холостякъ не хочетъ вступать въ бракъ только потому, что боится безпокойства отъ семьи, не хочетъ пожертвовать своимъ трудомъ, собою дѣтямъ,—такого *эгоистическаго* безбрачія христіанство не

одобряетъ потому именно, что оно эгоистично; но если сынъ отказывается отъ вступленія въ бракъ и семейныхъ радостей ради поддержанія семьи своего умершаго отца, ради своихъ меньшихъ братьевъ и сестеръ, то такое дѣвство выше супружества, потому что съ нимъ соединяется жертва, любовь къ ближнему, побѣда надъ грубо—чувственнымъ эгоизмомъ, предпочтеніе общаго частному.

Фейербахъ далѣе утверждаетъ, что христіанство враждебно наукѣ, просвѣщенію и умственному образованію, что науки и искусства процвѣтаютъ только тамъ, гдѣ религія носитъ форму политеизма, а не монотеизма. Такимъ образомъ по Фейербаху выходитъ, что науки, искусства, техническія усовершенствованія, литература и философія, прогрессъ и цивилизація нашли для себя роскошную и удобную почву не среди христіанскихъ европейцевъ, а среди австралійскихъ дикарей, бразильскихъ индійцевъ, канадскихъ гуроновъ, сурикозовъ, армутикозовъ, азіатскихъ и цейлонскихъ ведовъ, африканскихъ кафровъ и зулусовъ! Нужно ли приводить какія-либо доказательства въ опроверженіе столь страннаго и нелѣпого утвержденія Фейербаха? Кто же, не утративъ здраваго смысла, можетъ не видѣть, что въ самой сущности христіанства уже заключаются начала духовнаго просвѣщенія, науки, образованія, ибо оно есть „свѣтъ міру“, „путь, *истина* и жизнь“, что оно и существуетъ въ мірѣ для того, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ. Оно постоянно заповѣдуетъ „возгрѣвать въ себѣ даръ Божій“, знать твердое основаніе вѣры, „испытывать писанія“, укрѣплять свою вѣру во Христа разсмотрѣніемъ Его дѣлъ, свидѣтельствующихъ о Его Божественномъ посольствѣ. Ясно, что христіанство не отвергаетъ, а даже рекомендуетъ чисто научный, апологетическій, раціональный методъ изслѣдованія и въ дѣлахъ самой вѣры, въ области бытія вышечувственнаго, сверхъестественнаго. Тотъ, Кто любилъ Самаго Себя называть по-преимуществу *учителемъ*, а своихъ послѣдователей *учениками*, не можетъ быть противникомъ ни ученія, ни науки. Если вы обратитесь къ исторіи,—и она скажетъ вамъ, что христіанство повсюду несло за собою грамотность, книги, науку, народное просвѣщеніе и благословляло труды ученыхъ.

Намъ справедливо могутъ сдѣлать упрекъ, что мы теряемъ напрасно время, доказывая то, что очевидно и ясно для каждаго. Этотъ упрекъ имѣетъ для себя полное основаніе; но мы и не имѣли въ виду, собственно говоря, того, чтобы доказывать всѣмъ извѣстныя истины, т. е.,—что христіанство не возвышаетъ индивидуума на счетъ рода, не презираетъ семьи, не враждуетъ противъ науки. Мы хотѣли только показать, съ какимъ *тенденціознымъ* мыслителемъ, въ лицѣ Фейербаха, намъ приходится имѣть дѣло. И мы думаемъ, что достигли своей цѣли. Фейербахъ, дѣйствительно, тенденціозенъ, какъ немногіе изъ его единомышленниковъ. Самою очевидною истиною, самою несомнѣнною дѣйствительностію онъ жертвуетъ своему напередъ усвоенному школьно-философскому міровоззрѣнію; ради его именно онъ готовъ утверждать, что снѣгъ черенъ, ледъ горячъ, желѣзо—жидкость. Примѣръ и доказательство приведены выше. Усвоивъ напередъ совершенно ложную мысль, будто бы сущность религіи вообще и христіанства въ частности составляетъ эгоизмъ, онъ и начинаетъ увѣрять своихъ читателей, что христіанство знаетъ только личность и уничтожаетъ родъ, презираетъ семью ради индивидуума, уничтожило самыя начала образованія, науки, искусства. Ослѣпленный своимъ школьно-философскимъ, одностороннимъ, ложнымъ и тенденціознымъ міровоззрѣніемъ, онъ, подъ его давленіемъ, принимаетъ вымыслъ фантазіи за реальные факты, иллюзію—за дѣйствительность. Къ сожалѣнію, Фейербахъ остается такимъ во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ и во всѣхъ своихъ выводахъ.

Какъ мы видѣли, Фейербахъ объявляетъ, что сущность религіи состоитъ въ обоготвореніи человѣка, потому что представленія о Богѣ люди выражаютъ человѣкообразно, по аналогіи съ собою. Въ этомъ антропоморфизмѣ онъ усматриваетъ не простые и случайные образы представленія, а самую сущность представляемаго Божества, потому что, по его ложному и тенденціозному ученію, субъектъ и предикатъ тожественны, между подлежащимъ и сказуемымъ онъ не признаетъ никакого различія. Какимъ человѣкъ представляетъ себѣ Бога, таковъ Богъ и есть для него. Говорить о Богѣ самомъ въ себѣ, по его мнѣнію, значитъ отрицать самое бытіе Божіе и

проповѣдывать атеизмъ—безбожіе и безвѣріе. Здѣсь Фейербахъ, очевидно, стоитъ на томъ пунктѣ, на которомъ ученіе Гегеля соприкасается съ грубымъ матеріализмомъ. Съ одной стороны онъ проповѣдуетъ безусловный или абсолютный субъективизмъ вмѣстѣ съ его тожествомъ законовъ бытія и мышленія: какимъ предметъ мыслится или представляется, таковъ онъ и есть на самомъ дѣлѣ; съ другой стороны, отожествляя предикаты предмета (по неточному выраженію Фейербаха—„субъекта"), Фейербахъ, очевидно, усвояетъ поверхностный способъ изслѣдованія, встрѣчающійся только у сенсуалистовъ и матеріалистовъ, ничего не желающихъ знать о сущности вещи или о вещи самой въ себѣ и отожествляющихъ сущность вещей съ *явленіями* ихъ. Но ни то, ни другое положеніе не можетъ быть названо научнымъ и вѣрнымъ. Если бы вещи были *всегда* такими, какими онѣ намъ представляются, то мы никогда не могли бы ошибаться въ своемъ представленіи о нихъ и у всѣхъ людей представленія были бы одинаковы; различіе мнѣній было бы невозможно. Но дѣйствительность говоритъ намъ часто противное: представленія о вещахъ не только бываютъ различны у различныхъ людей, но часто мы сами должны измѣнять свои первоначальныя представленія о предметѣ. Въ этомъ измѣненіи представленій менѣе вѣрныхъ на болѣе вѣрныя состоитъ и самая сущность нашего научнаго образованія и умственнаго развитія. Еще менѣе истинно и научно утвержденіе матеріалистовъ, что вещь сама въ себѣ и ея явленія тожественны, что какимъ *является* предметъ, таковъ онъ и есть самъ въ себѣ. Невѣрно и основанное на этомъ положеніе Фейербаха, что назвать вещь саму въ себѣ непостижимою или непознаваемою значитъ—отрицать самое бытіе ея, возставать противъ нея. Какъ извѣстно, Кантъ, величайшій критическій философъ, съ которымъ по глубинѣ мысли и строгости логики нельзя и сравнивать Фейербаха, утверждалъ, что вещь сама въ себѣ—Ding an sich—непознаваема; но онъ былъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ отрицать и ея объективное бытіе. По его ученію, вещь сама въ себѣ должна остаться для насъ навсегда неизвѣстнымъ *X*-омъ; но однакоже этотъ *X* не перестаетъ существовать отъ того, что онъ

недоступенъ для нашего познанія. Для Фейербаха необходимо было утверждать противное лишь для оправданія своего предвзятаго и тенденціознаго школьно-философскаго ученія. Ему нужно было это для того, чтобы вещь саму въ себѣ или—что то же—сущность вещи объявить тожественною съ ея предикатами, а сущность религіи съ тѣми образными представленіями или формами антропоморфизма, въ которыхъ человѣкъ мыслитъ главный предметъ религіи—Бога. Но нетрудно доказать, какъ легкомысленно и ненаучно это утвержденіе. Вы видите, напр., *сѣрую* лошадь; по Фейербаху вы должны утверждать, что *сѣрая шерсть* и есть самая сущность лошади, ибо цвѣтъ шерсти есть предикатъ видѣнной вами лошади, а предикатъ будтобы тожественъ съ самою сущностью предмета. Нелѣпость такого положенія, безъ сомнѣнія, сознавалъ и самъ Фейербахъ, какъ это видно изъ его дальнѣйшаго поведенія. Ему хотѣлось, во что бы то ни стало, объявить антропоморфизмъ самою сущностью религіи, чтобы этимъ подтвердить свое предвзятое положеніе, что въ религіи человѣкъ боготворитъ самого себя какъ человѣка вообще (въ язычествѣ) и какъ индивидума (въ христіанствѣ); но многіе предикаты Божества даже и онъ не могъ отнести къ антропоморфизму, какъ, напр., самосущность, вѣчность, неизмѣняемость, всемогущество и т. д. Что же онъ дѣлаетъ?—Безъ всякаго основанія онъ ихъ выкидываетъ за бортъ религіи. „Эти предикаты, говоритъ онъ, суть предикаты метафизическіе (?), но они служатъ для религіи только *внѣшнимъ пунктомъ* (?) соединенія (чего?—неизвѣстно), они не суть *характеристическія опредѣленія религіи*. Только предикаты *личные* опредѣляютъ сущность религіи, въ нихъ только божественное существо служитъ предметомъ поклоненія. Таковы предикаты,—что Богъ, напр., лицо, что Онъ—Отецъ людей, святой, благой, милосердый". Но такъ ли это въ дѣйствительности? Не только не такъ, а какъ разъ наоборотъ. Если мы обратимся къ вѣрованіямъ дѣйствительно существовавшихъ или существующихъ религій, то мы увидимъ, что предикаты Божества, которые Фейербахъ называетъ личными (вѣрнѣе было бы назвать ихъ *моральными*), свойственны только очень немногимъ религіямъ, если только

не одной богооткровенной религіи,—по крайней мѣрѣ, ученіе, что Богъ есть *Отецъ* людей (не по сотворенію ихъ, а по отношенію къ нимъ) возвѣщено лишь христіанствомъ; а такъ называемые *общіе* предикаты Божества (самосущность, абсолютность, вѣчность, независимость, неизмѣняемость, первопричинность, всемогущество, вездѣприсутствіе) наоборотъ свойственны *всѣмъ* вообще религіямъ, а потому и должны быть названы не *метафизическими*, а въ собственномъ смыслѣ *религіозными* и *характеристическими* для каждой религіи. Фейербаху самому извѣстно возраженіе американскаго дикаря христіанскому миссіонеру: „ты молишься Богу, Который былъ распятъ на крестѣ и умеръ; а я поклоняюсь солнцу, которое живетъ *вѣчно*". Изъ этихъ словъ Фейербахъ могъ бы вывести естественно и вполнѣ логично вытекающее заключеніе, что, по убѣжденію этого дикаря, *вѣчность* есть самый существенный предикатъ Божества и самый необходимый моментъ въ опредѣленіи религіи.

Вообще нужно сказать, что гипотеза Фейербаха, какъ фантастическая въ самой сущности своей, встрѣчаетъ для себя самое рѣшительное опроверженіе въ вѣрованіяхъ дѣйствительно существовавшихъ или существующихъ религій. Такъ, напр. Фейербахъ утверждаетъ, что сущность религіи состоитъ въ антропоморфизмѣ; но всѣ такъ называемыя естественныя, не богооткровенныя или языческія религіи ничего подобнаго не знаютъ. Дикарь боготворитъ солнце, луну и звѣзды. Онъ считаетъ ихъ живыми существами,—молится и поклоняется имъ, какъ божествамъ. Но онъ не представляетъ ихъ существами человѣкообразными; они для него остаются свѣтилами небесными. Если же есть и были многочисленныя религіи, не имѣющія слѣдовъ антропоморфизма, то ясно, что антропоморфизмъ не только не есть сущность религіи, но даже не есть и существенная форма религіознаго представленія. Прекрасное разсужденіе по этому предмету мы встрѣчаемъ у В. Д. *Кудрявцева*. „Если обратимъ вниманіе на всю совокупность существующихъ проявленій религіознаго сознанія, говоритъ онъ, то легко замѣтимъ, что такъ называемый антропоморфизмъ вовсе не составляетъ существенной, тѣмъ болѣе исключительной формы религіи. На низшихъ ступеняхъ религіи мы ви-

димъ не одно только представленіе Божества подъ формою совершеннаго человѣка, но не менѣе распространенное почитаніе его подъ видомъ неодушевленныхъ предметовъ природы (фетишизмъ), свѣтилъ небесныхъ (саббеизмъ), животныхъ (зоолятрія). Мы видимъ, далѣе, сравнительно высшія формы религіознаго сознанія, гдѣ Божество отожествляется съ силами и явленіями неодушевленной природы, напр., въ религіяхъ персидской, египетской. Если здѣсь и являются антропоморфическія представленія, то они служатъ не для изображенія Божества, какъ идеальнаго человѣка, но для символическаго обозначенія силъ неодушевленной природы. Фантазія въ человѣческихъ чертахъ, очевидно, думаетъ выразить здѣсь не человѣка въ его идеальномъ совершенствѣ, но силы природы, не имѣющія ничего общаго съ человѣкомъ; такъ, напр., въ религіи Египта олицетворяются въ видѣ человѣкообразныхъ боговъ и богинь отвлеченныя понятія духа и матеріи, пространства и времени, эмпирическія представленія солнца, луны, небеснаго свода, рѣки Нила и пр. Всѣ эти формы религіознаго сознанія рѣшительно необъяснимы съ точки зрѣнія Фейербаха: какое отношеніе къ чувственно-эгоистическимъ стремленіямъ нашего *я* и къ идеализаціи нашего собственнаго существа можетъ имѣть, напр., пространство или время солнце или луна, тьма или свѣтъ? Очевидно, что въ религіозныхъ стремленіяхъ, внѣшнимъ покровомъ которыхъ служатъ эти представленія, человѣкъ ищетъ не себя самого, а чего-то такого, что кажется ему высшимъ его самого".

Когда человѣкъ хочетъ наглядно и живо представить себѣ или другимъ какой либо предметъ, онъ употребляетъ для этого образы, подобія, сравненія и аналогіи. Самыми ясными и живыми образами онъ находитъ тѣ, которые заимствуются изъ его собственной жизни и дѣятельности. Эти черты онъ иногда переноситъ даже и на неодушевленные предметы.

„*Скажи* мнѣ, вѣтка Палестины"...
„*О чемъ* шумитъ зеленый лѣсъ"?
„Что, зеленый лѣсъ, *призадумался*"?

„Дѣло это *говоритъ* само за себя" (фраза Фейербаха). „Солнце *выглянуло* изъ-за облаковъ" и т. п. Неужели же

кто либо можетъ утверждать, какъ это слѣдовало бы съ точки зрѣнія Фейербаха, что въ антропоморфизмѣ состоитъ сущность многихъ предметовъ неодушевленныхъ? Дѣло въ томъ, что человѣческій языкъ не настолько богатъ, чтобы въ немъ были вполнѣ соотвѣтствующія слова не только для обозначенія свойствъ высочайшаго существа, но даже явленій духовной жизни человѣка, вслѣдствіе чего синонимы, образы, аналогіи, аллегоріи оказываются безусловно необходимыми. Они заимствуются часто изъ области физической природы для опредѣленія явленій психическихъ; мы говоримъ, напр., *горячее* сердце, *пылкое* воображаніе, *острый* умъ, *каменное* сердце, *кремень*—человѣкъ, *мягкій* характеръ и т. д. Что же послѣ этого удивительнаго если человѣкъ, сознавая себя наивысшимъ существомъ среди твореній, и пользуется свойствами человѣческаго существа какъ образами для наглядная представленія свойствъ Существа Высочайшаго—Бога?

Далѣе, нельзя не замѣтить, что Фейербахъ, разсуждая о сущности религіи и предлагая свою гипотезу для объясненія ея происхожденія, говоритъ вѣдь собственно не о дѣйствительной религіи, а о чемъ-то такомъ, чего въ дѣйствительности не существуетъ и никогда не существовало. „Теорія Фейербаха, говоритъ В. Д. Кудрявцевъ, служитъ яснымъ примѣромъ, до какой степени самоуничиженія и насмѣшки надъ самимъ собою можетъ дойти человѣческій разумъ, какъ скоро онъ отвергнетъ истину бытія высочайшаго творческаго разума. Религія есть не что иное, какъ иллюзія, плодъ фантазіи и эгоизма. Но эта иллюзія, въ дѣйствительности, есть явленіе, принадлежащее всѣмъ вѣкамъ, всѣмъ народамъ, на всѣхъ ступеняхъ развитія; это—иллюзія не только младенческаго возраста человѣчества, но множества умовъ крѣпкихъ и зрѣлыхъ, мыслителей, считавшихся передовыми вождями человѣчества на пути умственной жизни; это—иллюзія не только испорченныхъ эгоистовъ, но людей высокой нравственной чистоты и самоотверженія; эта иллюзія является намъ, наконецъ, великою всемірно-историческою силою, измѣнившею судьбы царствъ и народовъ. Что же послѣ всего этого подумать о человѣкѣ, о его разумѣ, его достоинствѣ, когда однимъ изъ

главныхъ руководительныхъ началъ его жизни являлся и является пустой вымыслъ его испорченнаго сердца и необузданнаго воображенія? Что подумать о лучшихъ представителяхъ человѣчества въ области знанія и жизни? Почитать религію, самое существенное, самое дорогое для человѣка сокровище—иллюзіею, не значитъ ли признавать весь родъ человѣческій одержимымъ хроническимъ сумасшествіемъ? Потому что, чѣмъ, какъ не сумасшествіемъ должно назвать то состояніе души, когда человѣкъ считаетъ реально существующими внѣ себя предметами образы, созданные его собственною фантазіею и постоянно вплетаетъ эти образы во всѣ отношенія своей жизни? Фейербахъ начинаетъ свою извѣстную книгу „О сущности христіанства“ словами: „религія основывается на существенномъ отличіи человѣка отъ животныхъ, звѣри не имѣютъ никакой религіи“; но не будетъ ли самою жестокою насмѣшкою надъ этимъ отличіемъ, когда оно будетъ состоять въ томъ, чтобы признавать недѣйствительное дѣйствительнымъ, ложь и мечту истиною? Вообще трудно и представить меньше уваженія къ человѣчеству, человѣческому разуму и исторіи, чѣмъ то, какое высказывается въ понятіи Фейербаха о сущности религіи. Въ сравненіи съ этимъ понятіемъ, даже тѣ воззрѣнія на нее, которыя представляли ее вымысломъ жрецовъ или законодателей, не смотря на ихъ легкомысленность и шаткость, имѣютъ несравненно больше достоинства. Пусть религія будетъ вымысломъ отдѣльныхъ лицъ; все-таки это будетъ вымыслъ сколько нибудь разумный и достойный человѣческаго ума; при немъ имѣлась въ виду какая нибудь общественная польза, напримѣръ, утвержденіе нравственности, законовъ, по крайней мѣрѣ, хотя личная польза тѣхъ, которые изобрѣли религію: и въ этомъ послѣднемъ случаѣ она служила бы хотя образчикомъ изобрѣтательности человѣческаго ума, какъ всякій хитрый и удачный вымыселъ. Но религія Фейербаха—это вымыселъ безсмысленный, безцѣльный, безполезный, свидѣтельствующій не объ умѣ человѣка, а объ его безуміи. Не смотря на измѣряемый тысячелѣтіями возрастъ, человѣкъ представляется жалкимъ, безумнымъ существомъ, не имѣющимъ смысла и умственнаго здоровья даже настолько, чтобы разубѣдиться въ реальности видѣній своей разстроенной фантазіи“.

Желая доказать, что людямъ естественно было, такъ сказать, „выдумать Бога“ и человѣкообразно, въ формѣ антропоморфизма, представлять его себѣ, Фейербахъ, какъ мы видѣли, ссылается на „птичьяго бога“, увѣряя своихъ читателей, что птицы представляли бы себѣ Бога существомъ крылатымъ, если бы Богъ могъ быть предметомъ для нихъ. Этотъ примѣръ совершенно ничего не выясняетъ и онъ болѣе, чѣмъ неумѣстенъ. Самъ Фейербахъ въ своемъ сочиненіи утверждаетъ какъ неподлежащее сомнѣнію положеніе, что религіею человѣкъ существенно отличается отъ всѣхъ животныхъ и что религіи нѣтъ не только у птицъ, но и у слоновъ. А какъ представляли бы птицы своего бога, если бы могли представлять его, т. е., если бы имѣли религію (безумное предположеніе), разсуждать объ этомъ значитъ—болтать по пустому. Въ этомъ случаѣ Фейербахъ, очевидно, только повторяетъ чужія слова Еще задолго до Р. Х. *Ксенофанъ* сказалъ:

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

Какъ мы видѣли, Фейербахъ двоится въ своемъ мнѣніи относительно того, въ чемъ собственно нужно полагать сущность религіи: то онъ утверждаетъ, что главнымъ предметомъ почитанія въ религіи служитъ внѣшняя природа, отъ которой человѣкъ чувствуетъ себя всецѣло зависимымъ, то на мѣсто природы онъ ставитъ человѣка вообще, увѣряя, что въ религіи человѣкъ покланяется самому себѣ, но только какъ другому существу. Изъ этихъ двухъ почти противоположныхъ и противорѣчивыхъ мнѣній перваго мы касаться не будемъ, такъ какъ, излагая такъ называемую натуралистическую гипотезу о сущности и происхожденіи религіи, мы съ очевидностію доказали, что внѣшняя природа не могла быть *первоначальнымъ* предметомъ почитанія въ религіи и что даже въ самыя мрачныя времена языческаго заблужденія, люди, почитая явленія

и силы природы, признавали ихъ существами живыми, т. е., покланялись болѣе, чѣмъ простымъ явленіямъ и силамъ природы. Теперь мы остановимъ свое вниманіе только на второмъ мнѣніи Фейербаха о сущности религіи. Въ религіи—говоритъ Фейербахъ—человѣкъ боготворитъ себя, но только какъ другое существо; слѣдовательно, сущность религіи составляетъ человѣческое *самолюбіе*. Христіанство будто бы наилучшимъ образомъ подтверждаетъ это мнѣніе. Христіанскій Богъ, по словамъ Фейербаха, есть воплощеніе человѣческаго эгоизма и самолюбія! Что сказать на это? Наглое издѣвательство Фейербаха надъ религіею вообще и христіанскою религіею въ частности не столько возмущаетъ, сколько поражаетъ насъ. Можно подумать, что мы имѣемъ дѣло съ человѣкомъ душевнобольнымъ, находящимся не въ здравомъ умѣ и потому выдающимъ свои иллюзіи за дѣйствительность. Когда лжецъ нагло лжетъ, тогда поражаешься не тому, что онъ вообще лжетъ, а тому, *какъ* онъ можетъ такъ нахально лгать, интересуешься уже не тѣмъ, что онъ говоритъ, а тѣмъ, какъ объяснить его собственное поведеніе.

Сущность каждой, даже естественной и несовершенной религіи состоитъ въ борьбѣ съ человѣческимъ самолюбіемъ и отрицаніемъ, по крайней мѣрѣ, грубаго проявленія эгоизма. Каждая религія требуетъ отъ человѣка жертвъ и подвиговъ. Но въ особенности это нужно сказать о религіи богооткровенной христіанской. Христіанство въ ученіи о нравственности есть безусловное отрицаніе эгоизма и самолюбія. Эгоистъ можетъ быть христіаниномъ развѣ только по имени. Первое требованіе къ человѣку, желающему быть христіаниномъ, состоитъ въ отрицаніи эгоизма и уничтоженіи его. Если ты хочешь быть Моимъ послѣдователемъ, говоритъ Христосъ, отвергнись себя, возьми крестъ свой и слѣдуй за Мною. Отверженіе себя есть совершенное отрицаніе и уничтоженіе эгоизма; слѣдованіе за Христомъ есть безусловное подчиненіе себя и своей воли волѣ Христа. Кто же этого не знаетъ? Только христіанину, чуждому всякихъ эгоистическихъ стремленій и побужденій можетъ быть понятна и заповѣдь Христа, повелѣвающая любить враговъ, благословлять проклинающихъ, благотворить

ненавидящимъ, молиться за обижающихъ и гонящихъ, душу свою полагать за ближнихъ, терпѣливо и безропотно переносить обиды. Это нравственное ученіе христіанства находится въ тѣсной и генетической связи съ догматическимъ. По ученію христіанскому, Богъ есть любовь. Всѣ Его дѣйствія вытекаютъ изъ любви и объясняются только любовію. Онъ такъ возлюбилъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную. Никто не скажетъ, что это ученіе о Богѣ, о любви, объ отрицаніи и уничтоженіи эгоизма нами измышлено и навязано христіанству. А если такъ, то мы совершенно отказываемся понять и уяснить себѣ съ психологической точки зрѣнія, *какъ* Фейербахъ открыто въ своихъ напечатанныхъ сочиненіяхъ могъ утверждать противное и могъ увѣрять своихъ читателей, что христіанство есть сильнѣйшее выраженіе грубо-чувственнаго эгоизма!... Если не предполагать въ поведеніи Фейербаха ничего дурного, пошлаго и безнравственнаго, то необходимо прійти къ заключенію, что не человѣчество, а одинъ Фейербахъ находился въ томъ психически—ненормальномъ состояніи, когда пустую иллюзію и праздный вымыслъ необузданной фантазіи принимаютъ за реальную дѣйствительность. Нельзя же допустить, чтобы, проповѣдуя свою гипотезу о сущности религіи вообще и христіанской въ частности, Фейербахъ серьезно могъ думать, что его читателями будутъ такіе только простецы, которые даже никогда не читали ни одного Евангелія и ничего не слыхали о христіанствѣ! Во всякомъ случаѣ поведеніе Фейербаха можетъ служить однимъ изъ безчисленныхъ доказательствъ того, до какой степени утраты здраваго смысла, добросовѣстности изслѣдованія и яснаго пониманія дѣствительности можетъ дойти человѣкъ, ослѣпленный предвзятымъ и тенденціознымъ школьно-философскимъ ученіемъ!

Полную научную несостоятельность гипотезы Фейербаха о сущности религіи люди благоразумные и ученые безпристрастные обнаружили уже тотъ-часъ послѣ ея появленія на свѣтъ. Изъ русскихъ писателей весьма основательное опроверженіе ея предложилъ уже *В. Д. Кудрявцевъ* болѣе двадцати лѣтъ тому назадъ. Вотъ что читаемъ мы у него: „Даже въ самыхъ

низшихъ и грубыхъ своихъ видахъ, религія всегда болѣе или менѣе требуетъ отреченія отъ чувственности, господства надъ страстями, пожертвованія своимъ эгоистическимъ *я* и его стремленіями въ пользу обязанностей и требованій, которыя налагаются отъ имени Существа высочайшаго. Религія всегда является какъ нѣчто стѣсняющее, ограничивающее чувственныя желанія и стремленія, узами высшаго закона. Чѣмъ выше религія, тѣмъ яснѣе и выразительнѣе высказывается характеристическая ея черта, по отношенію къ чувству личному и нашему эгоистическому *я*, это—требованіе самоотверженія, самопожертвованія, пожертвованія самыми дорогими личными желаніями, требованіями, наслажденіями, во имя высшихъ религіозныхъ интересовъ. Человѣкъ приноситъ въ жертву Божеству самыя цѣнныя и лучшія вещи своей собственности, ограничиваетъ удовлетвореніе своихъ естественныхъ потребностей, подвергаетъ себя лишеніямъ, чувствительнымъ для организма, жертвуетъ даже иногда жизнію близкихъ себѣ и собственною, чтобы угодить Богу. Удовлетвореніе ли это эгоистическихъ и чувственныхъ потребностей? Не говоримъ о высочайшей и совершеннѣйшей религіи—христіанской, которая требуетъ не внѣшнихъ только и вещественныхъ жертвъ, но полнаго самоотреченія, которая повелѣваетъ отвергнуться себя, возненавидѣть и погубить свое грѣховное, эгоистическое *я*, чтобы найти истинную жизнь и блаженство въ Богѣ путемъ креста и страданій. Не видимъ ли здѣсь совершенной противоположности эгоизму и чувственно-эгоистическимъ стремленіямъ, думающимъ найти свое удовлетвореніе въ мечтательной сферѣ религіозныхъ вымысловъ?“

Не менѣе основательно опровергли ученіе Фейербаха о сущности религіи и многіе западно-европейскіе ученые, не только богословы—протестанскіе и католическіе, но и философскіе мыслители и притомъ—даже изъ лагеря близко-родственнаго новѣйшимъ проповѣдникамъ матеріализма и позитивизма. Въ виду это мы положительно недоумѣваемъ, какимъ образомъ еще въ наше время могутъ появляться единомышленники и почитатели Фейербаха, рѣшающіеся защищать его ученіе о сущности религіи. Ихъ, безъ сомнѣнія, можетъ порождать только

невѣріе и тенденціозная враждебность къ Божественному Откровенію. Вѣдь защищать ученіе Фейербаха о сущности религіи можетъ только тотъ, кто намѣренно закрылъ глаза, чтобы не видѣть истины, и для кого можетъ представлять интересъ теорія безъ приложенія ея къ реальной дѣйствительности!

Полагая сущность религіи въ эгоизмѣ и самолюбіи человѣка, Фейербахъ объявляетъ источникомъ ея наши „низшія, чувственныя, противунравственныя, грубо-эгоистическія стремленія“, а боговъ, какъ главный предметъ религіи, называетъ „объективированными желаніями людей“. Человѣкъ, говоритъ онъ, не можетъ летать, какъ птица, а желаетъ онъ этого,— вотъ онъ и выдумываетъ себѣ бога, летающаго лучше птицы.— Послѣ сказаннаго о томъ, что сущность религіи не можетъ быть полагаема въ эгоизмѣ или самолюбіи, если мы имѣемъ въ виду не измышленную и фантастическую, а дѣйствительно существовавшія или существующія религіи, само собою оказывается совершенно несостоятельнымъ и только—что приведенное предположеніе Фейербаха о томъ, будтобы источникомъ религіи вообще служатъ наши низшія, чувственныя, противонравственныя, грубо-эгоистическія стремленія и желанія. Но въ виду того, что Фейербахъ очень много посвятилъ вниманія и времени на доказательства этого страннаго предположенія и придаетъ ему особенное значеніе въ своей гипотезѣ, мы нѣсколько ближе коснемся его. Прежде всего насъ поражаетъ то внутреннее противорѣчіе, въ которомъ и здѣсь запутался Фейербахъ, но котораго онъ даже какъ бы не замѣчаетъ. Съ одной стороны онъ утверждаетъ, что самая сущность религіи состоитъ въ антропоморфизмѣ, съ другой стороны онъ доказываетъ, что та же самая сущность той же самой религіи состоитъ уже будто бы въ объектированіи грубочувственныхъ и эгоистическихъ желаній человѣка. Но при логической послѣдовательности мысли то и другое одновременно утверждать нельзя, не противорѣча самому себѣ. По предположенію Фейербаха, человѣкъ измыслилъ своею фантазіею бытіе Высочайшаго существа вслѣдствіе недовольства собою и своею ограниченностію: онъ *не* можетъ летать, какъ птица; онъ *не* можетъ все знать, онъ *не* можетъ все сдѣлать, онъ *не* можетъ жить вѣчно; а ему

хотѣлось бы и летать, какъ летаетъ птица, и быть всемогущимъ, всевѣдущимъ, неизмѣняемымъ и вѣчнымъ. И вотъ его фантазія, чтобы вполнѣ удовлетворить его, создаетъ образъ такого существа, которое летаетъ даже безъ крыльевъ, которое никогда не умираетъ, все знаетъ и все можетъ сдѣлать. Такимъ образомъ, по Фейербаху, человѣческая фантазія создала образъ Высочайшаго существа, котораго въ дѣйствительности нѣтъ, но въ которомъ она объективировала все то, *чего недостаетъ* человѣку, но что человѣкъ желалъ бы имѣть. Но если въ образѣ Высочайшаго существа объективировано все то, *чего нѣтъ у человѣка и чего у него и быть не можетъ*, то какъ же можно утверждать, не противорѣча самому себѣ, что сущность религіи состоитъ въ антропоморфизмѣ или—что то же—что въ религіи человѣкъ боготворитъ самого себя, покланяется себѣ, человѣку, но только какъ другому существу?

Гипотеза Фейербаха о сущности и происхожденіи религіи своимъ предположеніемъ имѣетъ такое *безуміе*, которое не только несвойственно духовно-разумной природѣ всего человѣчества, но которое не можетъ быть мыслимо даже и у отдѣльныхъ лицъ. Сумасшедшіе способны принять фантастическіе образы за дѣйствительное осуществленіе ихъ желаній,—почему они и признаются душевно-больными людьми. Но сумасшествіе—явленіе до нѣкоторой степени понятное: сумасшедшій ошибается только въ пунктѣ своего помѣшательства; но ходъ мыслей у него съ *формальной* стороны цѣлесообразенъ; ему захотѣлось, напр., быть испанскимъ королемъ,—и онъ достигаетъ этой цѣли въ области своей фантазіи, принимая измышленное за дѣйствительное. По гипозетѣ Фейербаха, все человѣчество даже въ *формальномъ* отношеніи дѣйствуетъ безумнѣе сумасшедшаго, измышляя своего бога, ибо дѣйствуетъ совершенно нецѣлесообразно. Допустимъ, что у человѣка явилось безумное желаніе—летать, какъ летаетъ птица; это желаніе, имѣющее своимъ объектомъ человѣка, какъ желаніе эгоистическое, въ своемъ исполненіи должно стать и цѣлію его стремленій. Но такъ какъ желаніе это безумное, ибо оно неосуществимо въ дѣйствительности, то естественно предположить, что человѣкъ, подобно сумасшедшему, долженъ былъ бы

вообразить *себя* летающимъ, какъ птица; между тѣмъ, по Фейербаху, онъ считаетъ себя вполнѣ удовлетвореннымъ, измысливъ *третье* мнимое существо, летающее будто бы лучше самой птицы, т. е., фантазія пошла даже дальше того, чего отъ нея требовалъ человѣкъ и чего онъ, собственно, желалъ. Теперь спрашивается: какая же польза человѣку, что онъ измыслилъ третье существо летающее даже лучше, чѣмъ онъ желалъ? Вѣдь желаніе его было эгоистично; онъ *самъ* желалъ летать, какъ птица; слѣдовательно, *его* желаніе въ религіозномъ вымыслѣ не было удовлетворено; фантазія создала нѣчто такое чего онъ, будучи грубымъ *эгоистомъ*, не только не желалъ, но и не могъ желать. Да и какой смыслъ былъ бы въ томъ, чтобы человѣкъ измышлялъ третье существо, въ которомъ онъ могъ бы видѣть исполненными свои завѣтныя, но эгоистическія желанія? Такой вымыслъ противорѣчилъ бы самой сущности эгоизма, который рядомъ съ собою не терпитъ существованія даже подобныхъ себѣ. Но допустимъ (чего однако же и допускать нельзя), что человѣкъ считаетъ себя удовлетвореннымъ, когда онъ видитъ, что *его* желанія, имѣвшія цѣлію только его самого, осуществились въ комъ либо другомъ, внѣ его. Зачѣмъ же было бы человѣку и въ этомъ случаѣ измышлять своего фантастическаго бога, когда онъ на каждомъ шагу въ дѣйствительности видитъ множество птицъ летающихъ именно такъ, какъ онъ самъ хотѣлъ бы летать? Ясно, что съ психологической точки зрѣнія гипотеза Фейербаха оказывается не только не основательною, но и безсмысленною.

Провѣримъ еще эту странную гипотезу съ дѣйствительно существовавшими и существующими религіями. Персидская или Зороастрова религія знаетъ не только добраго бога—Ормузда, но и злого, столь же могущественнаго—Агромана или Аримана (Ἀρειμάνος)—этого „убивающаго духа“, „полнаго смерти“, подъ властію котораго находится еще цѣлое полчище злыхъ духовъ—злобное, всеразрушающее, многочисленное воинство. Неужели же кто либо вмѣстѣ съ Фейербахомъ рѣшится утверждать, что и въ этомъ абсолютно зломъ богѣ и его воинствѣ человѣкъ олицетворилъ себя самаго и поклоняется себѣ, но только какъ другому существу? Подобное

предположеніе составляло бы психологическую аномалію. Злые люди всегда были (послѣ грѣхопаденія прародителей) и будутъ; но идеала зла или идеальнаго зла быть не можетъ. При всей извращенности нравственной природы человѣка, какою мы находимъ ее въ дѣйствительности, въ ней оставлены и сѣмена добра, и притомъ въ такомъ количествѣ, что человѣкъ не можетъ обратиться въ существо абсолютно злое. Самый закоренѣлый преступникъ не скажетъ намъ, что онъ больше любитъ зло, чѣмъ добро,—и ни для кого не закрытъ совершенно путь къ исправленію и раскаянію. Чѣмъ живѣе и полнѣе изображается предъ нами зло творческою фантазіею поэта или художника, чѣмъ конкретнѣе оно выражается въ дѣйствительности, чѣмъ оно противнѣе и отвратительнѣе для насъ; въ этомъ видѣ оно рѣшительно отталкиваетъ отъ себя человѣка. Зло можетъ являться искусительнымъ, т. е., можетъ привлекать насъ къ себѣ только тогда, когда мы не узнаемъ его, когда оно является предъ нами въ формѣ добра и обманываетъ насъ. Но мы приходимъ отъ него въ ужасъ, когда намъ его обнажаютъ и показываютъ его такимъ, каково оно въ дѣйствительности. Вотъ почему идеала зла даже и быть не можетъ. Между тѣмъ не одна только персидская религія знаетъ злого бога и злыхъ духовъ. Въ большей или меньшей степени идея эта свойственна всѣмъ религіямъ вообще. И въ древнихъ Ведахъ есть свой злой богъ, удерживающій даже и имя персидскаго бога вмѣстѣ съ его характеристическими свойствами и особенностями. Что же касается религіи многихъ дикарей, еще нынѣ обитающихъ на земномъ шарѣ, то у нихъ представленіе о зломъ богѣ если не вытѣснило совершенно, то значительно затемнило даже идею Бога добраго. Впрочемъ, мы увѣрены, что никто изъ людей, а въ томъ числѣ и самъ Фейербахъ, не захочетъ увидѣть своего идеала даже въ діаволѣ, о которомъ намъ говоритъ Божественное Откровеніе, и никто не скажетъ, что въ лицѣ діавола человѣкъ преклоняется предъ самимъ собою, но только—какъ предъ другимъ существомъ.

Наконецъ, нельзя не отмѣтить еще одного ложнаго пункта въ ученіи Фейербаха о сущности религіи, ложь котораго особенно ясно обнаруживается при повѣркѣ гипотезы нашего

философа по ученію дѣйствительно существовавшихъ или существующихъ религій. Какъ мы видѣли, Фейербахъ утверждаетъ, что каждое религіозное ученіе есть не что иное какъ система нашихъ объектированныхъ желаній. Послѣдователи Фейербаха придаютъ такое важное значеніе этому положенію, что даже прямо утверждаютъ (напр., Штраусъ): не будь у человѣка никакихъ желаній, онъ не зналъ бы никакихъ боговъ и не имѣлъ бы никакой религіи. Но такъ ли это? Дѣйствительно ли въ религіи человѣкъ находитъ объектированными свои желанія и завѣтныя стремленія? И: исчерпывается ли этимъ сущность религіи и ея содержаніе?

Предположеніе Фейербаха и его послѣдователей могло бы показаться болѣе или менѣе правдоподобнымъ, если бы въ религіи шла рѣчь только о томъ, что пріятно человѣку: о вѣчномъ блаженствѣ по ту сторону гроба (и притомъ въ смыслѣ рая Магометова), о милости и благости Божіей, о сверхъестественной и всесильной помощи человѣку въ борьбѣ съ земными скорбями и т. п. Но вѣдь *каждая* религія учитъ объ адѣ, тартарѣ, мѣстѣ вѣчныхъ и ужасныхъ мученій; неужели же кто-либо станетъ утверждать, что такія ужасныя, невыразимыя и безконечныя страданія и мученія грѣшниковъ по ту сторону гроба, на которыя указываетъ намъ даже христіанская религія, суть завѣтныя желанія и всегдашнія стремленія людей? Людямъ благочестивымъ, т. е., *религіознымъ*, о которыхъ въ данномъ случаѣ и должна именно идти рѣчь, какъ показываетъ опытъ, и умирать бываетъ страшно въ виду предстоящихъ вѣчныхъ страданій за гробомъ; какъ же можно говорить, что эти страданія суть ихъ желанія, т. е., то, къ чему они будто бы только и стремились? Еще *Беконъ* совершенно справедливо замѣтилъ, что бытіе Божіе отрицаютъ обыкновенно тѣ люди, которымъ было бы выгодно, если бы Бога не было. И дѣйствительно, опытъ показываетъ, что большинство людей живетъ такъ, что какъ будто бы совершенно ничего не знаетъ о бытіи Божіемъ; заповѣди Божіи для нихъ какъ бы не существуютъ; люди всегда нарушаютъ ихъ, поступая противъ ихъ требованій; заповѣди Божіи „не тяжки“ только для немногихъ. При такомъ положеніи дѣла только въ насмѣшку надъ

грѣшниками (а таковы всѣ люди) можно утверждать, что религія съ ея требованіями или заповѣдями содержитъ лишь объектированныя желанія людей, ибо эти желанія, т. е. заповѣди религіи, для большинства людей оказываются совсѣмъ нежелательными и лишь съ большимъ трудомъ осуществимыми. Такимъ образомъ дѣйствительность вынуждаетъ насъ сказать совершенно противоположное тому, что утверждаетъ Фейербахъ, а именно, что въ религіи люди (по крайней мѣрѣ, значительное большинство людей) не только не находятъ объектированными своихъ желаній, а наоборотъ—многія требованія религіи они признаютъ противными своимъ желаніямъ. Правда, есть немного людей—религіозныхъ, любящихъ законъ Божій и съ радостію выполняющихъ его требованія но 1) такихъ людей—немного, а 2) такихъ людей самъ Фейербахъ признаетъ исключеніями, людьми ненормальными; для того, чтобы „исправить“ и этихъ людей, обративъ ихъ въ невѣрующихъ и безбожныхъ, какъ большинство, Фейербахъ и написалъ вѣдь свою книгу. Говоря это, мы вовсе не иронизируемъ и не шутимъ. Фейербахъ въ своихъ „Чтеніяхъ“, которыя во множествѣ экземпляровъ рукописнаго и литографированнаго русскаго перевода еще и теперь бродятъ у насъ по рукамъ, открыто заявилъ, что борьбу съ религіею и уничтоженіе послѣдней онъ поставилъ цѣлію всей своей жизни и своихъ трудовъ съ тѣмъ, чтобы молельщиковъ обратить въ людей трудящихся, болѣзненныхъ фантазеровъ въ здравомыслящихъ, празднолюбцевъ въ полезныхъ членовъ общества. Какъ будто бы вѣрующіе и благочестивые христіане—ничего не дѣлающіе лѣнтяи и вредные члены общества! Къ счастію человѣчества, поставленная Фейербахомъ цѣль оказалась не вполнѣ осуществимою; ибо не только она сама, а и средства, употребленныя для ея осуществленія, т. е. самое ученіе Фейербаха о сущности религіи, людьми здравомыслящими были признаны безусловно ложными и неоправдываемыми дѣйствительностію. Фейербаху повѣрили только дѣйствительно фантазеры и тѣ грубо чувственные и въ нравственномъ отношеніи не безупречные люди, которымъ, какъ сказалъ великій англійскій мыслитель, было бы выгодно, если бы не было Бога!

V.

Взглядъ Огюста Конта и позитивистовъ на сущность религіи.

Въ краткихъ, но существенныхъ чертахъ взглядъ Огюста Конта на сущность религіи мы уже имѣли случай привести, когда излагали такъ называемую натуралистическую гипотезу о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Взглядъ этотъ весьма незамысловатъ. Вотъ какъ излагаетъ его самъ Контъ въ своемъ „Курсѣ позитивной философіи“ [1]): „Изучая развитіе разума человѣческаго, какъ онъ обнаруживался съ перваго, простѣйшаго начала до настоящаго времени въ разныхъ сферахъ своей дѣятельности, я открылъ, какъ мнѣ кажется, великій основной законъ, которому съ безусловною необходимостію онъ подчиняется и который, по моему мнѣнію, можетъ быть основательно доказанъ частію на раціональныхъ выводахъ, частію на историческихъ свидѣтельствахъ, заимствуемыхъ изъ серьезнаго изученія прошлаго времени. Этотъ законъ состоитъ въ томъ, что каждое изъ главныхъ нашихъ понятій, каждая отрасль нашихъ познаній послѣдовательно проходитъ чрезъ три различныхъ теоретическихъ состоянія: состояніе теологическое или фиктивное, состояніе метафизическое или отвлеченное и состояніе научное или позитивное (положительное). Иначе сказать: человѣческій духъ, согласно своей природѣ, въ каждомъ изъ своихъ изслѣдованій послѣдовательно употребляетъ три метода философствованія, характеръ которыхъ не только существенно различенъ, но даже противуположенъ: вначалѣ (духъ человѣческій употребляетъ) методъ теологическій, затѣмъ—методъ метафизическій и наконецъ методъ позитивный (т. е., эмпирическій, научный или положительный). Отсюда происходитъ три вида философствованія или общихъ системъ понятій о совокупности явленій,—системъ, взаимно себя исключающихъ: первая (теологическая) есть необходимый исходный пунктъ разума; третья (позитивная есть твердое и опредѣленное его состояніе; вторая (мета-

[1]) Изд. 1830 г. т. I. стр. 3—4.

физическая) служитъ лишь переходнымъ пунктомъ (отъ первой къ третьей). Въ теологическомъ состояніи духъ человѣческій, существенно направляя свои изслѣдованія къ собственной природѣ существъ, къ первымъ и конечнымъ причинамъ всѣхъ дѣйствій, которыя его поражаютъ, однимъ словомъ—къ познаніямъ абсолютнымъ, представляетъ себѣ явленія производимыми прямымъ и непрерывнымъ дѣйствіемъ сверхъестественныхъ агентовъ болѣе или менѣе многочисленныхъ, произвольное вмѣшательство которыхъ объясняетъ всѣ кажущіяся аномаліи вселенной. Въ метафизическомъ состояніи, которое по своей сущности есть лишь простое, общее видоизмѣненіе перваго (т. е. теологическаго) агенты сверхъестественные замѣняются отвлеченными силами, истинными сущностями, имманентными различнымъ существамъ этого міра, которымъ приписывается способность изъ себя самихъ производить наблюдаемыя явленія, объясненіе которыхъ въ этомъ случаѣ состоитъ въ томъ, что каждому предмету указывается соотвѣтствующая ему сущность. Наконецъ, въ позитивномъ состояніи умъ человѣка, признавая невозможнымъ достиженіе абсолютныхъ понятій, отказывается находить начала и цѣли универса и указывать внутреннія причины явленій, а обращается лишь къ открытію законовъ явленій, т. е., неизмѣнныхъ отношеній ихъ слѣдованія и сходства, руководствуясь хорошо установленнымъ умозаключеніемъ и наблюденіемъ“ [1]).

[1]) Этотъ взглядъ О. Конта изложенъ на *русскомъ* языкѣ: въ сочиненіи В. Д. Кудрявцева „Религія и позитивная философія“ (см. Прав. Обозр. 1875 г. т. I, № 3, стр. 398—431; сочиненія В. Д. Кудрявцева 1892 г. т. II, вып. 1, стр. 320—350, а еще раньше, въ 1874 г., оно было помѣщено въ сборникѣ подъ заглавіемъ: „Годичный актъ въ Московской духовной академіи 1-го октября 1874 г. и было издано отдѣльною брошюрой, подъ заглавіемъ: „Критическій разборъ ученія О. Конта о трехъ методахъ философскаго познанія, М. 1874.“); въ изложеніи и изслѣдованіи Г. Г. *Льюиса* и Д. С. *Милля* „Огюстъ Контъ и положительная философія“. Перев. Н. Неклюдова и Н. Тиблена. Спб. 1867; Вл. *Соловьева* „Кризисъ западной философіи, противъ позитивистовъ М. 1874“; И. *Полетика*, „Критика философской системы Конта и дополненіе этой системы мыслями Гегеля и нѣкоторыхъ новѣйшихъ философовъ Спб. 1873“; *Д. И. Писаревъ*, „Историческія идеи О. Конта“ (Соч. т. 10); *Гексли*, „Позитивизмъ и современная наука, научная сторона позитивизма“ (Космосъ, 1869 г. № 5, стр. 78—108); *Э. К. Ватсонъ*, „О. Контъ и позитивная философія“ (Соврем. 1865, № 8, стр. 415—452; № 11—12, стр. 319—356); *Конгревъ*, „Позитивизмъ и современная наука, О. Контъ и

Изъ приведеннаго отрывка ясно видно, что взглядъ О. Конта на сущность религіи не отличается, собственно говоря, отъ такого же взгляда Гегеля и всѣхъ защитниковъ такъ называемой натуралистической гипотезы о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Какъ мы видѣли, Гегель признавалъ религію только низшею ступенью человѣческаго знанія; по Конту, сущность религіи также состоитъ лишь въ томъ, что человѣкъ при ея помощи ищетъ *разъясненія міровыхъ явленій*, когда онъ еще не имѣетъ возможности понять ихъ чисто научно, какъ дѣйствія вѣчныхъ и неизмѣнныхъ законовъ природы. Въ *сверхъестественномъ* фазисѣ или—что то же—въ своемъ теологическомъ состояніи—умъ человѣка доискивается *причинъ*, какъ и въ фазисѣ *позитивномъ*, онъ хочетъ открыть и *познать* самую *сущность* явленій и объяснить, *какъ* и *почему* они происходятъ. Но не имѣя положительной научной подготовки, человѣкъ смотритъ на всѣ явленія окружающей его природы какъ на дѣйствія сверхъестественныхъ агентовъ: необыкновенныя явленія, происходящія во внѣшнемъ мірѣ и такъ или иначе поражающія человѣка, представляются ему символами расположенія или гнѣва какого либо бога. Послѣдователь О. Конта *Г. Льюисъ* такъ истолковываетъ это положеніе своего учителя. „Философія, говоритъ онъ, прирождена человѣческой природѣ. Это—не прихоть, это—не забава,—это—необходимость; ибо жизнь наша есть тайна, окруженная тайнами: мы живемъ посреди чудесъ. Безчисленныя явленія *внѣшней* природы, странныя волненія *внутренняго* чувства,—все требуетъ нашего объясненія. Стоя здѣсь, на этомъ земномъ шарѣ, который такъ без-

---

Гекели“ (Космосъ, 1869, № 4, стр. 69—95), *Н. Павловскій*, Классификація наукъ“ (От. Зап. 1871 г., № 6, стр. 317—366); *В Лесевичъ*, „Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи, Спб. 1877“; *В. Д. Вольфсонъ*, „Позитивизмъ и „Критика отвлеченныхъ началъ Вл. Соловьева, Спб. 1880“. *Л. Оболенскій*, „Основныя ошибки позитивизма и матеріализма“ (Рус. Бог. 1890, 1—3); *К. Е. Истоминъ*, „Отношенія религіозно-философскихъ воззрѣній О. Конта къ католичеству“ (В. и Р. 1888, №№ 9 и 11). Иностранная литература по вопросу объ ученіи Конта весьма обширна. Объ немъ писали: Твестенъ, Литре, Д. С. Милль, Пеллярень, Мартино, Барцеллотти, Пюнье, Циммерманъ, Гуго Зоммеръ, Штерцель, Эукенъ, Робине, Каро, Кузенъ и др.

конеченъ *для насъ*, такъ ничтоженъ въ безконечности вселенной, мы взираемъ на природу съ благодарнымъ благоговѣніемъ съ невольнымъ любопытствомъ. Мы не можемъ обойтись безъ объясненія. И дѣйствительно стоитъ лишь прослѣдить исторію народовъ, чтобы въ каждомъ изъ нихъ найти признаки ея (?), существованія:—она существовала и въ грубѣйшемъ фазисѣ полуразвитія, и въ высшемъ фазисѣ образованности: ее можно найти и среди вестъ-индскихъ плантацій, и среди дѣвственныхъ лѣсовъ Америки. Возьмите человѣка при какой угодно обстановкѣ:—того ли, котораго дни протекаютъ въ охотѣ на буйвола, того ли, который стоитъ въ безмолвномъ размышленіи на знойныхъ берегахъ Ганга,—жреца или простолюдина, воина или учащагося, всѣ они, съ одинаковымъ любопытствомъ и тревогою, ищутъ объясненія окружающей ихъ тайны. Дикарь, устрашенный раскатами отдаленнаго грома, спрашиваетъ: „что это?“ и неспокоенъ до тѣхъ поръ, пока не получитъ отвѣта, или пока не вообразитъ, что получилъ удовлетворительный отвѣтъ. Достаточно, если ему скажутъ, что это голосъ злобнаго демона: явленіе объяснено. Если ему скажутъ затѣмъ, что для укрощенія демона необходимо пожертвовать какимъ-нибудь человѣкомъ,—его рабъ, его врагъ, его другъ, иногда даже его ребенокъ дѣлаются жертвами суевѣрнаго *страха*. Младенчество народа можно сравнить съ дѣтствомъ человѣка. Всякій, живущій съ дѣтьми, бываетъ пораженъ ихъ постоянными допросами и неутолимымъ желаніемъ получить на всякую вещь объясненіе, такъ какъ и готовностью принимать каждый отвѣтъ взрослаго за объясненіе. Исторія философіи есть изложеніе постоянныхъ попытокъ человѣка объяснить окружающія его и въ немъ самомъ происходящія явленія. Первоначально люди, естественно, основывали объясненія свои на аналогіяхъ, почерпнутыхъ изъ сознанія. Они видѣли вокругъ себя дѣятельность, перемѣны, силы; въ самихъ себѣ они чувствовали присутствіе чего-то такого, что дѣлало ихъ дѣятельными, измѣнчивыми, способными: то, что *видѣли*, они объясняли тѣмъ, что *чувствовали*. Отсюда фетишизмъ варваровъ, миѳологія болѣе цивилизованныхъ расъ. Верховными дѣятелями природы были ореады и нимфы, демоны и добрыя существа.

Человѣкъ знаетъ, что когда онъ разгнѣванъ, онъ свирѣпствуетъ, стрѣляетъ, разрушаетъ; что же такое послѣ этого громъ, какъ не гнѣвъ какого нибудь всесильнаго невидимаго существа? Кромѣ того, человѣкъ знаетъ, что если врагъ его приноситъ ему дары, то они укрощаютъ его гнѣвъ, и поэтому весьма естественно ему предположить, что тѣ или другія жертвы успокоятъ оскорбленнаго громовержца".

Изъ сказаннаго ясно, что, по ученію Огюста Конта и его послѣдователей, религія не есть даже и низшая ступень человѣческаго знанія, ибо она предлагаетъ лишь фиктивное, не соотвѣствующее дѣйствительности, слѣдовательно, неистинное, даже ложное объясненіе явленій природы, поражающихъ человѣка, она будто бы только вытекаетъ изъ присущаго человѣку стремленія къ знанію или философствованію и потому принимаетъ *форму* знанія. Но предлагая человѣку лишь ложное, выдуманное объясненіе различныхъ явленій природы, религія, по Конту, не имѣетъ никакого права на продолжительное существованіе: постепенно, но непрерывно она должна уступать свое мѣсто истинному знанію и научному объясненію явленій природы. „Лишь только измѣнилось воззрѣніе на громъ, вслѣдствіе наблюденія и изученія его явленій,—говорятъ позитивисты,—мнимое божество исчезло, а вмѣстѣ съ нимъ и всѣ порожденныя имъ ложныя воззрѣнія, пока, наконецъ, не овладѣла жезломъ наука и не свела съ небесъ ужасной молніи, сдѣлавъ ее совершенно безопасною. Но цѣлые вѣка неусыпныхъ наблюденій и кропотливыхъ изслѣдованій подъ контролемъ логики (?) должны были протечь, прежде чѣмъ могъ совершиться такой переворотъ. Развитіе философіи, подобно развитію органической жизни, шло медленно, шагъ за шагомъ, въ продолженіе ряда тысячелѣтій, ибо человѣчество, какъ и земной шаръ, подлежитъ росту, и открытіе законовъ его роста принадлежитъ еще будущему".

Ложь и фиктивность объясненія различныхъ явленій природы, предлагаемаго религіею,—говорятъ позитивисты,—особенно обнаруживаются тогда, когда человѣкъ достигаетъ позитивнаго состоянія и усваиваетъ истины, сообщаемыя точными и эмпирическими науками. Такъ,—положительная наука открыла законы солнечнаго затменія и безошибочно предсказы-

ваетъ его; но въ теологическомъ періодѣ его объясняли тѣмъ, что будто бы какой-то драконъ проглатываетъ солнце. „Такъ какъ міросозерцаніе есть не что иное, какъ сумма объясненій, относящихся ко всѣмъ различнымъ явленіямъ природы,—говорятъ позитивисты [1]),—и такъ какъ эти объясненія проходятъ чрезъ три фазы, то не трудно сообразить, что тѣ-же самыя три фазы могутъ быть отмѣчены и во всей исторической жизни человѣчества. Вся исторія распадается на три великіе періода: теологическій, метафизическій и положительный. Каждый изъ этихъ періодовъ характеризуется господствомъ соотвѣтствующаго міросозерцанія; при переходѣ изъ одного періода въ другой измѣняются понемногу, вмѣстѣ съ міросозерцаніемъ, всѣ идеи, учрежденія, обычаи, нравы и вкусы". Свое время Контъ считаетъ концомъ метафизическаго и началомъ позитивнаго періода въ жизни европейскихъ народовъ. Но такъ какъ по тремъ указаннымъ періодамъ развивается не только все человѣчество, но и сознаніе каждаго отдѣльнаго лица, то естественно, что во многихъ вѣрованіяхъ еще и въ настоящее время, по мнѣнію позитивистовъ, люди слѣдуютъ теологическому міровоззрѣнію, т. е., явленія они признаютъ результатами не *неизмѣнныхъ законовъ*, а какой-то *измѣнчивой воли*. Когда люди вѣрятъ,—говоритъ Льюисъ,—что если вы „желаете чего-нибудь" глядя на пѣгую лошадь, то желаніе сбудется; когда они вѣрятъ, что если тринадцать лицъ сядутъ за обѣдъ, то одно изъ нихъ умретъ до истеченія года; когда они вѣрятъ, что кого укуситъ собака,—тотъ будетъ страдать водобоязнью, если впослѣдствіи собака впадетъ въ эту болѣзнь; когда они вѣрятъ, что извѣстное созвѣздіе управляетъ ихъ судьбами: они—въ теологическомъ періодѣ,—они считаютъ природу безконечно измѣнчивою. Много примѣровъ этого міровоззрѣнія Контъ и позитивисты приводятъ изъ исторіи. Такъ,—когда во время осады Трои въ лагерѣ Агамемнона началась моровая язва и люди стали умирать сотнями, то устрашенные греки, не видя гибельныхъ стрѣлъ смерти, объясняли себѣ это явленіе тѣмъ, что богъ Аполлонъ прогнѣвался на нихъ за неува-

[1]) Срв. Писарева „Историческія идеи Огюста Конта" въ сочин. т. V. Спб. 1894. Стр. 318.

женіе къ его жрецу Хризесу и началъ пускать въ нихъ смертоносныя стрѣлы изъ своего серебрянаго лука. „Это *объясненіе*, кажущееся намъ такимъ нелѣпымъ,—говоритъ Льюисъ, повторяя слова Конта,—было возможно при легковѣріи древнихъ; и очистительныя жертвы приносились разгнѣванному божеству въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ современная наука своимъ здравымъ взглядомъ видѣла бы просто вліяніе сырости или плохой вентиляціи!“ Когда гремѣлъ громъ,—говоритъ Контъ,—тогда греки думали, что Зевесъ, великій отецъ боговъ и людей, бросаетъ съ неба особенные громовые снаряды, выкованные для него богомъ огня Вулканомъ; когда на небѣ появлялась заря, тогда греки думали, что богиня Эосъ своими розовыми пальцами отворяетъ тѣ ворота, изъ которыхъ должна выѣхать колесница Солнца или Феба. Въ старину, когда злополучная мать рождала одно изъ тѣхъ „органическихъ неправильностей“, которыя мы называемъ уродами, напр., дитя о двухъ головахъ, или дитя безъ головы, то такого урода считали „исчадіемъ божьяго гнѣва“; иногда утверждали, что дьяволъ обольстилъ или изнасиловалъ мать и плодомъ такого поведенія его былъ этотъ уродъ и т. д. Доказательствомъ того, что древнія теологическія воззрѣнія еще не совершенно и не повсемѣстно исчезли,—говорятъ позитивисты,—служитъ,напримѣръ, то, что въ наше время *люди образованные*, учители нашего народа, приписывали холеру Божьему гнѣву на англичанъ за то, что они основали католическія училища въ Ирландіи. Въ Сіенѣ одну церковь неоднократно опаляла молнія. „Въ поруганіе святыни“ былъ поставленъ громоотводъ или, какъ его называли, „еретическій шестъ“. Поднялась гроза, молнія ударила въ колокольню; народъ толпами сбѣжался смотрѣть, не загорѣлась ли церковь, и, къ изумленію своему, увидѣлъ, что она осталась совершенно цѣлою и невредимою. Здѣсь мы видимъ, что наука исправляетъ ошибочные предразсудки теологіи (?). Для насъ—учатъ позитивисты [1]),—миѳологія—поэзія; для древнихъ она была религіей (?) и наукой (?!). Всѣ древнія объясненія проистекали изъ основного міросозерцанія, по которому всѣ явленія были произведеніемъ

[1]) Льюисъ, Огюстъ Контъ и положительная философія. Спб. 1867. Стр. 32.

сверхъестественныхъ дѣятелей. Наигрубѣйшій изъ теологическихъ періодовъ есть періодъ фетишизма; за нимъ слѣдуетъ политеизмъ; наивысшій есть монотеизмъ, гдѣ на мѣсто многихъ самостоятельныхъ божествъ является дѣятельность единаго существа, которое, сотворивши вселенную въ началѣ, непрерывнымъ дѣйствіемъ своимъ направляетъ и поддерживаетъ ея явленія или же только, какъ думаютъ другіе, видоизмѣняетъ ихъ спеціальными для каждаго случая актами вмѣшательства.

Какимъ образомъ человѣкъ въ своемъ религіозномъ сознаніи перешелъ отъ фетишизма къ монотеизму,—на этотъ вопросъ въ полномъ согласіи съ Контомъ отвѣчаетъ его выдающійся послѣдователь *Джонъ Стюартъ Миллъ* [1]). Такъ какъ въ этомъ отвѣтѣ заключается и собственный взглядъ *Милля* на сущность и происхожденіе религіи, то мы приведемъ его здѣсь съ возможною полнотою и собственными словами этого англійскаго мыслителя. *Первоначальная склонность* и *инстинктивное побужденіе людей* состоитъ въ томъ, говоритъ *Миллъ*, чтобы уподоблять всѣхъ дѣятелей, замѣчаемыхъ въ природѣ, единственному дѣятелю, о которомъ они имѣютъ непосредственное сознаніе, т. е., своей собственной свободной волѣ. Всякій предметъ, производящій, повидимому, силу, т. е., дѣйствующій безъ явнаго сторонняго вліянія на него, всякій предметъ, сообщающій движеніе, не получивъ его извнѣ,—предполагался обладающимъ жизнію, сознаніемъ, волею. Впрочемъ, это первобытное грубое понятіе о природѣ едва ли могло когда-либо простираться на всѣ явленія. Самое простое наблюденіе, безъ котораго не возможно было бы сохраненіе жизни, должно было указать на множество сходствъ въ природѣ, на множество предметовъ, которые, при данныхъ обстоятельствахъ, дѣйствуютъ совершенно одинаково. Всякій разъ, какъ это было наблюдаемо, природный, неразвитый еще умъ человѣка старался помѣстить всѣ сходные предметы въ одинъ классъ и дѣлалъ ихъ нераздѣльными въ своей мысли. Слѣдствіемъ этого было то, что одинаковыя дѣйствія нѣсколькихъ предметовъ приписывались какой-то одной волѣ, а ничуть не многимъ—вполнѣ совпадающимъ волямъ. Понятно, что эта единая воля не могла

[1]) О. Контъ и позитивизмъ. 1867. Стр. 19—30.

быть волею самихъ предметовъ, при ихъ множествѣ. Это должна быть воля невидимаго существа, отдѣльнаго отъ предметовъ и управляющаго ими на извѣстномъ разстояніи. Такъ, по мнѣнію Конта и Милля, произошелъ политеизмъ. Впрочемъ, Милль не допускаетъ, чтобы въ какомъ либо племени дикарей или негровъ фетишизмъ былъ совершенно свободенъ отъ примѣси политеизма. Ему кажется весьма вѣроятнымъ, что обѣ формы существовали другъ подлѣ друга съ самаго ранняго періода—съ того времени, какъ родъ человѣческій сталъ способенъ распредѣлять предметы по классамъ. При этомъ чистый фетишизмъ постепенно все болѣе и болѣе сводился на предметы, обладающіе выдающимися особенностями. Такъ,—еще долго спустя послѣ того, какъ уже образовалось представленіе о невидимыхъ богахъ, управляющихъ обширными классами явленій—даже интеллектуальныхъ и моральныхъ, какъ-то: войны, любви, мудрости, красоты и т. п.—еще долго спустя послѣ этого люди часто поклонялись какой либо замѣчательной горѣ или рѣкѣ, какъ божеству въ ней самой, а не просто какъ пребыванію божества.

Впрочемъ, какъ бы далеко ни заходилъ фетишизмъ въ своемъ развитіи, какъ бы ни было продолжительно его существованіе, говоритъ Милль,—въ немъ не было абстракціи, не было классификаціи предметовъ и, слѣдовательно, не оказывалось мѣста метафизическому виду мышленія. Но съ того времени, какъ свободный дѣятель, воля котораго управляла явленіемъ, пересталъ отожествляться съ самимъ физическимъ предметомъ, какъ скоро онъ былъ отодвинутъ въ невидимое пространство, съ котораго наблюдаетъ за цѣлымъ классомъ естественныхъ явленій,—съ того времени начинаетъ уже представляться невозможнымъ, чтобы это существо издали могло обнаруживать свое могущественное вліяніе на предметы иначе, какъ чрезъ посредство чего либо находящагося въ предметѣ. Казалось необходимымъ принять, что на разстояніи отъ предмета богъ могъ дѣйствовать на него только чрезъ нѣчто, существующее въ самомъ предметѣ. Это „нѣчто“ является, такимъ образомъ, непосредственнымъ дѣятелемъ, такъ какъ богъ сообщаетъ ему силу, которою онъ вліяетъ на предметы и управляетъ ими.

Когда же почувствовалась необходимость обозначить это нѣчто опредѣленнымъ словомъ, родъ человѣческій сталъ называть его *природою* предметовъ, ихъ *сущностью*, *способностями*, обитающими въ нихъ и многими другими именами. Эти метафизическія конценціи признавались за высоко-реальныя и въ первое время на нихъ смотрѣли какъ на простыя орудія въ рукахъ соотвѣтствующаго данному случаю божества. Однако вслѣдствіе *привычки* (?) приписывать абстрактнымъ сущностямъ не только субстанціальное существованіе, но и реальную активную дѣятельность,—сущности остались однѣ на своемъ мѣстѣ, когда вѣра въ божество начала падать и исчезать. Теперь эти сущности сами по себѣ, безъ всякихъ ссылокъ на какую либо волю, стали представлять объясненіе явленій совершенно равносильное тому какое было прежде. На этомъ пунктѣ, говоритъ Милль, метафизическій видъ мышленія окончательно замѣняетъ собою теологическій. Такимъ образомъ уже на ранней ступени умственнаго прогресса различныя послѣдовательныя положенія ума человѣческаго входятъ другъ въ друга: фетишизмъ, политеизмъ и метафизическій строй мысли уживались вмѣстѣ въ одномъ и томъ же умѣ. Между тѣмъ вѣрованіе въ неизмѣнные законы, составляющіе основу положительнаго вида мышленія, медленно пробивало себѣ путь по мѣрѣ того, какъ наблюденіе и опытъ шагъ за шагомъ открывали въ классахъ явленій тѣ законы, которымъ они дѣйствительно подчинены. Это-то развитіе положительнаго знанія,—категорически утверждаетъ Милль,—и обусловливало главнымъ образомъ дальнѣйшій переходъ теологическаго пониманія вселенной отъ политеизма къ монотеизму.

Замѣчательно, что Милль усиливается даже исторически доказать свою мысль, будто бы переходъ отъ политеизма къ монотеизму былъ обусловленъ такъ называемымъ положительнымъ знаніемъ. Само собою понятно, что въ этомъ случаѣ онъ является самымъ рѣшительнымъ противникомъ того предположенія, что монотеизмъ есть первоначальная и коренная форма религіознаго сознанія. Но выслушаемъ сначала, какъ разсуждаетъ объ этомъ предметѣ самъ *Милль*. Переходъ теологическаго пониманія вселенной отъ политеизма къ монотеизму,

говоритъ онъ, совершался весьма медленно. Идея о единствѣ въ природѣ, необходимо предполагаемая признаніемъ для всей вселенной одной воли, далеко не естественна (?) въ человѣкѣ. Она пріобрѣтается только послѣ долгаго труда и подготовки, такъ какъ всѣ очевидности наводятъ гораздо скорѣе на ту мысль, что природа управляется многими противодѣйствующими началами. Поверхностнымъ наблюденіямъ, которыми христіанскіе путешественники хотятъ убѣдить самихъ себя въ томъ, что у нѣкоторыхъ дикихъ племенъ они нашли свой собственный монотеизмъ, противорѣчатъ, говоритъ Милль, болѣе точныя (?) свѣдѣнія объ этомъ предметѣ. Впрочемъ, мы не намѣрены вступать въ споръ съ людьми, которые считаютъ монотеизмъ первичною формою религіи, перешедшею къ нашей расѣ отъ прародителей, путемъ непрерывнаго преданія. Но, по ихъ же собственному признанію, это преданіе было утрачено всѣми людьми, кромѣ одного небольшого изолированнаго народа, среди котораго оно поддерживалось чудеснымъ образомъ. Однако и этотъ народъ безпрерывно уклонялся отъ преданія и въ ранніе періоды своей исторіи принималъ его далеко не въ полномъ значеніи. Милль того мнѣнія, что монотеизмъ евреевъ есть результатъ совершенно естественнаго развитія ихъ религіознаго сознанія. Впрочемъ, на этой мысли онъ не настаиваетъ съ рѣшительностію и потому говоритъ далѣе слѣдующее: Какъ бы мы ни объясняли себѣ возникновеніе монотеизма у евреевъ—естественнымъ ли путемъ или сверхъестественнымъ, во всякомъ случаѣ не подлежитъ сомнѣнію, что принятіе его язычниками сдѣлалось возможнымъ единственно только въ силу той медленной подготовки, которую философы сообщили уму человѣческому. Въ вѣкъ Цезарей почти весь ученый и образованный классъ переросъ политеистическія вѣрованія, и, возвращаясь порой къ суевѣріямъ дѣтства своего, люди эти были всетаки предрасположены къ признанію одного верховнаго Провидѣнія. Несправедливо было бы возражать, говоритъ Милль, что большинство первыхъ прозелитовъ христіанства принадлежало не къ образованному классу: вездѣ, исключая Палестины, его ученики и распространители вышли главнымъ образомъ изъ этого класса. Многіе

изъ нихъ, подобно апостолу Павлу, отличались высокимъ образованіемъ по тогдашнему времени; они, очевидно, не находили въ своемъ умственномъ складѣ препятствія къ принятію новаго ученія. Насъ въ этомъ случаѣ не должно обманывать раздраженіе, какое обнаружили впослѣдствіи противъ христіанства метафизическое язычество Александріи и другія философскія школы: причина этого раздраженія—не привязанность къ политеизму, а досада на усиленіе политическаго и соціальнаго вліянія христіанскихъ проповѣдниковъ. На дѣлѣ же—монотеизмъ сдѣлался сроднымъ образованному уму. Вѣрованіе, расположившее въ свою пользу людей образованныхъ, если только не будетъ подавлено силой, рано или поздно непремѣнно проникнетъ въ массу. Итакъ,—спрашиваетъ Милль,—какими средствами передовые умы Рима были подготовлены къ монотеизму? и отвѣчаетъ: развитіемъ практическаго чувства неизмѣнности законовъ природы. Къ этому вѣрованію какъ нельзя естественнѣе шелъ монотеизмъ, тогда какъ политеизмъ по необходимости стоялъ съ нимъ въ разладѣ. Когда мысль, что устройство каждой части въ природѣ было такъ или иначе опредѣлено еще въ началѣ и что все продолжаетъ совершаться, какъ было опредѣлено, сдѣлалась господствующею, возникла поразительная картина единства, разлитаго по всей природѣ и ведущаго къ заключенію, что все это—дѣло одной руки, а не многихъ. Гораздо вѣроятнѣе должно было казаться, что существуетъ одинъ безпредѣльно предвидящій Разумъ и одна непреложная Воля, а не сотни и тысячи ихъ. Такимъ образомъ, по мнѣнію Конта, Милля и позитивистовъ вообще, въ переходѣ отъ политеизма къ монотеизму метафизическій видъ мышленія также имѣлъ свою долю участія, оказавъ большую помощь въ трудной борьбѣ, которую положительное направленіе должно было вести противъ господствующей формы теологическаго воззрѣнія. Всякое дальнѣйшее поступательное движеніе въ наблюденіи природы, постепенно обнаруживавшемъ ея неизмѣнные законы, опредѣляло дальнѣйшее развитіе метафизическаго направленія въ ущербъ теологическому: такъ какъ метафизическое воззрѣніе было единственнымъ посредникомъ, временно примирявшимъ между собою заключенія положитель-

наго склада мышленія съ первыми посылками теологическаго. Въ позднѣйшій же періодъ, говоритъ Контъ и его послѣдователи, когда дѣйствительный характеръ положительныхъ законовъ природы сталъ въ извѣстной степени понятенъ и когда теологическій взглядъ въ научныхъ умахъ достигъ апогея своего развитія, т. е., когда онъ призналъ единаго Бога, управляющаго общими законами, положительное направленіе, не нуждаясь болѣе въ *фиктивномъ* посредствѣ *вымышленныхъ* сущностей, взяло на себя легкую задачу—разрушить орудіе, помощію котораго само оно развилось [1]).

Такъ какъ О. Контъ призналъ религію *фиктивнымъ*, т. е., вымышленнымъ, ложнымъ и не дѣйствительнымъ *объясненіемъ* явленій, и нравственною обязанностію каждаго научно образованнаго человѣка (мыслителя позитивнаго направленія) объявилъ веденіе борьбы съ теологическимъ міровоззрѣніемъ, какъ ложнымъ объясненіемъ явленій внутренняго и внѣшняго міра, то многіе писатели, даже и сочувствующіе позитивной философіи, справедливо называли Огюста Конта *атеистомъ*. Но самъ Контъ энергично протестовалъ противъ такого обвиненія, какъ совершенно неосновательнаго. „Хотя я,—говоритъ онъ,—уже давно отвергъ всякую солидарность—какъ догматическую, такъ и историческую—между позитивизмомъ и такъ—называемымъ атеизмомъ, однако я выскажу здѣсь вкратцѣ о немъ свое мнѣніе. Разсматриваемый даже съ чисто интеллектуальной стороны, атеизмъ представляется весьма плохою эманципаціей, такъ какъ онъ имѣетъ стремленіе до безконечности продлить метафизическій періодъ своимъ постояннымъ изысканіемъ новыхъ рѣшеній теологическихъ проблеммъ, вмѣсто того, чтобы отказаться отъ всѣхъ такихъ проблеммъ, какъ совершенно *недоступныхъ*. Позитивизмъ занимается изслѣдованіемъ *законовъ*, а не *причинъ*; онъ ставитъ вопросъ: *какъ*, а не *почему*. Слѣдовательно, онъ чуждъ произвольныхъ предположеній мистическаго атеизма относительно образованія вселенной, происхожденія животныхъ и проч. Позитивизмъ, при оцѣнкѣ различныхъ стадій нашего умозрѣнія, прямо объявляетъ, что эти докторальныя химеры—даже по раціонально-

[1]) Дж. Ст. Милль О. Контъ и Позитивизмъ, стр. 31.

сти—ниже *самопроизвольныхъ* вѣрованій человѣчества. Ибо, такъ какъ по принципу всякой теологіи явленія объясняются вмѣшательствомъ начала *воли*, то человѣкъ можетъ только тогда отступить отъ него, когда удостовѣрится, что *причинъ* познать не возможно, и когда станетъ изучать *законы*. Пока мы упорствуемъ въ разрѣшеніи проблеммъ нашего дѣтства, глупо отвергать *наивный методъ*, который прилагало къ нимъ наше юное воображеніе и который одинъ только для нихъ приличенъ... *атеистовъ можно, слѣдовательно, считать самыми нелогическими теологами*, потому что они посягаютъ на теологическія проблеммы и въ то же время отвергаютъ единственный приличный методъ".

На основаніи этого отрывка извѣстный почитатель О. Конта Льюисъ старается доказать, что многіе писатели несправедливо обвиняютъ Конта въ атеизмѣ. „Конечно, говоритъ онъ, нѣкоторыя мѣста сочиненій Конта даютъ непроницательному читателю поводъ предполагать, что Контъ атеистъ; но всѣ, читавшіе его сочиненія съ должнымъ серьезному труду вниманіемъ, приходили въ изумленіе отъ сильныхъ и безпощадныхъ нападокъ на атеизмъ, о которомъ такъ нерѣдко въ нихъ упоминается". Не думаемъ, чтобы приведенный отрывокъ разубѣдилъ кого либо изъ обвинителей Конта, объявляющихъ его атеистомъ. Дѣло въ томъ, что не „нѣкоторыя мѣста сочиненій Конта", а вся *система позитивизма* проникнута атеистическимъ направленіемъ. Разъ Контъ объявилъ, что религія есть только *фиктивное* объясненіе явленій и что Богъ есть только вымышленная сущность теологическаго міровоззрѣнія, трудно доказывать, что онъ не былъ атеистомъ или—что то же—что онъ признавалъ бытіе Божіе. Правда, что въ своихъ сочиненіяхъ онъ неоднократно осуждаетъ грубый атеизмъ и обличаетъ атеистовъ въ легкомысліи и наивности. Но за что? не за то, что они—атеисты, т. е., люди, *не признающіе* бытія Божія, а за то, что они напрасно усиливаются *научно доказать* небытіе Божіе! Контъ почитаетъ себя стоящимъ выше атеистовъ, потому что онъ будто бы ничего не хочетъ знать о Богѣ, не хочетъ говорить объ Немъ (хотя на самомъ дѣлѣ говоритъ объ Немъ почти на каждой страницѣ своихъ

сочиненій подъ видомъ осужденія теологическаго міровоззрѣнія!). Осуждая на словахъ атеизмъ, будучи на самомъ дѣлѣ атеистомъ, Контъ положилъ начало тому направленію мысли, которое въ наше время господствуетъ среди дарвинистовъ и эволюціонистовъ и извѣстно подъ именемъ *агностицизма* и *монтеизма*. Но здѣсь пошли уже въ ходъ, по выраженію Гамлета, „слова, слова и слова"...

Почитатели Конта идутъ однако-же далѣе. Они не только стараются оправдать своего учителя отъ обвиненія въ атеизмѣ, но и думаютъ доказать, что онъ былъ человѣкомъ *весьма религіознымъ*. Но прежде чѣмъ говорить о религіозности Конта, мы считаемъ необходимымъ остановить вниманіе читателя на двухъ выдающихся событіяхъ въ его жизни, имѣвшихъ, безъ сомнѣнія, весьма сильное вліяніе на характеръ его міровоззрѣнія, душевнаго настроенія и философствованія.

Въ 1826 году О. Контъ заболѣлъ разстройствомъ мозга, которое перешло, даже по свидѣтельству дружественныхъ ему біографовъ, въ полное сумасшествіе. Доктора объявили, что болѣзнь его неизлечима и перестали его пользовать. Впрочемъ, послѣдователи его увѣряютъ, что его болѣзнь, не поддававшаяся леченію опытныхъ психіатровъ, прошла сама собою послѣ того, какъ „его стали пользовать домашнимъ попеченіемъ и нѣжностью", и даже не оставила никакихъ слѣдовъ на его умственной дѣятельности. „Нѣтъ надобности говорить читателямъ его сочиненій,—утверждаетъ Льюисъ,—что это умопомѣшательство было только временнымъ мозговымъ разстройствомъ, ибо какое бы противодѣйствіе ни вызывали его мнѣнія, какими бы ложными и нелѣпыми они ни казались, въ нихъ, конечно, нѣтъ ни малѣйшей доли той чудовищности и безсвязности, которыя бы давали право относить ихъ къ безумію". Мы не будемъ здѣсь возражать противъ этого мнѣнія Льюиса; но просимъ читателей въ свое время вспомнить о приведенномъ выше прискорбномъ событіи въ жизни Конта и о заключеніи психіатровъ.

О другомъ событіи въ жизни Конта, послужившемъ даже поводомъ къ обнаруженію его оригинальной религіозности, самъ Льюисъ разсказываетъ слѣдующее. „Сорока пяти лѣтъ Контъ

влюбился въ несчастную и замѣчательную женщину, лишившуюся своего мужа. Одинъ годъ нѣжной и чистой привязанности произвелъ переворотъ въ его жизни. Онъ довершалъ свой великій трактатъ о Положительной философіи. Его научная обработка была кончена. Ему надлежало перейти къ великимъ вопросамъ соціальной жизни; и въ это-то самое время, по счастливому совпаденію обстоятельствъ, онъ влюбился. Вотъ когда пришлось этому философу *прочувствовать* ту истину, которую прежде онъ прозрѣвалъ, именно: что въ массѣ, какъ и въ индивидуумѣ, преобладаютъ ощущенія, потому что разсудокъ есть въ дѣйствительности не болѣе какъ рабъ аффектовъ. Новое вліяніе, проникая подобно солнечному лучу въ самые сокровенные изгибы его существа, пробудило тамъ чувства, дремавшія съ дѣтства и, при ихъ сіяньи, онъ увидѣлъ міръ въ новыхъ краскахъ. *Онъ сталъ религіозенъ.* Онъ сталъ сознавать постоянное и универсальное вліяніе аффектовъ. Новымъ свѣтомъ озарилось въ его глазахъ назначеніе человѣка. *Онъ возмечталъ сдѣлаться основателемъ новой религіи человѣчества*".

Что же это за „новая религія человѣчества", которую рѣшился основать на землѣ О. Контъ, влюбившись въ свою Клотильду? Въ чемъ состоитъ эта новая религія и кто ея исповѣдники? На этотъ вопросъ О. Контъ отвѣчаетъ въ своемъ сочиненіи—„Système de Politique Positiviste, Paris, 1851—1852 (въ четырехъ томахъ) [1]). Въ этомъ сочиненіи Контъ приписываетъ религіи весьма важное значеніе и признаетъ ее учрежденіемъ безусловно необходимымъ для жизни—частной, семейной и общественной. Но это религія не христіанская, не богооткровенная, не еврейская, не магометанская, не иная какая либо изъ историческихъ религій; это даже, собственно говоря, и не религія въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова; ибо въ религіи, устанавливаемой О. Контомъ, нѣтъ Бога. „Не имѣть религіи, какъ бы то ни казалось позорнымъ, говоритъ

[1]) Сюда же относится и другое сочиненіе Конта: „Catéchisme Positiviste, ou Sommaire Exposition de la Religion Universelle, en onze Entretiens Systematiques entre une Femme et un Prêtre de l'Humanité", Paris, 1852. На русскомъ языкѣ о новой религіи Конта можно читать въ переводномъ сочиненіи Д. С. Милля: „О. Контъ и Позитивизмъ. 1867".

даже почитатель Конта—Джонъ Стюартъ Милль, всетаки составляетъ мысль, съ которою мы свыклись; но не имѣть Бога и толковать о религіи—это представляется въ одно и то-же время и нелѣпостью, и нечестіемъ". Религія Конта раздѣляется на два вида: религію общественную и религію частную. Въ общественной религіи на мѣсто Бога предметомъ почитанія и преданности Контъ поставляетъ человѣческій родъ, понимаемый какъ непрерывное цѣлое, включающее въ себя прошедшее, настоящее и будущее,— это идеально-реальное, коллективное существо или „Grand Etre", какъ называетъ его Огюстъ Контъ. Впрочемъ, впослѣдствіи Контъ значительно расширилъ свое понятіе объ объектѣ общественнаго религіознаго почитанія, включивъ въ него не только всѣхъ людей, которыхъ мы уважаемъ,—какъ живыхъ, такъ и умершихъ, но и всякое вообще чувствующее существо, которому мы обязаны услугами и которое имѣетъ право на нашу привязанность; такимъ образомъ въ понятіе Конта объ идеальномъ объектѣ богопочитанія вошли всѣ тѣ породы животныхъ, которыя являются въ настоящемъ обществѣ рядомъ съ человѣкомъ, привязываются къ нему и охотно раздѣляютъ его труды, какъ, напр., благородная собака, отдающая жизнь свою за ея друга и благодѣтеля—человѣка. Почитать своего бога Контъ научаетъ служеніемъ благу человѣчества, его *единству* не только въ смыслѣ единодушія, но и въ гораздо болѣе обширномъ значеніи этого слова—объединенія и систематизированія всѣхъ живыхъ существъ. Жить для другихъ—„vivre pour autrui"—это, по словамъ позитивистовъ, золотое нравственное правило въ Контовой религіи; это—сущность его нравственнаго ученія, которое онъ назвалъ *альтруизмомъ*,—слово, въ первый разъ изобрѣтенное Контомъ (отъ латинскаго слова—alter, другой). По Конту, религія должна представлять собою нѣчто такое, посредствомъ чего можно было бы „систематизировать" жизнь человѣческую; вслѣдствіе этого онъ опредѣляетъ свою религію такимъ образомъ: „религія есть состояніе полнаго единства, которое замѣчается въ нашемъ существованіи, личномъ и соціальномъ, когда всѣ его стороны, какъ нравственныя, такъ и физическія, сходятся въ общемъ назначеніи... При невозможности полнаго осуще-

ствленія подобной гармоніи, индивидуальной и коллективной, въ существованіи столь сложномъ, какъ наше, говоритъ Контъ, это опредѣленіе религіи характеризуетъ только тотъ неизмѣнный и подвижный типъ, къ которому все больше и больше стремится совокупность человѣческихъ усилій. Наше благоденствіе и наши заслуги должны состоять въ возможно большемъ приближеніи къ этому единству, постепенное усиленіе котораго представляетъ самое лучшее мѣрило дѣйствительнаго совершенствованія—личнаго или соціальнаго". Въ другомъ мѣстѣ Контъ опредѣляетъ религію такимъ образомъ: Религія есть consensus, т. е., связь, свойственная человѣческому бытію, личному и коллективному, и столь же *нормальная*, какъ здоровье для тѣла. Она сосредоточиваетъ въ себѣ всѣ стремленія нашей природы: дѣятельность, любовь и мысль. Она руководитъ политикой, искусствомъ и философіей. Отсюда понятно, что отъ каждаго исповѣдника этой новой религіи человѣчества безусловно требуется подчиненіе всѣхъ личныхъ наклонностей соціальнымъ чувствамъ. И дѣйствительно, Контъ прямо является проповѣдникомъ абсолютнаго деспотизма, оставляя только за собою право издавать законы и повелѣнія. Такъ какъ, по ученію Конта, никакая религія немыслима безъ культа, то онъ устанавливаетъ особый культъ и для своей религіи человѣчества, при чемъ онъ старается организовать даже всѣ внѣшнія формы своего богопочитанія до мельчайшихъ подробностей. Общественный культъ Контовой религіи состоитъ изъ различныхъ общественныхъ церемоній, торжествъ и праздниковъ. Всѣхъ такихъ праздниковъ въ теченіе года должно быть *восемьдесятъ четыре*—ни бо́льше, ни меньше; при этомъ они должны быть распредѣлены равномѣрно по мѣсяцамъ и недѣлямъ, съ тѣмъ однако, чтобы на каждую недѣлю непремѣнно приходился хотя одинъ праздникъ. Праздники эти должны быть посвящены прославленію человѣчества въ немъ самомъ, прославленію, напр., различныхъ политическихъ союзовъ, воспоминанію о славныхъ событіяхъ въ исторіи жизни человѣчества Установивъ для своей новой религіи опредѣленный культъ, О. Контъ призналъ необходимымъ и существованіе особаго класса его служителей, т. е., духовенства или

клира. Самого себя онъ объявилъ папою или первосвященникомъ новой религіи—Grand—prêtre de l' humanité! Обязанности духовенства не должны были ограничиваться только исполненіемъ торжественныхъ обрядовъ и совершеніемъ богослуженій религіи человѣчества. Духовенство Контъ признаетъ самою могущественною силою въ своемъ будущемъ государствѣ, которое должно замѣнить собою всѣ европейскія государства именно чрезъ тридцать три года (т. е. въ 1884 году!) не раньше, не позже! Духовенство новой религіи не должно пользоваться политическою властію; но въ его рукахъ должна быть безграничная власть моральная: оно не должно повелѣвать, но обязано совѣтывать и увѣщевать. Прежде всего на него возлагается обязанность уравновѣшивать неограниченное господство гражданскихъ правителей; ему поручается воспитаніе и образованіе юношества, медицина (обыкновенныхъ врачей Контъ называетъ только коновалами) и посредничество во всѣхъ соціальныхъ раздорахъ, напр., между правительствомъ и подданными, хозяевами и рабочими, богатыми и неимущими, патриціями и плебеями. Если частное увѣщаніе окажется недостаточнымъ, духовенство можетъ дѣлать виновнымъ даже публичный выговоръ, а въ крайнемъ случаѣ можетъ и отлучать ихъ. Духовенству поручается надзоръ за народною нравственностію и направленіемъ литературы; всѣ книги, враждебныя позитивизму, духовенство должно уничтожать посредствомъ сожженія. По требованію Конта, духовенство новой религіи человѣчества должно пользоваться такимъ же авторитетомъ въ глазахъ народа, какимъ пользовались ветхозавѣтные пророки. Оно должно состоять изъ теоретиковъ или философовъ. Правительство обязано положить ему содержаніе, но не въ большомъ размѣрѣ, чтобы оно жило въ такой же бѣдности, въ какой живетъ и простой народъ. Быть богатыми жрецы религіи позитивизма не имѣютъ права; они не могутъ ни наслѣдовать, ни получать доходовъ отъ какой либо изъ своихъ должностей, даже отъ продажи своихъ сочиненій и отъ уроковъ. Вообще бѣдность и необезпеченность своего духовенства Контъ считаетъ необходимымъ условіемъ полной безкорыстности его служенія.

Предметомъ частной религіи или частнаго поклоненія у Конта служитъ уже не человѣчество, какъ коллективное существо, не „Grand Etre“, а его конкретныя и достойныя индивидуальныя представительницы—женщины: мать, жена и дочь, какъ прошедшее, настоящее и будущее, которымъ соотвѣтствуютъ и три соціальныхъ чувства—почтеніе, привязанность и доброта. Живы ли или уже умерли,—эти женщины и въ томъ, и въ другомъ случаѣ могутъ быть предметомъ религіознаго почитанія; у холостяка—жену и дочь могутъ замѣнять другія женщины—родственницы или знакомыя или даже историческія лица. Культъ частной религіи Конта составляютъ молитвы въ смыслѣ, впрочемъ, простого изліянія чувствъ, а не въ видѣ просьбы. Контъ составилъ свои собственные образцы молитвъ въ родѣ католическихъ „Pater noster“ и „Ave, Maria“; но каждому предоставляется право сочинять свои особыя молитвы съ примѣсью даже отрывковъ изъ лучшихъ поэтическихъ произведеній лирическаго характера. На молитву каждый ежедневно долженъ посвятить *два* часа, раздѣливъ ихъ на три части. Утромъ нужно непремѣнно молиться на колѣняхъ съ наибольшею продолжительностію; среди рабочихъ часовъ молитва должна быть краткою, а вечеромъ слѣдуетъ молиться до тѣхъ поръ, пока станутъ отъ желанія заснуть смыкаться глаза, чтобы эта молитва отразилась и на сновидѣніи. Въ своей религіи Контъ устанавливаетъ *девять* таинствъ, которыми должны быть освящены выдающіяся событія въ жизни человѣка: рожденіе, воспитаніе, женитьба, поступленіе на службу и т. д. Послѣднее таинство совершается уже семь лѣтъ спустя послѣ смерти человѣка, когда жрецы произносятъ свой судъ о памяти умершаго и торжественно причисляютъ его къ „Grand Etre“, а его останки съ гражданскаго мѣста погребенія переносятся на религіозное. Контъ установилъ для своей религіи даже нѣчто соотвѣтствующее крестному знаменію, употребляемому христіанами. Загробнаго существованія и личнаго безсмертія души человѣческой, въ смыслѣ христіанскаго богооткровеннаго ученія объ этомъ предметѣ, О. Контъ не признаетъ, но онъ охотно поддерживаетъ мысль о *субъективномъ* безсмертіи человѣка, т. е., о существованіи человѣка послѣ смерти въ во-

споминаніи и почитаніи со стороны человѣчества вообще или, какъ онъ самъ выражается, въ коллективномъ почитаніи, которое живые воздаютъ человѣчеству въ его совокупности, какъ единому „Grand Etre".

Сказаннаго почитаемъ достаточнымъ для того, чтобы по нему можно было составить себѣ болѣе или менѣе ясное представленіе о томъ, какъ основатель позитивизма смотрѣлъ на религію и въ чемъ онъ полагалъ ея сущность. Теперь остается поставить вопросъ: насколько удовлетворителенъ его взглядъ?

Мы не будемъ останавливать вниманія читателя на разсужденіяхъ О. Конта о его собственной религіи человѣчества. Это—бредъ больного человѣка, доказывающій только, что психіатры, пользовавшіе первосвященника этой религіи, не ошиблись, предполагая неизлечимою его болѣзнь. Даже послѣдователь Конта въ основныхъ его философскихъ положеніяхъ Дж. Ст. Милль называетъ разсужденіе своего учителя о будущей религіи „смѣшнымъ", а „нѣкоторыя вещи даже крайне смѣшными", „бросающими тѣнь на все его міровоззрѣніе"; другой ученикъ его—*Льюисъ* предпочелъ за лучшее совершенно умолчать объ этихъ „бредняхъ" „великаго мыслителя нашего времени", а есть позитивисты, которые рѣшительно осуждаютъ поведеніе Конта. Такъ изъ русскихъ писателей, увлекшихся ученіемъ позитивной философіи, извѣстный критикъ *Писаревъ* пишетъ о Контѣ: „Онъ вообразилъ себѣ, что можетъ самъ предусмотрѣть, опредѣлить и начертить ту политическую и соціальную программу, до которой додумается коллективный умъ, просвѣщенный и укрѣпленный положительнымъ образованіемъ. *Получилось, конечно, полное и печальное фіаско.* Контъ вдался въ произвольныя умствованія, измѣнилъ своей собственной строго научной методѣ, написалъ *Положительную Политику*, въ которой нѣтъ ничего положительнаго, создалъ новую религію, которая однимъ ни на что не нужна, а другихъ не можетъ удовлетворить, провозгласилъ себя *первосвященникомъ человѣчества* (Frand—prêtre de l'humanité) и, наконецъ, умеръ, оставивъ послѣ себя горсть вѣрующихъ адептовъ, которые своими наивными поступками и плоскими догматическими трактатами продолжаютъ до сихъ поръ, по мѣрѣ

силъ, доставлять *обильную пищу* насмѣшкамъ всѣхъ реакціонеровъ и метафизиковъ, чувствующихъ глубокую и сознательную ненависть къ основнымъ великимъ и плодотворнымъ идеямъ *Положительной Философіи*. Наивные обожатели Конта, какъ основателя религіи и какъ первосоященника человѣчества, должны, конечно, скоро затеряться въ несмѣтной толпѣ различныхъ, болѣе или менѣе эксцентрическихъ сектъ". Къ такому рѣшительному сужденію, высказанному Писаревымъ, объ измышленной Контомъ религіи человѣчества мы ничего не имѣемъ прибавить. Произведенія необузданной фантазіи, не желающей подчиняться никакимъ требованіямъ здравой человѣческой логики, критическому разбору подлежать не могутъ. Для всякаго очевидно, что новая религія человѣчества, предначертанная Контомъ и имѣвшая распространиться еще въ 1884 году по всему міру, религія безъ Бога, не есть религія, содержаніе которой во всякомъ случаѣ должно составлять извѣстное отношеніе человѣка къ Богу. О. Контъ говоритъ о чемъ-то другомъ, но только не о религіи. Исторія французской революціи также, повидимому, не убѣдила Конта въ томъ, что женщина не можетъ оставаться продолжительное время предметомъ религіознаго почитанія.

Не будемъ мы останавливать вниманія своихъ чатателей и на томъ общемъ возглядѣ, который высказываетъ Огюстъ Контъ относительно *сущности* религіи. Какъ мы видѣли, по ученію Конта, сущность религіи состоитъ въ *объясненіи* явленій окружающаго насъ міра; а происхожденіе ея обусловливалось будто-бы тѣмъ, что, желая объяснить себѣ тѣ или другія явленія внѣшняго міра, но не умѣя найти естественныхъ и дѣйствительныхъ причинъ, человѣкъ на первыхъ ступеняхъ своего умственнаго развитія *измышляетъ* причины сверхъестественныя и фиктивныя—Бога или боговъ. Взглядъ этотъ у Конта не оригиналенъ; его высказывали мыслители, жившіе на два съ половиною тысячелѣтія раньше Конта; его придерживались и придерживаются всѣ защитники такъ называемой *натуралистической* гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Но натуралистическая гипотеза, какъ мы видѣли, имѣетъ дѣло, собственно говоря, лишь съ вопросомъ о

сущности и происхожденіи язычества въ различныхъ формахъ его обнаруженія, а не съ вопросомъ о сущности и происхожденіи религіи вообще. Мало того: повторяя чужое ученіе, Контъ даже ничего не сдѣлалъ въ его пользу и не подвинулъ его впередъ ни на одинъ шагъ. Религія по ученію Конта, есть дѣло „суевѣрнаго *страха*"; „дикарь, устрашенный раскатами отдаленнаго грома, говоритъ Контъ, спрашиваетъ: „что это?" и не спокоенъ до тѣхъ поръ, пока не получитъ отвѣта или пока не вообразитъ, что получилъ удовлетворительный отвѣтъ. Достаточно, если ему скажутъ, что это голосъ злобнаго демона: явленіе объяснено". Въ этомъ разсужденіи совершенно вѣрно указано на свойственную человѣку любознательность; человѣкъ не можетъ оставаться равнодушнымъ къ поражающимъ его явленіямъ, а въ томъ числѣ и къ „раскатамъ отдаленнаго грома"; онъ, дѣйствительно, спроситъ: „что это?" Но дѣло вѣдь не въ этомъ,— не въ вопросѣ, а въ отвѣтѣ. И еслибы Контъ серьезно имѣлъ въ виду разрѣшеніе трудной задачи о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, то онъ прежде всего объяснилъ бы намъ: кто же это именно сказалъ дикарю, что раскаты отдаленнаго грома суть голосъ злобнаго демона? Но Контъ упорно молчитъ; вопросъ—и вопросъ самый существенный—у него остается безъ отвѣта. Таинственный *нѣкто*, въ первый разъ влагающій въ душу человѣка идею о Божествѣ,—и для Конта, и для его читателей—есть неразрѣшенный и не отысканный *X*. Случайно, впрочемъ, и несомѣнно противъ собственнаго желанія, Контъ въ другомъ мѣстѣ проговаривается въ пользу истины, когда утверждаетъ, что боготворить природу или— что то же—искать Бога въ природѣ есть „*первоначальная склонность и инстинктивное побужденіе людей*" (см. выше). Но что это за „первоначальная (вѣрнѣе: изначальная) склонность и инстинктивное побужденіе людей" искать Бога и стремиться къ нему? Не то же ли это, что христіанскіе богословы и многіе выдающіеся философскіе мыслители называютъ прирожденною человѣку идеею о Богѣ? Изъ серьезныхъ мыслителей *Даль* не одинъ называетъ религіозную способность человѣка прямо *инстинктивною*, невольною, необходимою, имманентною самой духовной природѣ человѣка.

Согласны мы съ Контомъ и въ томъ, что по неразвитости своего ума и недостаточности положительныхъ научныхъ знаній, дикарь удовлетворится, когда ему скажутъ, что раскаты отдаленнаго грома суть голосъ злобнаго демона. Но почему это объясненіе удовлетворитъ умственно неразвитого дикаря? На этотъ, очевидно, самый важный и существенный вопросъ у Конта мы опять не найдемъ никакого отвѣта. Если приведенное объясненіе удовлетворило дикаря, то, очевидно, онъ его понялъ; а если онъ его понялъ, то несомнѣнно, слово *демонъ* въ данномъ объясненіи не было для него пустымъ звукомъ; какое то понятіе о демонѣ онъ имѣлъ уже раньше, чѣмъ ссылкою на это существо ему кто-то объяснялъ раскаты отдаленнаго грома. И вотъ опять роковой вопросъ: откуда у него это понятіе о бытіи какого бы то ни было сверхъестественнаго существа? Кто вложилъ въ его душу эту идею? Контъ думаетъ, что первобытный человѣкъ самъ *выдумалъ* ее. Не умѣя найти дѣйствительныхъ и естественныхъ причинъ для объясненія явленія природы, говоритъ онъ, дикарь *измыслилъ* сверхъестественныя и фиктивныя. Конечно, такое предположеніе высказать легко, но доказать его достовѣрность невозможно, не противорѣча основнымъ положеніямъ опытной или экспериментальной психологіи. Мы уже имѣли случай отмѣтить ту важную заслугу Декарта, которую онъ оказалъ серьезной философіи, представивъ неопровержимые доводы, что самъ человѣкъ не въ состояніи путемъ обычнаго познанія и мышленія создать идею Божества. Для этого онъ не располагаетъ надлежащимъ матеріаломъ; а создать что либо изъ ничего онъ такъ же безсиленъ, какъ безсиленъ онъ создать единицу изъ безчисленнаго количества нулей. Самъ Контъ отвергъ попытки объяснить происхожденіе религіи въ человѣческомъ родѣ вымысломъ жрецовъ и законодателей, какъ неудовлетворительныя и неправдоподобныя; но чего нельзя выдумать по корыстолюбію и властолюбію, того нельзя выдумать и по такому благородному побужденію, какъ свойственная духу человѣческому любознательность и стремленіе къ истинѣ.

О. Контъ не подвинулся ни на шагъ въ сравненіи съ защитниками натуралистической гипотезы и въ пониманіи сущ-

ности религіи. По его опредѣленію, религія есть *объясненіе* явленій; философія также есть объясненіе явленій; положительное знаніе также есть *объясненіе* явленій. Такимъ образомъ Контъ отожествляетъ религію съ знаніемъ вообще; по его ученію, религія есть только низшая ступень знанія и вытекаетъ изъ общаго съ нимъ источника. Но эта мысль Конту, собственно говоря, не принадлежитъ: ее высказывалъ уже Спиноза; на ней настаивалъ Гегель; ее же пропагандируютъ и всѣ вообще матеріалисты, начиная съ Гоббеса. Ясно, что и въ этомъ отношеніи взглядъ Конта на религію не можетъ быть признанъ новымъ и оригинальнымъ. Но о томъ, что Контъ понимаетъ ошибочно самую сущность религіи, мы будемъ говорить подробнѣе ниже.

Впрочемъ, и самъ Контъ полагаетъ свою заслугу не въ опредѣленіи религіи и не въ разрѣшеніи вопроса объ ея происхожденіи. Онъ (будтобы) облагодѣтельствовалъ человѣчество *открытіемъ* неизвѣстнаго, но основного закона, по которому совершается естественное развитіе человѣческаго духа. „Изучая развитіе человѣческаго разума, какъ онъ обнаруживался съ перваго, простѣйшаго начала до настоящаго времени въ разныхъ сферахъ своей дѣятельности, *я открылъ*, какъ мнѣ кажется, *великій основной законъ*, которому съ безусловною необходимостію онъ подчиняется и который, по моему мнѣнію, можетъ быть основательно доказанъ частію на раціональныхъ выводахъ, частію на историческихъ свидѣтельствахъ, заимствуемыхъ изъ серьезнаго изученія прошлаго времени. Этотъ законъ состоитъ въ томъ, что каждое изъ главныхъ нашихъ понятій, каждая отрасль нашихъ познаній послѣдовательно проходитъ чрезъ три различныхъ теоретическихъ состоянія: состояніе теологическое или фиктивное, состояніе метафизическое или отвлеченное и состояніе научное или позитивное“. И такъ, вотъ въ чемъ, по признанію Конта, состоитъ его заслуга для человѣчества! Онъ сдѣлалъ *открытіе!* Онъ указалъ на основной законъ, по которому развивается человѣческій разумъ и о которомъ до Конта человѣчество ничего не знало,—не предполагало даже и его существованія! Такимъ образомъ въ области развитія человѣческаго самосознанія

Контъ является своего рода Колумбомъ! Но такъ ли это? Ставимъ этотъ вопросъ потому, что есть много серьезныхъ ученыхъ, не признающихъ за Контомъ той заслуги, которую онъ самъ себѣ приписываетъ. Изъ русскихъ ученыхъ мы должны здѣсь назвать, по крайней мѣрѣ, слѣдующихъ: В. Д. *Кудрявцева*, Вл. С. *Соловьева*, В. *Лесевича*, И. *Полетику* и Л. *Оболенскаго*. Ихъ сочиненія, относящіяся къ позитивизму Конта, упомянуты нами выше.

Что же оказывается?—Оказывается прежде всего, что Контъ не сдѣлалъ никакого новаго открытія въ области развитія человѣческаго самосознанія; онъ лишь *нисколько* видоизмѣнилъ то, что уже давнымъ давно было извѣстно исторіи развитія философскаго мышленія. Онъ смотритъ на религію, какъ мы видѣли, лишь какъ на знаніе (фиктивное объясненіе явленій). Но такъ понимали религію очень и очень многіе еще въ дохристіанскую эпоху; имена ихъ мы назвали въ своемъ изложеніи натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Въ христіанскую эпоху на религію смотрѣли какъ на знаніе уже древніе *гностики*, а изъ западно-европейскихъ мыслителей—Гоббесъ, англійскіе деисты, французскіе энциклопедисты, германскіе раціоналисты, затѣмъ—Спиноза и въ особенности Гегель. По ученію послѣдняго, абсолютная идея въ своемъ развитіи въ духѣ человѣческомъ такъ же, какъ и по Конту, проходитъ три ступени: искусство, религію и метафизику: въ сравненіи съ матафизикою или знаніемъ въ формѣ понятія религія есть только низшая, подготовительная ступень, какъ знаніе въ формѣ представленія. По Гегелю, какъ и по Конту, религія, какъ низшая ступень или состояніе знанія должна исчезнуть съ появленіемъ высшаго знанія—философскаго. Такимъ образомъ, какъ справедливо замѣтилъ уже В. Д. Кудрявцевъ, между Гегелемъ и Контомъ разница не существенная: она состоитъ лишь въ томъ, что формою знанія высшею религіи Гегель почитаетъ свою абсолютно-идеалистическую философію, а Контъ свою—позитивную. Итакъ, несомнѣнно, что Контъ не сдѣлалъ никакого великаго открытія въ области развитія человѣческаго самосознанія.

Теперь посмотримъ, что это за великій основной законъ, открытый Контомъ, которому, по его словамъ, съ безусловною необходимостію подчиняется человѣческій разумъ. Законъ этотъ, говоритъ Контъ, состоитъ въ томъ, что каждое изъ главныхъ нашихъ понятій, каждая отрасль нашихъ познаній послѣдовательно проходитъ чрезъ три различныхъ теоретическихъ состоянія: состояніе теологическое или фиктивное, состояніе метафизическое или отвлеченное и состояніе научное или положительное. Но—спрашивается—существуетъ ли въ дѣйствительности этотъ „великій основной законъ“? Контъ отвѣчаетъ, что существованіе открытаго имъ закона можетъ быть „доказано *основательно* частію на *раціональныхъ выводахъ*, частію на историческихъ выводахъ“. Но ни тѣмъ, ни другимъ путемъ доказать нельзя существованія этого закона.

Основное положеніе здравой человѣческой логики гласитъ, что въ своемъ развитіи разсудокъ человѣка безусловно подчиняется строгой постепенности и послѣдовательности, переходя отъ простого къ сложному, отъ нагляднаго къ отвлеченному, отъ легкаго къ трудному. По Конту, первое состояніе человѣческаго разума или религія есть *объясненіе* явленій, т. е., теорія, гипотеза, обобщеніе, абстракція; послѣднее состояніе—позитивное—есть только наблюденіе, опытное знаніе, изученіе явленій, отъ котораго человѣческій разумъ переходитъ уже къ обобщеніямъ. Такимъ образомъ, Контъ хочетъ увѣрить своихъ читателей, что разумъ человѣческій съ своемъ развитіи подчиняется совершенно иному порядку, даже противоположному тому, какого требуетъ основной логическій законъ и будто-бы онъ шелъ въ своемъ развитіи не отъ простого къ сложному, не отъ нагляднаго къ отвлеченному, а какъ—разъ наоборотъ.

Эту основную ошибку (πρῶτον ψεῦδος) въ ученіи Огюста Конта ясно видѣли всѣ его критики; но особено мѣтко указалъ на нее Вл. С. *Соловьевъ*. Вотъ что мы читаемъ у него по этому поводу. „Развитіе религіознаго міровоззрѣнія описывается Контомъ такъ: сначала явленія объясняются уподобленіемъ ихъ человѣческимъ дѣйствіямъ, такъ какъ всѣмъ предметамъ внѣшняго міра приписывается жизнь и самостоятельная дѣятельность; это есть *фетишизмъ*. Затѣмъ въ образѣ *политеизма*

является, по выраженію Конта, „болѣе прочная *гипотеза*“, которая объясняетъ каждое явленіе, какъ дѣйствіе особеннаго существа, и для каждаго новаго явленія придумывается новый сверхъестественный дѣятель. Наконецъ, когда начинаютъ замѣчать въ явленіяхъ ихъ закономѣрность, постоянство ихъ отношеній, тогда политеизмъ замѣнается *монотеизмомъ*, т. е., всѣ явленія приписываются дѣйствію одного трансцендентнаго существа. Такое объясненіе религіи,—говоритъ *Соловьевъ*,—отличается несомнѣнно простотою и ясностію и имѣетъ лишь тотъ недостатокъ, что весьма мало относится къ дѣйствительной религіи. И во-первыхъ, когда утверждается, что религія *произошла*, какъ нѣкоторая теорія или гипотеза для объясненія явленій, то въ этомъ заключается то нелѣпое предположеніе, что въ тѣ первобытныя времена, къ которымъ должно быть относимо происхожденіе религіозныхъ представленій, человѣкъ былъ такимъ же абстрактнымъ теоретикомъ, каковы современные ученые. Современный ученый дѣйствительно нуждается въ разныхъ теоріяхъ и гипотезахъ для объясненія естественныхъ явленій, потому что для него эти явленія представляются чѣмъ-то внѣшнимъ и чуждымъ. Но для древняго человѣка, какъ это несомнѣнно доказывается языкомъ и миѳологіей, естественныхъ явленій въ нашемъ смыслѣ совсѣмъ не существовало, слѣдовательно, и объяснять было нечего, для него все существующее непосредственно являлось, какъ выраженіе и дѣйствіе существа или существъ одушевленныхъ, онъ не только говорилъ, но и мыслилъ миѳологически (по справедливому замѣчанію Штейнталя). Поэтому то, что̀ Контъ называетъ фетишизмомъ и политеизмомъ, т. е., миѳологія, есть извѣстный непосредственный способъ воззрѣнія: считать же его, подобно Конту, за придуманную теорію такъ же нелѣпо, какъ видѣть придуманную теорію въ томъ одухотвореніи вещественныхъ предметовъ, которое замѣчается у большей части дѣтей и въ наше время. Давно уже наука отвергла тѣ объясненія, по которымъ общенія и существенныя явленія человѣческой жизни считались произведеніемъ сознательнаго соображенія или преднамѣреннаго умысла. Давно уже брошена теорія о происхожденіи общества и государства изъ договора,

языка—изъ произвольнаго условія. Точно также немыслимо при теперешнемъ состояніи науки и Контово объясненіе религіи, какъ придуманной гипотезы".

Достоинство всякой гипотезы опредѣлается не одними только „раціональными выводами" или теоретическими соображеніями. Вопросъ о научномъ значеніи той или другой гипотезы еще не разрѣшается окончательно, если она признается вѣрною только самой себѣ, не представляя какихъ либо непримиримыхъ противорѣчій. Въ этомъ случаѣ гипотеза можетъ быть названа только правдоподобною. Но научное достоинство гипотезы и ея истинность устанавливается только ея практическимъ примѣненіемъ къ объясненію тѣхъ явленій, которыя имѣются ею въ виду. Гипотеза можетъ быть признана достовѣрною и вполнѣ научною, когда она, оставаясь вѣрною самой себѣ и требованіямъ здравой логики, вполнѣ удовлетворительно объясняетъ эти явленія. Гипотеза Конта о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, не удовлетворяя, какъ показано, первому требованію, оказывается совершенно несостоятельною и при примѣненіи ея къ объясненію дѣйствительно существовавшихъ или существующихъ религій. На этотъ существенный недостатокъ въ ученіи О. Конта указывали всѣ его серьезные критики. Отмѣчаетъ его и *Соловьевъ*. „Если воззрѣніе Конта на религію ниже всякой критики уже въ примѣненіи къ элементарнымъ, миѳологическимъ формамъ религіи, то по отношенію къ религіямъ болѣе совершеннымъ, говоритъ онъ, несостоятельность этого воззрѣнія становится вполнѣ очевидной. Если законъ Конта долженъ имѣть такое универсальное значеніе, какое ему приписываютъ позитивисты, то онъ долженъ относиться въ своихъ терминахъ теологія и метафизика къ религіи *вообще* и къ умозрительной философіи *вообще*, т. е., ко *всѣмъ* возможнымъ религіямъ и ко *всѣмъ* возможнымъ умозрѣніямъ. Но даже отступаясь отъ этого требованія, какъ слишкомъ строгаго, мы имѣемъ несомнѣнно право требовать, чтобы по крайней мѣрѣ всѣ дѣйствительно существовавшія религіозныя и метафизическія воззрѣнія соотвѣтствовали опредѣленнымъ у Конта фазисамъ—теологическому и метафизическому; ибо иначе, какое же можетъ имѣть значеніе

научный законъ, которому не соотвѣтствуютъ дѣйствительныя явленія, входящія въ его область? И между тѣмъ, оставляя пока въ сторонѣ метафизику, оказывается, что не только нѣкоторыя религіи *совсѣмъ* не подходятъ подъ Контово „теологическое состояніе", но еще, что эти нѣкоторыя суть именно самыя важныя и совершенныя религіи. Какое отношеніе въ самомъ дѣлѣ къ Контову понятію религіи можетъ имѣть напримѣръ браманизмъ, который признаетъ весь міръ явленій за обманчивый призракъ, за продуктъ невѣдѣнія,—браманизмъ, полагающій высшую цѣль въ избавленіи человѣка отъ этого призрака явленій въ соединеніи съ абсолютнымъ существомъ Брамы. Или, какимъ образомъ можетъ заниматься „объясненіемъ явленій" (ибо въ этомъ Контъ полагаетъ сущность религіи)—какимъ образомъ, говорю я, можетъ относиться къ объясненію явленій такая религія, какъ буддизмъ, основной догматъ котораго есть совершенное ничтожество, „пустота" всего существующаго и высшая цѣль—Нирвана, полное погашеніе всякой жизни. А Христіанство? Въ чемъ ни полагать его сущность—въ догматическомъ ли ученіи или же въ нравственномъ—одинаково не подходитъ оно подъ Кантово понятіе о религіи. Въ какомъ отношеніи въ самомъ дѣлѣ могутъ находиться къ „объясненію наблюдаемыхъ явленій—explication des phénomènes observables" главные христіанскіе догматы: Троицы, воплощенія Бога, воскресенія мертвыхъ съ одной стороны, и христіанская мораль—съ другой? Какъ ни различаются между собою названныя три религіи, но всѣ они имѣютъ то общее, что въ принципѣ своемъ отрицательно относятся къ наличной дѣйствительности и существенною своею задачей ставятъ *освобожденіе* человѣка отъ зла и страданія, необходимыхъ въ существующемъ мірѣ,—всѣ онѣ суть религіи спасенія. Такимъ образомъ, ни теоретическій принципъ, ни практическая задача этихъ распространеннѣйшихъ религій ни въ какомъ отношеніи не находятся къ тому, что позитивизмъ полагаетъ сущностью религіи. Все это нисколько не затрудняетъ Ог. Конта, потому что онъ просто игнорируетъ содержаніе дѣйствительныхъ религій. Въ своемъ пространномъ изложеніи умственнаго развитія онъ ни слова не говоритъ о

важнѣйшихъ ученіяхъ Востока, разсужденія же его о христіанствѣ представляютъ рядъ удивительныхъ куріозовъ, изъ которыхъ для примѣра укажу только два: Ог. Контъ утверждаетъ, что Христосъ былъ *только* политическій авантюристъ; далѣе, на томъ основаніи, что протестанство относится отрицательно къ внѣшностямъ культа, Ог. Контъ увѣряетъ, что оно есть только воспроизведеніе... магометанства".

Невѣрно опредѣливъ сущность религіи, какъ „объясненія явленій", Контъ естественно не могъ правильно представить себѣ и историческаго хода естественнаго развитія религіознаго самосознанія человѣчества. Какъ извѣстный видъ знанія или объясненія явленій, религія измѣнялась съ развитіемъ положительнаго знанія и принимала высшія формы. Къ удивленію, эту ошибку Конта постоянно повторяютъ всѣ его послѣдователи позитивисты. „При положительномъ взглядѣ на религію, какъ на извѣстное объясненіе явленій, говоритъ *Соловьевъ*, необходимо утверждать, что язычество потому было вытѣснено христіанствомъ, что это послѣднее лучше объясняетъ естественныя явленія. И дѣйствительно, позитивистъ Милль очень не далекъ отъ такого утвержденія. По его мнѣнію, монотеизмъ болѣе согласенъ съ позитивнымъ видомъ мышленія, и переходъ отъ политеизма къ монотеизму, то есть, говоря точнѣе, къ христіанству, былъ главнымъ образомъ обусловленъ развитіемъ положительнаго знанія, такъ какъ ко времени появленія христіанства „вѣрованіе въ неизмѣнные законы природы, составляющіе основу положительнаго вида мышленія, медленно пробивало себѣ путь по мѣрѣ того, какъ наблюденіе и опытъ шагъ за шагомъ открывали въ классахъ явленій тѣ законы, которымъ они дѣйствительно подчинены... Какими средствами, спрашиваетъ себя Милль, передовые умы Рима были подготовлены къ монотеизму? Развитіемъ практическаго чувства неизмѣнности законовъ природы"... Указавъ на это разсужденіе Милля, Соловьевъ замѣчаетъ совершенно справедливо: „Чтобы быть послѣдовательнымъ, Милль долженъ бы былъ утверждать, что и полудикія племена Аравіи и Мавританіи, принявшія Магометовъ монотеизмъ, были къ этому подготовлены развитіемъ у нихъ положительнаго знанія. Оста-

навливаться дольше на подобныхъ нелѣпостяхъ, кажется, нѣтъ надобности. Слишкомъ очевидно, что позитивисты въ своемъ объясненіи теологическаго состоянія даже и не касаются содержанія настоящей религіи".

Внимательный изслѣдователь легко замѣтитъ ложь въ самомъ принципѣ позитивной философіи и ея основныхъ положеніяхъ. Не трудно доказать, что открытіе Контомъ основного закона развитія человѣческаго разума есть только пустая фикція его воображенія, что такъ называемыя „состоянія" разума—религія, метафизика и эмпирическое знаніе—не находятся между собою въ *неизбѣжномъ* антагонизмѣ и не суть необходимо-послѣдовательныя ступени развитія человѣческаго разума.

На самомъ дѣлѣ, религія, философія и эмпирическое познаніе суть совершенно самостоятельныя области человѣческаго знанія, отличающіяся одна отъ другой и предметомъ, и способомъ, и даже методами познанія. Предметъ религіознаго познанія (насколько религія есть особаго рода знаніе) это—Богъ, какъ Существо Всесовершеннѣйшее, и Его отношеніе къ міру и человѣку; средства религіознаго познанія—вѣра и откровеніе. Предметъ философскаго познанія это—область трансцендентальнаго бытія и абстрактныхъ понятій; средство философскаго познанія—раціональное мышленіе, сила абстрактныхъ обобщеній. Предметъ положительнаго или эмпирическаго познанія это—міръ явленій, бытіе конкретное, относительное и условное. Но если религія, метафизика и положительное знаніе не суть ступени, моменты, фазисы или состоянія одного и того же знанія, какъ утверждаетъ Огюстъ Контъ, а суть совершенно отдѣльныя и самостоятельныя *области* человѣческаго познанія, отличающіяся одна отъ другой и своимъ предметомъ, и своими способами, и своими методами, то совершенно непонятно, почему онѣ необходимо должны исключать одна другую, почему онѣ необходимо должны находиться въ непримиримомъ антагонизмѣ между собою. Правда, бываетъ и даже очень часто, что одна изъ указанныхъ областей человѣческаго знанія занимаетъ въ душѣ человѣка господствующее положеніе вслѣдствіе какихъ либо исключительныхъ обстоятельствъ. Легко можно встрѣтить въ жизни какого либо опыт-

наго и знающаго спеціалиста врача, который, прекрасно зная свою науку, можетъ быть человѣкомъ нерелигіознымъ и крайне ограниченнымъ въ сужденіяхъ о высшихъ вопросахъ бытія можно указать на того или другого техника или естествоиспытателя, который чуждъ всякаго философскаго образованія и даже относится враждебно къ философскому знанію; есть много людей религіозныхъ и благочестивыхъ, которые однако же не имѣютъ никакого представленія ни объ азотѣ, ни объ углеродѣ, не знаютъ ни бюнома Ньютона, ни правилъ геометрическихъ прогрессій и ничего не слыхали о дарвинизмѣ. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ одностороннимъ развитіемъ человѣческаго духа. Идеаломъ напротивъ признается гармоническое и совмѣстное развитіе указанныхъ областей знанія. И исторія знаетъ немало лицъ, которыя въ большей или меньшей степени приближались къ этому идеалу, являясь людьми всесторонне образованными. „Въ исторіи науки, говоритъ В. Д. *Кудрявцевъ*, мы найдемъ множество естествоиспытателей, у которыхъ, подобно Ньютону и Кеплеру, религіозное направленіе не вступало въ антагонизмъ съ познаніемъ природы и не уничтожалось послѣднимъ. Мы найдемъ многихъ философовъ, начиная отъ Аристотеля, у которыхъ глубокій метафизическій умъ мирно уживался съ положительнымъ изученіемъ природы. Мы найдемъ другихъ мыслителей, у которыхъ философское глубокомысліе соединялось съ религіознымъ направленіемъ. Найдемъ даже ученыхъ, философскія воззрѣнія коихъ согласовались съ основнымъ принципомъ позитивизма о невозможности познанія сущности вещей и о недоступности намъ ничего, кромѣ феноменовъ, и которые въ то же время были и философами—метафизиками и людьми съ религіознымъ направленіемъ (напр. Кантъ, Паскаль). Всѣ эти и подобныя явленія явно противорѣчатъ мнѣнію Конта объ антагонизмѣ и взаимно-исключаемости трехъ методовъ".

Контъ былъ слишкомъ гордъ и самомнителенъ, чтобы отвѣчать на возраженія своихъ противниковъ; да едва ли онъ и зналъ о самомъ существованіи ихъ. „Надо знать, говоритъ Милль, что въ теченіе позднѣйшаго періода своей жизни и даже еще прежде окончанія своего великаго (!) трактата

Контъ принялъ себѣ за правило, отъ котораго отступалъ весьма рѣдко: удерживаться не только отъ газетъ и періодическихъ изданій—даже научныхъ, но и вообще отъ чтенія чего бы то ни было, за исключеніемъ немногихъ любимыхъ поэтовъ на древнихъ и новѣйшихъ языкахъ. Такую воздержность Контъ наблюдалъ для того, чтобы, какъ онъ выражался, посредствомъ „hygiène cérébrale" сохранить умъ въ здоровомъ состояніи". Впрочемъ, поведеніе Конта Милль охотнѣе объясняетъ его чрезмѣрною самоувѣренностію, „чтобы не сказать надменностію". „У Конта, говоритъ *Милль*, это свойство имѣетъ колоссальные размѣры... По мѣрѣ того, какъ мысли Конта принимали все болѣе *странный* характеръ, его самоувѣренность становилась наглѣе и наглѣе". Снисходительнѣе относились къ противникамъ позитивизма ученики и послѣдователи Конта; они обращали вниманіе и на ихъ возраженія. Такъ *Милль* хочетъ опровергнуть и указанное нами возраженіе. Вотъ что мы читаемъ у него: „Иные считаютъ ученіе о трехъ послѣдовательныхъ ступеняхъ умозрѣнія и вѣрованія несовмѣстнымъ съ тѣмъ фактомъ, что всѣ онѣ существовали одновременно: какъ будто бы бы естественная преемственность охотничьяго, номаднаго и земледѣльческаго состоянія можетъ быть отрицаема тѣмъ обстоятельствомъ, что еще и теперь есть народы—охотники и номады. Что три состоянія были одновременны, что всѣ они старше достовѣрной исторіи и существуютъ другъ подлѣ друга еще въ наше время—это есть прямое положеніе Конта, равно какъ и то, что появленіе (?) двухъ послѣднихъ видовъ мышленія было настоящей причиной разстройства и постепеннаго паденія перваго изъ нихъ. Теологическій пріемъ объясненія явленій былъ *никогда* (!) всеобщъ—исключая, конечно, самыхъ обыкновенныхъ фактовъ, даже и тогда (?) представлявшихся подлежащими вліянію человѣческой воли и потому уже принадлежавшихъ положительному строю мышленія. Первоначальныя и самыя недалекія обобщенія обыденнаго наблюденія, предшествовавшія первымъ задаткамъ научнаго направленія, обусловили происхожденіе метафизическаго вида мышленія. Всякое дальнѣйшее поступательное движеніе въ наблюденіи природы, постепенно обнаруживавшемъ ея неизмѣн-

ные законы, опредѣляло дальнѣйшее развитіе метафизическаго направленія въ ущербъ теологическому: такъ какъ метафизическое воззрѣніе было единственнымъ посредникомъ, временно примирявшимъ между собою заключенія положительнаго склада мышленія съ первыми посылками теологическаго. Въ позднѣйшій періодъ, когда дѣйствительный характеръ положительныхъ законовъ природы сталъ въ извѣстной степени понятенъ и когда теологическій взглядъ въ научныхъ умахъ достигъ апогея своего развитія—т. е., когда онъ призналъ единаго Бога, управляющаго общими законами,—положительное направленіе, не нуждаясь болѣе въ *фактивномъ* посредствѣ *вымышленныхъ* сущностей, взяло на себя *легкую* задачу—разрушить орудіе, помощью котораго само оно развилось. Но хотя вѣрованіе въ объективную реальность отвлеченій пало, оно оставило послѣ себя тѣ *дурныя* наклонности человѣческаго ума, которыя далеко еще не уничтожились". Вотъ все, что сказано *Миллемъ* въ опроверженіе возраженій противъ основъ позитивной философіи, указываемыхъ его противниками.

Что сказать объ этомъ „опроверженіи"? Оно не только ни чего не опровергаетъ, но само запуталось въ такія самопротиворѣчія, изъ которыхъ выпутать его невозможно. Сначала *Миллъ* утверждаетъ категорически, что всѣ три состоянія были *одновременны*, что они старше достовѣрной исторіи и т. д.; въ этомъ случаѣ онъ идетъ дальше своихъ противниковъ; но тутъ же, сейчасъ (чрезъ одну строку) отказывается отъ своихъ словъ и говоритъ противное, утверждая, что два послѣдніе вида мышленія *появились* впослѣдстіи (слѣд., не были одновременными съ первымъ) и причинили разстройство и паденіе перваго изъ нихъ и т. д. На чемъ же послѣ этого нужно остановиться—на первомъ или на противоположномъ ему—послѣднемъ утвержденіи Милля?

При такомъ покладистомъ мышленіи позитивистовъ, легко уживающимся съ непримиримыми самопротиворѣчіями, съ ними бороться трудно. Миллю казалось, что онъ вышелъ побѣдителемъ, указавъ на то, что „еще и теперь еетъ народы—охотники и номады", и что *совмѣстное* существованіе трехъ *послѣдовательныхъ* ступеней умозрѣнія есть прямое (!) положеніе

Конта. Но здѣсь есть какое то недоразумѣніе: или Милль не понимаетъ Конта, или мы не понимаемъ Милля. Дѣло въ томъ, что противники позитивизма, возражая Конту, указываютъ не на то, что въ *человѣчествѣ* среди отдѣльныхъ лицъ, племенъ и народовъ одновременно и не въ ущербъ другъ другу существуютъ всѣ три области знанія: религіозная, философская и позитивная, но на то, что онѣ существуютъ одновременно у отдѣльныхъ лицъ. И противники позитивизма имѣютъ полное право дѣлать такое возраженіе, потому что Контъ называетъ свой мнимый законъ развитія разума основнымъ и универсальнымъ, имѣющимъ обязательную силу не для человѣчества только, но и для отдѣльныхъ лицъ. По словамъ Конта, каждый человѣкъ послѣдовательно и необходимо бываетъ—теологомъ въ своемъ дѣтствѣ, метафизикомъ въ своей юности и физикомъ (т. е. позитивистомъ) въ зрѣломъ возрастѣ.

Мы удивляемся только тому, что противники Конта далеко ходятъ за примѣрами для доказательства основательности своихъ возраженій противъ ученія позитивной философіи. Самый лучшій и доказательный примѣръ у нихъ передъ глазами. Это—виновникъ позитивизма, Контъ. Мы не сомнѣваемся, что Контъ прекрасно зналъ математическія науки и въ этомъ смыслѣ обладалъ положительными познаніями. Но не трудно доказать, что въ одно и то же время онъ былъ и рѣдкимъ метафизикомъ. Это неопровержимо доказываютъ всѣ его сочиненія и въ особенности „*Курсъ позитивной философіи*“. Такъ задачу положительнаго знанія онъ полагаетъ въ эмпирическомъ изученіи бытія *относительнаго*, а средствомъ его признаетъ только опытъ и наблюденіе,—и тутъ же говоритъ о законахъ этого относительнаго бытія или явленій, какъ о бытіи *вѣчномъ*, *неизмѣнномъ*, *необходимомъ* и т. д. Это ли не метафизика? Какой опытъ, какое наблюденіе дало ему право говорить о *вѣчности*, *неизмѣняемости* и *необходимости* чего-либо? Кромѣ того, вся система позитивной философіи Конта должна быть признана метафизическою не только потому, что она есть *теорія*, *обобщеніе* или *абстракція*, какъ и всякая система вообще, но и потому, что, создавая ее, Контъ совершенно не обращалъ вниманія ни на реальную дѣйствительность, ни на свидѣтель-

ство опыта и наблюденія, а какъ рѣдкій изъ метафизиковъ свободно виталъ въ заоблачномъ мірѣ отвлеченныхъ идей и фантастическихъ предположеній, играя одними логическими понятіями и абстракціями. Поэтому и самая слабая сторона позитивной философіи состоитъ именно въ томъ, что ея ученіе, какъ созданное не на основаніи свидѣтельствъ опыта и наблюденія, никогда ими и не можетъ быть оправдываемо; напротивъ оно часто становится съ дѣйствительностію въ непримиримое противорѣчіе. Примѣръ. Говоря о послѣдовательности состояній въ развитіи разума человѣческаго—религіознаго, метафизическаго и научно-позитивнаго, Огюстъ Контъ, какъ мы видѣли, категорически заявляетъ: каждый человѣкъ необходимо и послѣдовательно бываетъ теологомъ въ своемъ дѣтствѣ, метафизикомъ—въ своей юности и физикомъ—въ зрѣлыхъ лѣтахъ. Но что говоритъ намъ дѣйствительная жизнь? Въ ней мы встрѣчаемъ только противное утвержденію Конта. Наиболѣе набожными и притомъ разумно-набожными люди бываютъ въ старости и въ возрастѣ зрѣломъ. Легкомысліе, съ которымъ часто относится молодежъ къ религіи и ея ученію, съ лѣтами и опытомъ проходитъ и часто атеистъ въ юности становится глубоко-вѣрующимъ человѣкомъ, достигнувъ лѣтъ зрѣлыхъ. Это—фактъ общеизвѣстный, почему мы и снисходительно относимся къ юношамъ, даже бравирующимъ своимъ невѣріемъ и пренебрежительно относящимся къ исполненію своихъ религіозныхъ обязанностей; опытъ научилъ насъ говорить: „поживетъ—перемѣнится“; „постарѣетъ — поумнѣетъ“. Пусть каждый, кто былъ молодъ, заглянетъ въ свою душу; пусть вспомнитъ онъ лѣта своей юности, и большинство нынѣ вѣрующихъ людей скажетъ, что мы говоримъ правду. „Вѣрую, Господи; помоги моему невѣрію“!—такъ могутъ взывать только лучшіе и благовоспитанные изъ юношей.

Не зная лишь опыта, можно утверждать, что дѣти религіознѣе людей, достигшихъ зрѣлаго возраста. Дѣтей скорѣе всего слѣдуетъ назвать *позитивистами*: онѣ не способны еще къ отвлеченію и обобщеніямъ; онѣ то именно и изучаютъ явленія окружающаго міра чрезъ наблюденіе и опытъ.

По Конту, метафизика предшествуетъ позитивной наукѣ;

противъ этого говоритъ и теоретическое соображеніе и опытъ. Метафизика есть выводъ изъ эмпирическаго познанія; философія обобщаетъ и систематизируетъ тѣ отдѣльныя и отрывочныя свѣдѣнія, которыя мы получаемъ изъ опыта и наблюденія. Спрашивается: какъ же можетъ явиться метафизика безъ предшествовавшаго положительнаго изученія феноменальнаго міра? Что же будетъ составлять ея содержаніе? Если мы обратимся къ дѣйствительности, то въ ней найдемъ только подтвержденіе высказанному теоретически соображенію: натурфилософію породило естествознаніе. Дарвинъ сначала былъ естествоиспытателемъ и—естествоиспытателемъ рѣдкимъ по своимъ положительнымъ познаніямъ, прежде чѣмъ взялся за перо и сталъ излагать въ своихъ сочиненіяхъ свои метафизическія воззрѣнія, которыя онъ объявилъ результатомъ, т. е., выводомъ, обобщеніемъ своихъ многолѣтнихъ эмпирическихъ занятій, и прежде чѣмъ онъ создалъ свою гипотезу для объясненія тѣхъ явленій, которыя онъ много лѣтъ изучалъ—чрезъ наблюденіе, опытъ и экспериментанцію. Геккель сталъ метафизикомъ—монистомъ лишь на старости лѣтъ послѣ долговременнаго изученія опытныхъ или, какъ говоритъ Контъ, положительныхъ наукъ. То же самое мы должны сказать и обо всѣхъ матеріалистахъ: Молешотѣ, Фогтѣ, Бюхнерѣ и имъ подобныхъ Ясно, что открытый Контомъ „основной законъ развитія человѣческаго разума“ не находитъ для себя подтвержденія въ дѣйствительности и—потому именно, что онъ взятъ не изъ опыта; его происхожденіе—чисто метафизическое. Къ сожалѣнію, метафизика Конта была не высокой пробы...

По этой же самой причинѣ оказалось несоотвѣтствующимъ дѣйствительности и опредѣленіе религіи, предложенное Контомъ. Оно также взято не изъ реальной дѣйствительности, а изъ области метафизической. Контъ произвольно назвалъ религіею все то, что есть худшаго, ложнаго, фиктивнаго въ области человѣческаго знанія, стремящагося къ *объясненію* природы. Всѣ суевѣрія, къ какой бы области они ни относились, Контъ огульно причислилъ къ религіи. „Во многихъ вѣрованіяхъ, говоритъ Контъ, люди слѣдуютъ *теологическому* воззрѣнію,—что явленія суть результаты не *неизмѣнныхъ законовъ*,

по какой-то *измѣнчивой воли*. Когда люди вѣрятъ, что если вы желаете чего-нибудь глядя на пѣгую лошадь, то желаніе сбудется; когда они вѣрятъ, что если тринадцать лицъ сядутъ за обѣдъ, то одно изъ нихъ умретъ до истеченія года; когда они вѣрятъ, что кого укуситъ собака—тотъ будетъ страдать водобоязнью, если впослѣдствіи собака впадетъ въ эту болѣзнь; когда они вѣрятъ, что извѣстное созвѣздіе будетъ управлять ихъ судьбами: они—въ теологическомъ періодѣ". Къ религіи же отнесъ Контъ и то, что затмѣніе солнца грубые дикари объясняютъ предположеніемъ, будтобы какой то драконъ проглатываетъ солнце и т. д. Не будемъ доказывать, что всѣ эти пустыя бредни невѣжественныхъ дикарей не имѣютъ никакого отношенія къ дѣйствительной религіи; не будемъ настаивать на томъ, что вмѣсто выраженія: „когда люди *вѣрятъ*" въ приведенной тирадѣ Контъ съ одинаковымъ правомъ могъ бы употреблять и другія выраженія, какъ, напр.: „когда люди *думаютъ*", „когда люди *предполагаютъ*", „когда люди *заключаютъ*", „*убѣждены*", „*высказываютъ мнѣніе*" и т. п., т. е., не будемъ утверждать, что еще съ большимъ правомъ всѣ вышеприведенныя суевѣрія и бредни Контъ могъ отнести къ несовершенному *знанію* метафизическому и даже—что̀ еще справедливѣе—къ своему излюбленному естествознанію. Пусть будетъ такъ, какъ ошибочно сказано Контомъ. Но что же дальше? Дальше, конечно, намъ не оставалось бы ничего, какъ вполнѣ согласиться и съ окончательнымъ приговоромъ Конта, что *такая* религія есть только *фиктивное* объясненіе явленій,—объясненіе не истинное, ложное, позорящее человѣческій разумъ, и что люди ученые и образованные, могущіе представить дѣйствительное и научное объясненіе явленій, должны всячески заботиться объ ея уничтоженіи, такъ какъ она кромѣ вреда и позора ничего не приноситъ человѣчеству. Такой суровый приговоръ надъ религіею вообще—не только языческою, но и христіанскою—произнесъ Контъ въ своемъ „Курсѣ позитивной философіи" въ 1830 году. Въ 1851 году онъ издаетъ въ свѣтъ другое сочиненіе—„Систему позитивной политики", а черезъ годъ—„Позитивный катехизисъ"—и, къ удивленію своихъ читателей, къ скорби своихъ прямолинейныхъ послѣдователей, говоритъ о религіи

уже совсѣмъ иное. Теперь онъ уже не настаиваетъ на ея уничтоженіи, а требуетъ для нея поддержки, признавая за нею ничѣмъ незамѣнимое и благотворное значеніе для человѣчества. Теперь Контъ утверждаетъ уже, что „религія есть consensus, т. е., союзъ, свойственный человѣческому бытію, личному и коллективному, и столь же нормальный, какъ и здоровье для тѣла", что „она сосредоточиваетъ въ себѣ *всѣ стремленія* нашей природы: дѣятельность, любовь и мысль" и что „она, наконецъ, даже руководитъ политикой, искусствомъ и философіей". Откуда такая перемѣна у Конта въ сужденіи объ одномъ и томъ же предметѣ? Какъ объяснить такое самопротиворѣчіе во взглядахъ? Объясненіе этой перемѣны въ ученіи Конта о религіи дать легко. Первое опредѣленіе, по которому Контъ признавалъ за религіею только *теоретическое* значеніе, ошибочно считая ее лишь *объясненіемъ* явленій, имѣло чисто *метафизическое* происхожденіе; Контъ судилъ о религіи только какъ теоретикъ и метафизикъ; дѣлая свое опредѣленіе религіи, онъ предварительно не изучилъ дѣйствительно существовавшихъ и существующихъ религій. Онъ *измыслилъ* свою собственную религію и эту фантастическую религію, существовавшую только въ одномъ его воображеніи, выдалъ за дѣйствительную, реальную религію. Къ иному выводу пришелъ Контъ, когда онъ обратился къ дѣйствительной жизни и по свидѣтельствамъ жизненнаго опыта сталъ провѣрять свою чисто метафизическую теорію, свое міровоззрѣніе. Опытъ и наблюденіе или—что то же—изученіе дѣйствительныхъ религій научило его, что религія относится не къ познавательной только способности человѣка, а „сосредоточиваетъ всѣ стремленія нашей природы" т. е., всѣ стороны жизни человѣка—„дѣятельность, любовь и мысль" и что она, наконецъ, не есть только теоретическое міровоззрѣніе, а есть сила живая, имѣющая неоцѣнимое практическое значеніе, „руководящая политикой, искусствомъ и философіей" и образующая союзъ, свойственный человѣческому бытію, личному и коллективному, и столь же нормальный, какъ и здоровье для тѣла", слѣдовательно, она не есть случайное явленіе, которое можетъ быть и не быть, а необходимое условіе пра-

вильнаго развитія жизни человѣка, не замѣнимое ни эмпирическою наукою, ни метафизикою.

Нельзя не отмѣтить у Конта страннаго самопротиворѣчія и относительно его ученія о метафизическомъ состояніи вообще. Какъ мы видѣли, Контъ утверждаетъ, что это состояніе имѣетъ значеніе лишь переходное, рано ли или поздно оно должно быть замѣнено положительною наукою, позитивизмомъ. Съ другой стороны, по его увѣренію, философія прирождена человѣческой природѣ; она—не прихоть не забава, но—необходимость, ибо жизнь наша есть тайна, окруженная тайнами. „Я думаю, излишне доказывать, читателямъ этого сочиненія, говоритъ Контъ, что идеи управляютъ міромъ, поддерживаютъ въ немъ порядокъ и повергаютъ его въ анархію; или, другими словами, что весь соціальный механизмъ основанъ въ концѣ концовъ на мнѣніяхъ". Но если философія прирождена человѣческой природѣ и если міръ управляется идеями, составляющими содержаніе философіи вмѣстѣ съ *мнѣніями*, на которыхъ основывается весь соціальный механизмъ,—то какъ же можно утверждать, что философія должна уступить свое мѣсто положительному знанію? Одинъ опытъ и наблюденіе способны доставить намъ знаніе только о феноменахъ, а не объ идеяхъ. Ясно, что мы имѣемъ дѣло съ метафизикомъ. Не говоримъ о томъ, что даже въ главномъ сочиненіи Конта—„Курсъ позитивной философіи"—ясно и нерѣдко высказывается мысль о различіи между положительнымъ знаніемъ и позитивною философіею, причемъ на первое указывается какъ на основаніе для послѣдней, какъ на предшествующую ей ступень въ развитіи человѣческаго разума.

Наконецъ, мы имѣемъ нѣкоторое основаніе утверждать, что, будучи позитивистомъ—эмпирикомъ и философствующимъ метафизикомъ, Контъ не чуждъ былъ совершенно и вѣры въ бытіе живого и личнаго Бога, какъ Творца и Верховнаго Правителя міра, хотя и признавалъ религію только фиктивнымъ объясненіемъ явленій. Мы видѣли, что онъ неоднократно объявлялъ ложнымъ обвиненіе его въ атеизмѣ. Это поведеніе Конта очень не нравится его послѣдователямъ—позитивистамъ; но самаго факта они отвергать не могутъ. Вотъ что мы чи-

таемъ, напр., у Милля: „Приличнѣе всего, говоритъ онъ, начать (изложеніе Контовой теоріи) устраненіемъ религіознаго предубѣжденія противъ нея. Она осуждаетъ всѣ теологическія объясненія и замѣняетъ или считаетъ ихъ замѣнимыми въ будущемъ теоріею, которая имѣетъ въ виду только разрядъ вполнѣ достовѣрныхъ явленій. Отсюда заключаютъ, что когда это будетъ окончательно достигнуто, родъ человѣческій перестанетъ видѣть въ устройствѣ природы дѣйствіе разумной воли, перестанетъ вѣрить въ Творца и Верховнаго Правителя міра. Это предположеніе естественнѣе, нежели признавалъ Контъ. Въ самомъ дѣлѣ, онъ отвергалъ даже съ нѣкоторою ѣдкостью догматическій атеизмъ. Онъ говоритъ (въ *послѣднемъ* своемъ сочиненіи и ничто не противорѣчитъ этому въ прежнихъ его произведеніяхъ), что гипотеза преднамѣренности въ твореніи гораздо вѣроятнѣе, чѣмъ гипотеза слѣпого механизма. Но догадка, обоснованная на аналогіи, не казалась ему достаточною опорою, на которой бы могла покоиться теорія въ періодъ зрѣлости человѣческаго разума. Онъ считалъ недоступнымъ для насъ всякое реальное знаніе относительно началъ міра, а изслѣдованіе объ этомъ—превосходящемъ всѣ предѣлы нашихъ умственныхъ способностей. Впрочемъ, тотъ, *кто принимаетъ Контову теорію прогрессивныхъ ступеней мышленія*, не обязанъ слѣдовать за нимъ до этого пункта... Положительная *философія* утверждаетъ, что внутри существующаго строя вселенной или, лучше сказать, той ея части, которая извѣстна намъ, непосредственно опредѣляющая причина каждаго явленія—всегда естественна, а не сверхъестественна. Съ этимъ однако-же вполнѣ примиримо вѣрованіе, что вселенная создана и сознательно управляется Разумомъ, лишь только мы допустимъ, что разумный Правитель вселенной придерживается опредѣленныхъ законовъ, которые только видоизмѣняются или парализируются другими законами той же самой природы, а не нарушаются ни по капризу, ни по предусмотрѣнію". Изъ всего сказаннаго здѣсь *Миллемъ*, однимъ изъ выдающихся позитивистовъ, мы, очевидно, должны сдѣлать два заключенія: 1) что Огюстъ Контъ, не смотря на весь свой позитивизмъ, вѣровалъ, дѣйствительно, въ бытіе

Бога, какъ Творца и Верховнаго Правителя міра и 2) что, вѣруя въ бытіе Божіе, онъ *eo ipso* не принималъ своей собственной *теоріи прогрессивныхъ ступеней мышленія*, т. е., своего пресловутаго ученія о трехъ состояніяхъ развитія человѣческаго разума. Такъ ложь обличаетъ самое себя!

Какъ мы видѣли выше, позитивистъ *Миллъ* утверждаетъ, что способность къ философствованію и религіозная потребность суть *дурныя привычки*, которыя долженъ оставить человѣкъ, достигшій позитивной зрѣлости своего разума. Поэтому нужно думать, что виновникъ позитивной философіи до самой смерти своей не достигъ полной позитивной зрѣлости ума, такъ какъ имено въ *послѣднемъ* сочиненіи своемъ онъ представляется и вѣрующимъ въ бытіе Божіе и философствующимъ, или же, что указанныя *Дж. Ст. Миллемъ* „дурныя привычки“ слишкомъ глубоко коренятся въ духовной природѣ человѣка, такъ что отстать отъ нихъ оказалось навозможнымъ даже и для Огюста Конта.

VI.

Взгляды пессимистическихъ мыслителей Шопенгауэра и Гартмана на религію, ея сущность происхожденіе.

Во второмъ томѣ своего сочиненія „Die Welt als Wille und Vorstellung“ [1]), содержащемъ дополненія къ четыремъ книгамъ перваго тома, въ главѣ 17-й [2]), Шопенгауэръ излагаетъ свое ученіе *„о метафизической потребности человѣка“*. Здѣсь мы читаемъ слѣдующее: „За исключеніемъ человѣка, ниодно существо не удивляется своему бытію; но всѣмъ имъ оно настолько понятно само собою, что они его не замѣчаютъ. Изъ спокойствія взгляда животныхъ еще говоритъ мудрость природы; потому что въ нихъ воля и интеллектъ еще не достаточно далеко разошлись между собою, чтобы при своихъ встрѣчахъ удивляться другъ другу. Такъ твердо здѣсь все явленіе еще связано съ стволомъ природы, отъ котораго оно произошло, и участвуетъ въ безсознательномъ всевѣдѣніи великой матери. Только послѣ того, какъ крѣпко и благодушно уси-

[1]) Изд. 1891 г.

[2]) Стр. 175 и слѣд.

лилось внутреннее существо природы (воля къ жизни въ ея объективаціи) чрезъ оба царства безсознательныхъ существъ и затѣмъ чрезъ длинный и широкій рядъ животныхъ, оно достигаетъ, наконецъ, при появленіи разума, т. е., въ человѣкѣ, въ первый разъ мышленія: тогда оно удивляется своимъ собственнымъ дѣламъ и спрашиваетъ себя, что есть само оно. Но его удивленіе является еще болѣе серьезнымъ, когда оно здѣсь въ первый разъ съ сознаніемъ противостоитъ *смерти*, и рядомъ съ конечностію всякаго существованія ему болѣе или менѣе навязывается также и тщетность всякаго стремленія. Отсюда вмѣстѣ съ этимъ размышленіемъ и этимъ удивленіемъ происходитъ свойственная только человѣку *потребность метафизики*; онъ есть такимъ образомъ animal metaphysicum. Конечно, вначалѣ своего сознанія онъ также и себя самаго принимаетъ какъ нѣчто понятное само собою. Но это бываетъ не долго; уже очень рано, вмѣстѣ съ первою рефлексіею, появляется то удивленіе, которое нѣкогда должно стать матерью метафизики. Согласно съ этимъ говоритъ также и *Аристотель* во введеніи къ своей метафизикѣ: Δια γαρ το θαυμαζειν οἱ ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν. (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari). Собственно философская способность ближайшимъ образомъ состоитъ въ томъ, что мы имѣемъ способность удивляться обыкновенному и ежедневному, чрезъ что дается поводъ дѣлать своею задачею *общее* въ явленіи, между тѣмъ какъ изслѣдователи въ реальныхъ наукахъ удивляются только избраннымъ и рѣдкимъ явленіямъ, и задачею ихъ является только— свести ихъ къ извѣстному. Чѣмъ ниже стоитъ человѣкъ въ интеллектуальномъ отношеніи, тѣмъ меньше загадочнаго заключается для него въ самомъ существованіи: напротивъ все является ему понятнымъ, какъ оно есть и что оно есть. Основаніе этого заключается въ томъ, что его интеллектъ остался еще вполнѣ вѣрнымъ своему первоначальному назначенію—служить волѣ медіумомъ мотивовъ, и потому былъ тѣсно связанъ съ міромъ и природою, какъ интегрирующая часть ихъ, слѣдовательно, былъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы, отрѣшаясь отъ цѣлаго въ вещахъ, выступить противъ

него и, такимъ образомъ, существуя нѣкогда какъ-бы для себя, понять міръ чисто объективнымъ. Напротивъ происходящее отсюда философское удивленіе въ отдѣльномъ обусловливается высшимъ развитіемъ интеллигенціи, вообще же не имъ только однимъ; но, безъ сомнѣнія, знаніе о смерти и вмѣстѣ съ нимъ разсматриваніе страданія и скорбей жизни есть то, что даетъ сильнѣйшій толчекъ къ философскому размышленію и къ метафизическимъ толкованіямъ міра. Если-бы наша жизнь была безконечною и безъ скорбей, то, быть можетъ, никому не пришло бы и на мысль спрашивать, зачѣмъ существуетъ міръ и имѣетъ именно данное свойство, но все было-бы понятно само собою. Согласно съ этимъ мы находимъ, что интересъ, который возбуждаютъ философскія или также и религіозныя системы, имѣетъ свою сильнѣйшую опору только въ догмѣ какого либо продолженія существованія послѣ смерти; и если послѣднія (т. е. религіозныя системы) главнымъ предметомъ ставятъ, повидимому, существованіе своихъ боговъ и защищаютъ его самымъ ревностнымъ образомъ, то это въ сущности всетаки только потому, что съ нимъ онѣ соединили свой догматъ безсмертія и считаютъ его нераздѣльнымъ отъ него: только въ этомъ собственно для нихъ и сущность дѣла. Ибо если-бы этотъ догматъ имъ было возможно твердо установить какимъ либо инымъ путемъ, то живая ревность объ ихъ богахъ тотчасъ охладѣла бы, и она уступила бы свое мѣсто почти совершенному равнодушію; если бы, наоборотъ, была доказана имъ полная невозможность безсмертія: то интересъ съ существованію боговъ исчезъ бы вмѣстѣ съ надеждою болѣе близкаго знакомства съ ними, до остатка, который могъ бы присоединиться къ ихъ возможному вліянію на событія настоящей жизни. Но если бы возможно было доказать вполнѣ, что продолженіе жизни послѣ смерти непримиримо съ существованіемъ боговъ, потому что, напр., оно предполагало бы самобытность существа, то люди скоро принесли бы своихъ боговъ въ жертву своему собственному безсмертію и ратовали бы за атеизмъ. На этой же самой почвѣ основывается и то, что собственно матеріалистическія системы, какъ и абсолютно скептическія, никогда не могутъ достигнуть

всеобщаго или продолжительнаго вліянія. Храмы и церкви, пагоды и мечети, во всѣхъ странахъ, изъ всѣхъ временъ, въ великолѣпіи и величіи, свидѣтельствуютъ о метафизической потребности человѣка, которая сильно и неискоренимо слѣдуетъ за физическою. Конечно, кто настроенъ сатирически, тотъ могъ бы прибавить, что она есть скромный парень, довольствующійся незначительнымъ пропитаніемъ. Онъ иногда удовлетворяется грубыми баснями и нескладными сказками: если только онѣ довольно рано ему напечатлѣны, онѣ для него суть достаточныя истолкованія его существованія и опора его моральности. Обратите вниманіе, напр., на коранъ: эта плохая книга была достаточною для того, чтобы основать міровую религію, удовлетворить метафизической потребности безчисленныхъ милліоновъ людей въ теченіе 1200 лѣтъ, сдѣлаться основаніемъ ихъ морали и удивительнаго презрѣнія къ смерти, какъ и для того, чтобы воодушевить ихъ къ кровопролитнымъ войнамъ и обширнѣйшимъ завоеваніямъ. Мы находимъ въ ней прискорбнѣйшій и самый жалкій видъ теизма. Въ переводахъ можетъ теряться многое; но я не могъ открыть въ ней ни одной достойной вниманія мысли. Подобное доказываетъ, что съ метафизическою потребностію не идетъ рука объ руку метафизическая способность. Тѣмъ не менѣе хотѣлось бы думать, что въ раннія времена теперешней земной поверхности это было иначе и что тѣ, которые значительно ближе насъ стояли къ происхожденію рода человѣческаго и первоисточнику органической природы, имѣли также отчасти бо́льшую энергію интуитивныхъ познавательныхъ силъ, отчасти болѣе правильное настроеніе духа, вслѣдствіе чего они были способны къ болѣе чистому, непосредственному пониманію сущности природы и чрезъ это были въ состояніи болѣе достойнымъ образомъ удовлетворить метафизической потребности: такъ произошли у прародителей брамановъ, Риши, почти вышечеловѣческія понятія (Konceptionen), позже изложенныя въ Упанишадахъ Ведъ".

Дальше Шопенгауэръ старается, впрочемъ, доказать ту мысль, что *философія* стоитъ несравненно выше религіи, потому что она гораздо лучше и основательнѣе удовлетворяетъ

метафизической потребности человѣка, хотя она и не можетъ быть, подобно религіи, достояніемъ „многочисленнаго круга людей", такъ какъ требуетъ болѣе серьезнаго умственнаго развитія, чѣмъ религія". Само собою понятно, что въ *настоящій* разъ это разсужденіе Шопенгауэра о философіи не представляетъ для насъ такого интереса, какъ приведенное выше разсужденіе о религіи.

Изъ приведеннаго выше въ дословномъ переводѣ разсужденія Шопенгауэра мы видимъ, что сущность религіи этотъ пессимистическій философъ полагалъ въ удовлетвореніи общей метафизической потребности человѣка, смотрѣлъ на религію какъ на низшую ступень обыкновенной метафизики и самое происхожденіе ея въ родѣ человѣческомъ объяснялъ стремленіемъ человѣка къ удовлетворенію своей метафизической потребности, при чемъ самую метафизическую потребность человѣка онъ выводитъ не изъ свойства человѣческаго духа, а изъ свойства внѣшняго міра, такъ что если бы міръ не имѣлъ тѣхъ свойствъ, какія онъ дѣйствительно имѣетъ въ своемъ настоящемъ видѣ, то у человѣка не было бы и никакой метафизической потребности.

Сужденіе Шопенгауэра о религіи не исчерпывается, впрочемъ, однимъ приведеннымъ выше отрывкомъ изъ сочиненія его—„Die Welt als Wille und Vorstellung". Въ шестомъ томѣ его сочиненій [1]) помѣщенъ второй томъ его „Parerga und Paralipomena"—сборникъ небольшихъ его философскихъ разсужденій, содержащихъ отдѣльныя, но тѣмъ нъ менѣе систематически упорядоченныя мысли о различныхъ предметахъ. Изъ всѣхъ этихъ разсужденій здѣсь самое большее по объему (стр. 347—424, гл. XV, §§ 175—183) посвящено вопросу „о религіи"; оно изложено въ формѣ разговора (діалога) между друзьями *Демофиломъ* и *Филалетомъ*, изъ которыхъ послѣдній крайне враждебно настроенъ противъ религіи и требуетъ ея совершеннаго уничтоженія, такъ какъ она, кромѣ зла и бѣдствій, ничего не приносила и не приноситъ человѣчеству; первый относится къ религіи нѣсколько снисходительнѣе и благосклонѣе и не отрицаетъ нѣкотораго значенія ея въ жизни

[1]) Лейпцигское изданіе 1891 г.

человѣка; если имѣть въ виду приведенное выше разсужденіе Шопенгауэра о религіи, то можно думать, что устами Демофила авторъ высказываетъ свой собственный взглядъ и свои собственныя убѣжденія.

Пониманіе религіи, какое высказываетъ здѣсь Шопенгауэръ, раздѣляется очень многими, даже, повидимому, благонамѣренными людьми еще и въ наше время; а потому мы считаемъ не безполезнымъ обратить на него вниманіе нашихъ читателей. „Сказать между нами, любезный старый другъ, (говоритъ Демофилъ Филалету), мнѣ не нравится, что ты иногда проявляешь свое философское дарованіе въ сарказмахъ, даже въ явномъ издѣвательствѣ надъ религіею. Вѣра каждаго священна для него; таковою она должна была бы быть и для тебя. Ты объявляешь своимъ девизомъ: vigeat veritas, et pereat mundus [1]) подобно тому, какъ юристы объявили своимъ: fiat justitia, et pereat mundus [2]). Но тогда и медики должны бы провозгласить своимъ девизомъ: fiant pilulae, et pereat mundus [3]). Ты однако-же не соглашаешься съ этимъ и утверждаешь: все cum grano salis; потому-то я хотѣлъ бы, чтобы ты также понималъ и смотрѣлъ и на религію cum grano salis, такъ какъ нужно идти на встрѣчу этой потребности народа по мѣрѣ его пониманія. Религія есть единственное средство сообщить и сдѣлать понятнымъ высшее значеніе жизни грубому чувству и неразвитому разсудку толпы, глубоко погруженной въ низкія побужденія и физическій трудъ. Ибо человѣкъ, какимъ мы обыкновенно его видимъ, не имѣетъ расположенія ни къ чему другому, кромѣ удовлетворенія своихъ физическихъ потребностей и похотей и затѣмъ къ болтовнѣ и забавѣ. Учредители религій и философы приходятъ въ міръ, чтобы отрясти его отъ спячки и указать ему высшій смыслъ существованія: философы для—немногихъ, избранныхъ, учредители религій—для многихъ, для человѣчества въ большинствѣ. Ибо φιλοσοφον πληθος αδυνατον ειναι, какъ сказалъ уже твой Платонъ и ты не долженъ забывать этого. *Религія есть*

[1]) Т. е., пусть процвѣтаетъ истина, и погибнетъ міръ.
[2]) Т. е., пусть существуетъ юстиція, и погибнетъ міръ.
[3]) Т. е., пусть существуютъ пилюли, и погибнетъ міръ.

метафизика народа, которую ему нужно просто оставить и потому ее слѣдуетъ уважать хотя по виду: ибо дискредитировать ее значитъ отнять ее у него. Какъ существуетъ народная поэзія, а въ пословицахъ—народная мудрость; такъ должна быть также и народная метафизика; ибо люди вообще нуждаются въ *изъясненіи жизни*, и оно должно соотвѣтствовать ихъ пониманію. Поэтому религія является всегда какъ аллегорическая оболочка истины—и въ практическомъ и въ духовномъ отношеніи, т. е., какъ руководительство въ дѣятельности и какъ успокоеніе и утѣшеніе въ страданіяхъ и смерти, она, быть можетъ, дѣлаетъ столь же много, какъ могла бы дѣлать и сама истина, еслибы мы ею владѣли. Не соблазняйся ея грубою, причудливою и, повидимому, противоразумною формою: ибо, при своемъ образованіи и учености, ты не можешь представить, какой нуженъ окольный путь, чтобы съ глубокими истинами подойти къ народу, при его грубости. Различныя религіи суть только различныя схемы, въ которыхъ народъ постигаетъ и представляетъ себѣ непостижимую саму въ себѣ истину и съ которыми нераздѣльно она срастается для него".

По мнѣнію Шопенгауэра, высказанному устами того же самаго Демоѳила, религія имѣетъ весьма важное практическое значеніе какъ для частной, такъ и для общественной жизни, а потому она должна имѣть право на существованіе, хотя она во всякомъ случаѣ и стоитъ ниже философіи. „Прежде всего, говоритъ Демофилъ, нужно заботиться о томъ, чтобы обуздать грубыя и дурныя чувства толпы, дабы удержать ее отъ крайнихъ несправедливостей, жестокостей, насилій и постыдныхъ дѣйствій. Если бы съ этимъ захотѣли ждать, пока простые люди познаютъ и поймутъ истину, то пришлось бы раскаяваться слишкомъ поздно. Ибо, если даже допустимъ, что она уже найдена; то она превзойдетъ ихъ способность пониманія. Для нихъ во всякомъ случаѣ годится только аллегорическая оболочка ея, притча, миѳъ. Нужно, какъ сказалъ Кантъ, чтобы существовалъ публичный штандартъ справедливости и добродѣтели; мало того, онъ долженъ даже высоко развиваться во всякое время. При этомъ все равно, какія бы

геральдическія фигуры на немъ ни находились: лишь бы онъ означалъ только то, что имѣется въ виду. Такая аллегорія истины всегда и повсюду для человѣчества въ его громадномъ большинствѣ есть суррогатъ вѣчно недоступной для него истины и въ общемъ никогда неуразумѣваемой имъ философіи; не говоримъ уже о томъ, что послѣдняя ежедневно мѣняетъ свой видъ и еще ни въ одномъ не достигла всеобщаго признанія. Практическія цѣли, мой добрый Филалетъ, во всякомъ случаѣ предшествуютъ теоретическимъ".

Вотъ та точка зрѣнія, съ которой Демофилъ не сходитъ въ продолженіе всего разговора своего и съ которой, по мнѣнію Шопенгауэра, только и можно говорить что либо въ пользу религіи. Впрочемъ, Шопенгауэръ со всею добросовѣстностію высказываетъ и все то, что въ его время было возражаемо противъ религіи. Особенно энергично Филалетъ возстаетъ противъ той мысли, будто бы религія вообще имѣетъ политическое значеніе. „Ложно, говоритъ онъ, будто государство, право и законъ не могутъ держаться безъ помощи религіи и членовъ ея вѣры и будто юстиція и полиція, чтобы утвердить законный порядокъ, нуждаются въ религіи, какъ своемъ необходимомъ дополненіи. Это ложно, хотя бы оно повторялось и сто разъ. Ибо фактическую и основательную instantiam in contrarium представляютъ намъ древніе, особенно греки. Того именно, что мы разумѣемъ подъ *религіею*, у нихъ совершенно не было. Они не имѣли никакихъ священныхъ писаній и никакой догмы, которая научала бы тому, принятіе чего требовалось отъ каждаго и что напечатлѣвалось бы юнашамъ въ раннемъ возрастѣ. Столь же мало служителями религіи была проповѣдуема мораль или жрецы заботились о нравственности или вообще о жизни и поведеніи людей. Вовсе нѣтъ! Но обязанность жрецовъ простиралась только на храмовыя церемоніи, молитвы, пѣніе, жертвы, процессіи, очищенія и т. п.,—а все это меньше всего имѣло въ виду нравственное улучшеніе отдѣльныхъ лицъ. Напротивъ вся такъ называемая религія состояла только въ томъ, что, преимущественно въ городахъ, нѣкоторые Deorum majorum gentium, здѣсь этотъ, тамъ тотъ, имѣли *храмы*, въ которыхъ

для нихъ, ради государства, былъ совершаемъ указанный культъ, бывшій, слѣдовательно, въ сущности дѣломъ полицейскимъ. Ни одинъ человѣкъ, кромѣ дѣйствовавшихъ при этомъ совершителей, не былъ какъ либо принуждаемъ присутствовать при этомъ или даже только вѣровать въ это. Во всей древности нѣтъ слѣда обязательности вѣровать въ какую либо догму. Только кто отрицалъ публично существованіе боговъ или какъ либо иначе оскорблялъ ихъ, былъ наказываемъ: ибо онъ оскорблялъ государство, которое имъ служило: но за исключеніемъ этого каждому было предоставлено право держаться того, чего онъ хотѣлъ. Если кому-либо угодно было частнымъ образомъ чрезъ молитвы или жертвы пріобрѣсти благоволеніе тѣхъ боговъ,—то это было его доброю волею: если онъ этого не дѣлалъ, то ниодинъ человѣкъ ничего не имѣлъ противъ этого. У римлянъ каждый въ своемъ домѣ имѣлъ своихъ собственныхъ домашнихъ боговъ (ларовъ) и пенатовъ, которые однако же въ сущности были просто чтимыми образами его предковъ (Apulejus de Deo Socratis c. 15, vol. II, p. 237 ed. Bip.). О безсмертіи души и жизни послѣ смерти древніе вовсе не имѣли твердыхъ, ясныхъ и въ особенности догматически установленныхъ понятій, но совершенно шаткія, колеблющіяся, неопредѣленныя и проблематическія представленія, каждый—по своему: столь же различными, индивидуальными и шаткими были также и представленія о богахъ. Такимъ образомъ религіи въ нашемъ смыслѣ слова древніе дѣйствительно не имѣли. Но отъ этого царила ли у нихъ анархія и беззаконность? Напротивъ законъ и гражданскій порядокъ не суть ли ихъ именно дѣло и притомъ въ такой мѣрѣ, что они составляютъ еще основаніе и нашихъ законовъ? Не была ли у нихъ вполнѣ обезпечена собственность, хотя она большею частію состояла даже изъ рабовъ? И это состояніе не продолжалось ли болѣе тысячелѣтія? Такимъ образомъ практическія цѣли и необходимость религіи въ указанномъ тобою и нынѣ вообще любимомъ смыслѣ, именно какъ необходимое основаніе всякаго законнаго порядка, я не могу признать и долженъ предохранить себя отъ этого. Ибо съ такой точки зрѣнія чистое и святое стремленіе къ свѣту было бы

донкихотскимъ и вѣру, основывающуюся на авторитетѣ, съ правомъ должно провозгласить преступнымъ узурпаторомъ, который завладѣлъ тропомъ истины и утверждаетъ его на безпрестанномъ обманѣ".

Далѣе Шопенгауэръ проводитъ чрезъ своего Филалета ту мысль, что грубая толпа должна быть обуздываема и управляема порядкомъ и законами, и больше всего вѣрнымъ познаніемъ своего собственнаго блага, а не религіею,— что религія есть костыль только для дурныхъ государственныхъ учрежденій, что въ прекрасныхъ, какъ въ Америкѣ, безъ нея гораздо лучше идетъ дѣло, что поелику цѣль не освящаетъ средства, то всякое публично санкціонированное сплетеніе лжи и обмана должно быть устранено и что, наконецъ, моральнаго значенія вовсе не имѣютъ дѣла, которыя дѣйствительно и несомнѣнно происходятъ подъ вліяніемъ страха.

Какъ ни пусты и какъ ни легкомысленны эти возраженія противъ религіи, онѣ однако-же произвели сильное вліяніе на Демофила (т. е. самого Шопенгауэра), и онъ заканчиваетъ свой разговоръ съ другомъ о религіи страннымъ выводомъ: „мы видимъ, что религія, какъ *Янусъ*,— или лучше,— какъ браманскій богъ смерти *Яма*, имѣетъ два лица и такъ же, какъ послѣдній, одно очень радостное и одно очень мрачное, но мы—каждый—имѣли въ виду иное".

Въ „прибавленіи сродныхъ мѣстъ" [1]) Шопенгауэръ опредѣленнѣе, чѣмъ здѣсь, высказываетъ свой взглядъ на значеніе религіи. „Вмѣсто того, чтобы обозначить истину религій какъ sensu allegorico, говоритъ онъ, ихъ можно было бы называть, какъ также и кантовскую моральную теологію, гипотезами для практической цѣли, или годегетическими схемами, регулятивами, по образцу физическихъ гипотезъ о токахъ электричества для объясненія магнетизма, или объ атомахъ для объясненія химическихъ пропорцій соединенія и т. д., которыя объявлять объективно истинными опасаются, тѣмъ не менѣе пользуются ими, чтобы поставить въ связь явленія, потому что въ отношеніи къ результату и экспериментированію они почти совершаютъ то же, какъ и сама истина. Онѣ (религіи)

[1]) Стр. 422.

суть путеводныя звѣзды для поведенія и субъективнаго успокоенія при размышленіи".

Такъ какъ, по мнѣнію Шопенгауэра, источникомъ религіи должна быть признана свойственная человѣку метафизическая потребность и такъ какъ религія есть простая метафизика народной толпы, то естественно является вопросъ: какъ же произошла эта метафизика? кто ея виновникъ—сама ли народная толпа—человѣчество на низшей ступени своего умственнаго развитія или отдѣльныя лица? На этотъ вопросъ Шопенгауеръ отвѣчаетъ въ своемъ разсужденіи „объ откровеніи" (§ 177). Вотъ что онъ говоритъ здѣсь: „Эфемерныя поколѣнія людей появляются и исчезаютъ въ быстрой послѣдовательности, между тѣмъ индивидуумы подъ страхомъ, нуждою и скорбію пляшутъ въ рукахъ смерти. При этомъ они неустанно спрашиваютъ, что съ ними будетъ и что должна означать вся эта траги-комическая шутка, и просятъ у неба отвѣта. Но небо остается нѣмымъ. Вмѣсто него являются попы съ откровеніями. Но тотъ оказывается лишь взрослымъ дитятей, кто серьезно можетъ думать, чтобы когда либо существа, которыя были бы не людьми, дали нашему роду рѣшеніе относительно его и мірового существованія и цѣли. Нѣтъ другого откровенія, кромѣ мыслей мудрецовъ; и вотъ онѣ-то, соотвѣтственно жребію всего человѣческаго, подверженныя погрѣшности, часто облекаются въ чудныя аллегоріи и миѳы, въ которыхъ потомъ называются религіями. Хотя такимъ образомъ все равно,—живетъ и умираетъ кто либо въ надеждѣ на собственныя или на чужія мысли: ибо всегда это—только человѣческія мысли, которымъ онъ довѣряетъ, и человѣческое мнѣніе; тѣмъ не менѣе люди обыкновенно имѣютъ слабость охотнѣе довѣрять другимъ, ссылающимся на сверхъестественные источники, чѣмъ своей собственной головѣ. Но когда мы пріймемъ во вниманіе несомнѣнно большое интеллектуальное неравенство между людьми; то мысли одного во всякомъ случаѣ могли имѣть для другого въ нѣкоторой степени значеніе откровенія.—Основная тайна и коренная хитрость всѣхъ поповъ на всей землѣ и во всѣ времена,—будутъ ли они браманскіе или магометанскіе, буддійскіе или христіанскіе,—состоятъ въ слѣдующемъ. Они

вѣрно познали и хорошо поняли великую силу и неискоренимость метафизической потребности человѣка: и вотъ они увѣряютъ, будто бы они владѣютъ удовлетвореніемъ ея, потому что слово этой великой загадки къ нимъ пришло будтобы сверхъестественнымъ путемъ. Разъ они убѣдили въ этомъ людей, они могутъ уже руководить ими и господствовать надъ ними по прихотямъ сердца. Поэтому болѣе мудрые изъ правителей вступаютъ съ нами въ союзъ: а другіе даже подчиняются ихъ власти. Но если, хотя и въ видѣ весьма рѣдкаго исключенія, восходитъ на этотъ тронъ философъ, то происходитъ совершенное разрушеніе всей этой комедіи".

Свое крайне невыгодное мнѣніе о положительныхъ религіяхъ Шопенгауэръ еще рѣзче высказываетъ въ § 183. „Въ прежніе вѣка, говоритъ онъ здѣсь, религія была лѣсомъ, за которымъ могли держаться и укрываться войска. Но послѣ столь многихъ порубокъ теперь она только еще кустъ, за который при случаѣ прячутся плуты. Поэтому нужно остерегаться тѣхъ, которые могли бы втянуть ее во все, и встрѣчайся съ ними съ испанскою пословицею: detras de la cruz está el diablo" [1]).

И такъ, что же такое въ сущности, по Шопенгауэру, религія, даже какъ народная метафизика? Неужели, въ самомъ дѣлѣ, она есть только „сплетеніе лжи и обмана", какъ называли ее крайне враждебные къ ней французскіе энциклопедисты съ Вольтеромъ во главѣ? Въ такомъ случаѣ какъ объяснить ея вѣковѣчное существованіе въ родѣ человѣческомъ? —Отвѣчая на этотъ вопросъ, Шопенгауэръ оказывается болѣе расположеннымъ къ религіи, чѣмъ французскіе легкомысленные вольнодумцы 18-го вѣка. Онъ говоритъ [2]): „Къ истинѣ религія не стоитъ въ противорѣчіи: ибо она сама учитъ истинѣ. Но поелику кругъ ея дѣйствія не есть тѣсная аудиторія, а міръ и человѣчество въ его огромномъ большинствѣ, то соотвѣтственно потребности и пониманію столь большой и смѣшанной публики, она не можетъ позволить истинѣ явиться нагою, или, употребляя медицинское сравненіе, она не можетъ

[1]) Т. е. „за крестомъ стоитъ діаволъ".

[2]) Стр. 356—357.

давать себя безъ смѣси, но должна употребляться только какъ растворяющее средство (Menstruum), какъ миѳическій способъ... Говоря безъ образа: религія есть истина выраженная аллегорически и миѳически, и чрезъ то сдѣлавшаяся доступною и удобоваримою для человѣчества въ его громадномъ большинствѣ".

Тѣмъ не менѣе, хотя религія и не стоитъ въ противорѣчіи къ истинѣ и сама учитъ истинѣ, хотя она есть сама истина, ради только человѣчества облеченная въ аллегорію и символъ, Шопенгауэръ всетаки объявляетъ ее силою безусловно *вредною* для правильнаго развитія человѣчества. „Что *цивилизація* стоитъ весьма высоко среди *христіанскихъ* народовъ, говоритъ онъ [1]), причина этого заключается не въ томъ, что ей благопріятствуетъ христіанство, а въ томъ, что оно само вымерло и имѣетъ уже мало вліянія: пока оно имѣло его, цивилизація была далеко позади: въ средніе вѣка. Напротивъ *исламъ*, *браманизмъ и буддизмъ* еще имѣютъ сильное вліяніе на жизнь: въ Китаѣ, впрочемъ, менѣе всего; вотъ почему цивилизація европейскихъ народовъ идетъ довольно гладко. Всякая *религія* находится въ антагонизмѣ съ культурою". „Какую дурную совѣсть должна имѣть *религія*, говоритъ Шопенгауэръ, можно судить по тому, что подъ тяжкимъ наказаніемъ запрещено *смѣяться* надъ нею"... „Европейскія правительства запрещаютъ всякія нападки на *мѣстную религію*. Сами же они посылаютъ *миссіонеровъ* въ браманскія, буддійскія страны, которые энергично и по существу нападаютъ на тамошнія религіи, чтобы приготовить мѣсто для своей привозной. И затѣмъ кричатъ караулъ (Zeter), когда одинъ разъ китайскій императоръ или великій мандаринъ Тонкина такимъ людямъ отрубилъ головы".

Странное мнѣніе встрѣчаемъ мы у Шопенгауэра [2]) также о теизмѣ или о вѣрѣ въ личнаго Бога. „Дѣлаютъ ли себѣ *идола* изъ дерева, камня, металла или составляютъ его изъ абстрактныхъ понятій, все равно: всегда остается только *идолопоклонство* когда имѣютъ предъ собою *личное* существо, которому приносятъ жертву, которое призываютъ, которому благодарятъ. Въ сущности нѣтъ особеннаго различія, овецъ ли своихъ при-

[1]) Стр. 423.

[2]) Стр. 405 § 179.

носятъ люди въ жертву или свои склонности Каждый обрядъ или молитва неопровержимо свидѣтельствуютъ объ *идололатріи*. Поэтому мистическія секты всѣхъ религій согласны въ томъ, что они уничтожаютъ для своихъ адептовъ всѣ обряды".

Въ новѣйшемъ изданіи сочиненій Артура Шопенгауэра [1]), въ 12-мъ томѣ, помѣщено нѣсколько замѣтокъ, не встрѣчающихся въ прежнихъ изданіяхъ. Среди нихъ есть и такія, которыя касаются вопроса о религіи вообще.

„Слово „Богъ", говоритъ Шопенгауэръ [2]), мнѣ столь противно потому, что въ каждомъ случаѣ оно полагаетъ внѣ то, что́ лежитъ внутри. Поэтому, могъ бы кто либо сказать, что различіе между теизмомъ и атеизмомъ пространственное. Но дѣло напротивъ находится въ такомъ положеніи: Богъ въ сущности есть объектъ, а не субъектъ: поэтому какъ только положенъ Богъ, *я*—ничто. Если утверждаютъ тожество субъективнаго и объективнаго, то можно также утверждать и тожество теизма и атеизма.

„Что *религія* служитъ маскою *для самыхъ гнусныхъ намѣреній*, это столь общеизвѣстно, что ему никто не долженъ удивляться; но что это должно было случиться и съ *философіею*, чистою дщерью неба, которая никогда и нигдѣ не искала ничего, кромѣ истины, это было доказано нашимъ временемъ".

Таковъ взглядъ Шопенгауэра на религію, ея сущность и происхожденіе. Что сказать объ немъ?

Прежде всего мы должны замѣтить, что если бы взглядъ Шопенгауэра на религію не принадлежалъ такому популярному и выдающемуся мыслителю, какъ Шопенгауэръ, то о немъ, совершенно ничего не слѣдовало бы и говорить. Сознаемся, что въ данномъ случаѣ мы преклонились предъ именемъ, авторитетомъ, популярностію. Каждый, знакомый только съ общимъ міровоззрѣніемъ Шопенгауэра даже по школьному учебнику, долженъ сказать: разъ Шопенгауэръ заговорилъ о религіи, то быть не можетъ, чтобы онъ не сказалъ объ ней чего-либо

---

[1]) Cotta'sche Bibliothek der Weltlitteratur. Stuttgart. Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger. По принятому недавно и весьма непохвальному обычаю иностранныхъ издателей, на этомъ изданіи не указанъ годъ выхода его въ свѣтъ.

[2]) Стр. 256.

дѣльнаго, глубокомысленнаго или, по крайней мѣрѣ, *оригинальнаго*, новаго. И однако-же оказывается, что въ ученіи Шопенгауэра о религіи совершенно ничего нѣтъ дѣльнаго, глубокомысленнаго; ничего нѣтъ даже оригинальнаго и новаго.

По мнѣнію Шопенгауэра, религія вытекаетъ изъ метафизической потребности человѣка; она есть метафизика грубаго, простого народа, аллегорически и миѳологически разъясняющая ему высшій смыслъ жизни, т. е.,—другими словами—она есть низшая ступень метафизическаго познанія. Вотъ основное положеніе Шопенгауэра. Но что же въ немъ оригинальнаго или новаго? Такъ учили еще древніе гностики; такъ училъ Спиноза; такъ училъ Гегель; такъ училъ Огюстъ Контъ. И удивительно вотъ что: Шопенгауэръ вообще съ презрѣніемъ относился къ Гегелю; онъ называлъ его часто „великимъ нѣмецкимъ *софистомъ*“. И вдругъ оказывается, что въ ученіи о религіи онъ почти буквально повторяетъ мысль этого „великаго нѣмецкаго *софиста*“: по Гегелю, религія есть знаніе въ представленіи, въ символѣ, въ обрядѣ; по Шопенгауэру, религія есть истина или знаніе въ аллегоріи, въ миѳѣ. Разница есть, но—только въ словахъ, а не въ самомъ ученіи или понятіи. Ученіе „великаго нѣмецкаго софиста“ о религіи, какъ низшей ступени знанія, находилось, по крайней мѣрѣ, въ тѣсной органической связи со всею его философскою системою и вытекало изъ нея съ строго-логическою послѣдовательностію; ученіе Шопенгауэра о религіи можетъ быть связано съ его философскою системою только механически, такъ сказать,—бѣлыми нитками. Но, быть можетъ, ученіе Шопенгауэра о религіи, хотя оно не оригинально и не самостоятельно, заключаетъ въ себѣ что-либо основательное, глубокомысленное или, по крайней мѣрѣ, способствующее разрѣшенію нашего вопроса? На этотъ вопросъ мы не считаемъ нужнымъ даже и отвѣчать здѣсь. При разборѣ ученія представителей натуралистической гипотезы, а затѣмъ—Гегеля и отчасти—Конта мы уже имѣли случай представить вполнѣ основательныя доказательства той мысли, что религія не есть простое знаніе и что на нее нельзя смотрѣть, какъ на низшую ступень метафизическаго міровоззрѣнія, если не хотятъ понимать ее односторонне, такъ

какъ границы ея, охватывающія и область чувства, и область жизненной дѣятельности несравненно шире, чѣмъ границы одного теоретическаго знанія, которое относится къ ней только какъ часть къ цѣлому.

Шопенгауэръ указываетъ на важное практическое значеніе религіи въ жизни и дѣятельности человѣка; но самъ же онъ при этомъ, какъ мы видѣли, сознается, что и это мнѣніе у него не оригинально, что раньше его оно было высказано Кантомъ, который полагалъ въ немъ и самую сущность религіи.

Шопенгауэръ признаетъ за религіею важное значеніе въ устроеніи и поддержаніи порядка жизни общественной и государственной; она даетъ силу законамъ, обуздываетъ народныя страсти, гарантируетъ повиновеніе власти, удерживаетъ народъ отъ грубаго проявленія внѣшняго насилія и отъ жестокостей и обезпечиваетъ права собственности. Но все это давнымъ давно было сказано раньше Шопенгауэра: на это значеніе религіи, начиная съ Критія, указывали всѣ защитники такъ называемой „политико-государственной гипотезы"; объ этомъ много говорилъ еще Гоббесъ, затѣмъ Вольтеръ и др.

Мы высоко цѣнимъ *философскій* умъ Шопенгауэра; кто не увлекался стройностію его системы, какъ она изложена въ его главномъ сочиненіи—„Міръ какъ воля и представленіе"? По логичности изложенія мыслей онъ былъ достойный ученикъ своего знаменитаго учителя—Канта. Но, къ сожалѣнію, мы должны сказать, что въ ученіи о сущности религіи мы не узнаемъ его... Насъ поражаетъ отсутствіе логической послѣдовательности мышленія и то множество противорѣчій, въ которыхъ самъ себя запуталъ Шопенгауэръ. Для доказательства сказаннаго мы отмѣтимъ здѣсь только нѣкоторыя изъ его самопротиворѣчій. Ихъ будетъ, однако же, достаточно для нашей цѣли.

Сначала, какъ мы видѣли, сущность религіи Шопенгауэръ полагалъ только въ удовлетвореніи метафизической потребности человѣка: религія, говоритъ онъ, есть метафизика народа, уясняющая высшій смыслъ жизни. Но затѣмъ Шопенгауэръ сразу оставляетъ эту точку зрѣнія, дѣлаетъ непонятный логическій скачекъ и упорно признаетъ за религіею только одно практи-

ческое значеніе, въ которомъ уже полагаетъ и самую ея сущность: центръ тяжести безъ всякой, повидимому, нужды, безъ всякаго требованія здравой логики, изъ области чисто теоретической переносится въ область реально-практическую. Религія для Шопенгауэра (какъ раньше для Канта) есть только высоко развивающійся штандартъ права и закона; а какія фигуры изображены на этомъ штандартѣ, какими средствами поддерживаются въ народѣ это право и этотъ законъ—честными или безчестными, истиною или ложью,—для него это безразлично. Такое разсужденіе сдѣлало бы честь самому преданному ученику Лойолы; но оно недостойно не только философа, но и вообще честнаго человѣка.

Религія, по ученію Шопенгауэра, есть метафизика народа или точнѣе—низшая ступень метафизическаго познанія. Казалось бы, логически нужно заключать далѣе такъ, что съ появленіемъ высшей ступени метафизическаго знанія, религія, какъ только низшая ступень этого знанія должна бы быть уничтожена и замѣнена высшею ступенью или философіею въ собственномъ смыслѣ. Эта замѣна, конечно, должна произойти не сразу, а постепенно, съ одной стороны по мѣрѣ появленія высшей ступени метафизическаго знанія, а съ другой стороны по мѣрѣ умственнаго развитія народа, по мѣрѣ усиленія его пониманія. Такимъ образомъ религія, какъ метафизика народа, постоянно должна уменьшаться въ своемъ объемѣ. Такъ, по Шопенгауэру, повидимому, и есть въ дѣйствительности: раньше религія была лѣсомъ, за которымъ могли укрываться цѣлыя войска, а теперь, послѣ большихъ порубокъ, она превратилась лишь въ простой кустъ, за которымъ могутъ спрятаться только нѣсколько плутовъ. Казалось бы, что тѣ интеллигентные люди, которые производили и производятъ въ религіи эти „порубки“, имѣютъ полное право на вѣчную благодарность не только современниковъ, но и всѣхъ позднѣйшихъ поколѣній. Вѣдь они ведутъ борьбу и уничтожаютъ, даже съ точки зрѣнія Шопенгауэра, не просто низшую степень метафизическаго знанія, но знаніе вредное, неистинное, ложное. Тѣмъ не менѣе Шопенгауэръ не требуетъ совершеннаго уничтоженія религіи; онъ терпитъ ее и даже признаетъ ее необходимымъ факторомъ въ

развитіи народной жизни. Ибо, по его словамъ, религія содержитъ въ себѣ истину, только истину въ одеждѣ аллегоріи, *миѳа*, т. е., *лжи*. Но развѣ истина подобна цѣломудренной женщинѣ стыдящейся обнажить себя предъ людьми? Вѣдь въ философіи, какъ утверждаетъ и самъ Шопенгауэръ, истина представляется такою, какова она есть! Почему только въ религіи она должна прикрывать свою наготу грязнымъ и нищенскимъ одѣяніемъ аллегоріи и миѳа? Шопенгауэръ уподобляетъ религію Янусу или—лучше—Ямѣ, имѣющему двѣ головы—свѣтлую и мрачную; почему же онъ не позволяетъ охотно вызывающимся храбрецамъ срубить, по крайней мѣрѣ, мрачную голову этого бога? Чѣмъ объяснить это странное противорѣчіе въ умѣ несомнѣнно выдающагося философскаго мыслителя? Мы можемъ представить только одно объясненіе: хотя теоретически Шопенгауэръ и признавалъ сущностью религіи удовлетвореніе только одной метафизической потребности человѣка; но потомъ, ближе познакомившись съ дѣйствительною жизнію, онъ ясно увидѣлъ свою ошибку, понявъ, что область религіи не ограничивается одною догматикою, или, по его ученію, метафизическою потребностію человѣка, что она есть живая сила, имѣющая столь важное практическое значеніе, что ея не въ состояніи замѣнить даже и философія. Шопенгауэръ хотѣлъ отдѣлаться уподобленіемъ религіи, какъ метафизики народа, гипотезамъ, принятымъ въ физикѣ объ электрическихъ токахъ и атомахъ; этихъ гипотезъ ученые не признаютъ истинными, однако же удачно пользуются ими для объясненія физическихъ явленій извѣстнаго порядка. Но сравненіе это должно быть признано только неудачнымъ; да оно не можетъ принести никакой пользы и Шопенгауэру. Дѣйствительно, ученые пользуются атомистическою теоріею и открыто сознаются, что они пользуются ею за неимѣніемъ ничего лучшаго, при чемъ высказываютъ свою готовность отказаться отъ этихъ самопротиворѣчивыхъ гипотезъ, если взамѣнъ ихъ имъ дадутъ что-либо лучшее и болѣе научное. Ничего подобнаго не можетъ сказать Шопенгауэръ о своей гипотезѣ. Если религія, какъ онъ утверждаетъ, есть только народная метафизика, то у него было чѣмъ замѣнить ее—фило-

софіею; однако-же онъ энергично возстаетъ противъ подобнаго рода замѣны...

Переходимъ къ другимъ логическимъ скачкамъ и самопротиворѣчіямъ Шопенгауэра.

Какъ мы видѣли, Шопенгауэръ требуетъ относиться къ религіи народа съ уваженіемъ и терпимостію. Онъ говоритъ устами своего Демофила непримиримому врагу религіи: „Вѣра каждаго священна для него; таковою же она должна быть также и для тебя!... Не обижайся на меня; но *смѣяться* надъ религіею и неразумно, и несправедливо". Что же послѣ этого сказать, когда тотъ же самый Шопенгауэръ въ той же самой книгѣ, лишь черезъ нѣсколько страницъ ея, начинаетъ осуждать европейскія правительства за то, что они подъ страхомъ тяжкаго наказанія запрещаютъ *смѣяться* надъ религіею своихъ народовъ? Какъ возможно такое самопротиворѣчіе въ умѣ знаменитаго философа,— мы объяснить не въ силахъ...

Шопенгауэръ вполнѣ основательно выясняетъ важное значеніе религіи для жизни государственной, указываетъ на нее какъ на опору государственнаго законодательства и твердое основаніе порядка жизни общественной. Судя по этому, можно было бы предполагать, что если онъ и заведетъ рѣчь о религіи, какъ чьемъ либо изобрѣтеніи, то изобрѣтателями ея назоветъ, какъ нѣкоторые ихъ древнихъ, законодателей, народоправителей или философовъ. Вдругъ оказывается, что изобрѣтателями религіи, по мнѣнію Шопенгауэра, были—„попы" съ ихъ откровеніями... Почему же именно они? Что побудило ихъ лгать и обманывать не отдѣльный только народъ, а все человѣчество? Что заставило ихъ хлопотать объ интересѣ другихъ лицъ—охранителей гражданскаго порядка и государственнаго законодательства? На этотъ вопросъ Шопенгауэръ прямого вопроса не даетъ; но изъ его мнѣнія, написаннаго на небольшомъ клочкѣ бумаги и найденнаго въ его кабинетѣ уже послѣ его смерти, о томъ, что „религія будто бы служитъ маскою для самыхъ гнусныхъ цѣлей", можно думать, что онъ раздѣлялъ предположеніе древне-языческаго писателя Критія, которому трезвые мыслители уже давно отвыкли приписывать серьезное значеніе.

Наконецъ, въ приведенномъ разсужденіи Шопенгауэра о религіи, ея сущности и происхожденіи нельзя не обратить вниманія еще на одинъ странный логическій скачекъ философскаго мышленія. Какъ мы видѣли, Шопенгауэръ признаетъ за религіею весьма важное значеніе для жизни общественной и государственной. Она поддерживаетъ законы, порядокъ, обуздываетъ дикія народныя страсти и т. д. „Она есть *единственное* средство указать и сдѣлать доступнымъ высшее значеніе жизни грубому чувству и неразвитому разсудку толпы". Но, вдругъ, послѣ такого восхваленія достоинствъ религіи для народной жизни, тотъ же самый Шопенгауэръ утверждаетъ, что „всякая религія находится въ антагонизмѣ съ культурою", „что цивилизація стоитъ высоко среди христіанскихъ народовъ не потому, что ей благопріятствуетъ христіанство, а потому, что оно уже вымерло среди этихъ народовъ и имѣетъ мало вліянія на ихъ жизнь" и т. д. Какое непонятное самопротиворѣчіе!..

Свою крайнюю враждебность къ религіи вообще и къ христіанству въ особенности Шопенгауэръ выражаетъ и въ другихъ своихъ разсужденіяхъ и притомъ—въ самой рѣзкой формѣ и въ самыхъ яркихъ краскахъ. Онъ признаетъ религію крайне вредною силою въ жизни человѣчества. „Благоразумно ли проповѣдывать терпимость, даже кроткую пощаду тому ученію,—спрашиваетъ онъ,—которое есть сама нетерпимость и безсердечность? Я призываю во свидѣтельство суды надъ еретиками и и инквизиціи, религіозныя войны и крестовые походы, чашу Сократа и костры Бруно и Ванини! А миновало ли это еще и теперь? Что̀ можетъ болѣе стоять на пути истинному философскому стремленію, свободному изслѣдованію истины, этому благороднѣйшему призванію благороднѣйшаго человѣчества, какъ не та обезпеченная договорами, пользующаяся у правительства монополіею метафизика, догматы которой напечатлѣваются въ каждой головѣ съ ранняго дѣтства такъ настойчиво, такъ глубоко, такъ твердо, что они дѣлаются неизгладимыми на всю жизнь,—чрезъ что разъ навсегда поражается воспріимчивость здраваго разума у человѣка, навсегда подрывается и повреждается его и безъ того слабая способность къ самостоя-

тельному мышленію и безпристрастному сужденію обо всемъ его окружающемъ". Англичане, по мнѣнію Шопенгауэра, отъ того стали гадкимъ, безчестнымъ, своекорыстнымъ, безнравственнымъ и безсердечнымъ народомъ, что у нихъ обращается серьезное вниманіе на воспитаніе дѣтей. Въ виду этого Шопенгауэръ лишь радуется тому, что язычники противятся обращенію ихъ въ христіанство. „Подлинный отчетъ въ 21 томѣ Asiatic Journal отъ 1826 года показываетъ,—говоритъ онъ,—что послѣ многолѣтней дѣятельности миссіонеровъ во всей Индіи (въ которой однѣ англійскія колоніи имѣютъ 115 милліоновъ жителей) насчитывается только не болѣе 300 обращенцовъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ признается, что эти христіанскіе обращенцы отличаются крайнею безнравственностію. Изъ столь многихъ милліоновъ и лишь 300 продажныхъ, подкупленныхъ душъ!" „Послѣ этого, говоритъ Шопенгауэръ, христіанское миссіонерство является уже намъ не только верхомъ людского нахальства, дерзости и навязчивости, но и абсурда".

Изъ сказаннаго, повидимому, можно сдѣлать только одно заключеніе: если религія, дѣйствительно, такъ вредна и гибельна для человѣчества, какъ представляетъ ее Шопенгауэръ, то ее нужно уничтожить, какъ и всякое другое зло. Но Шопенгауэръ, какъ мы видѣли, говоритъ совершенно иное: онъ не дозволяетъ ее замѣнять даже философіею, потому что она весьма полезна для человѣчества,—безъ нея невозможно правильное развитіе жизни, она облагораживаетъ грубыя сердца, обуздываетъ страсти, уясняетъ высшій смыслъ жизни и т. д. и т. д. И Шопенгауэръ цѣнитъ ее больше, чѣмъ ученые представители физики цѣнятъ свою атомистическую гипотезу или гипотезу электрическихъ токовъ!...

Указанныхъ самопротиворѣчій и логическихъ скачковъ мы считаемъ достаточнымъ для того, чтобы читатель могъ надлежащимъ образомъ судить о научныхъ достоинствахъ воззрѣнія Шопенгауэра на религію, ея сущности и происхожденіе.— Если у Шопенгауэра есть что либо заслуживающее серьезнаго вниманія, такъ это его указаніе на то, откуда проистекаетъ у человѣка потребность метафизическаго знанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность религіозная, которую онъ, безъ всякаго достаточнаго основанія, отожествляетъ съ первою.

Какъ мы видѣли, источникомъ метафизическаго знанія Шопенгауэръ признаетъ особенное свойство нашего бытія. „Знаніе о смерти и вмѣстѣ съ тѣмъ изученіе страданія и скорбей жизни, говоритъ Шопенгауэръ, есть то, что̀ даетъ сильнѣйшій толчекъ къ философскому размышленію и къ метафизическому пониманію міра. Если бы наша жизнь была безконечною и безъ скорбей, то, быть можетъ, никому не пришло бы и въ голову спрашивать,—зачѣмъ существуетъ міръ и отчего онъ имѣетъ именно данное свойство, но все было бы понятно намъ само собою".

Что вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи есть одинъ изъ самыхъ важнѣйшихъ вопросовъ, на которыхъ останавливается всякій мыслящій человѣкъ, и что отъ такого или иного рѣшенія этого вопроса зависитъ *характеръ* какъ философскаго міровоззрѣнія, такъ и религіозныхъ вѣрованій человѣка,—это совершенно справедливо. Но что существующее въ мірѣ зло—скорби и смерть—есть *единственная* и исключительная почва, на которой создается философія, а вмѣстѣ съ нею и религія, такъ что „если бы наша жизнь была безконечною и безъ скорбей", то люди не имѣли бы ни философіи, ни религіи,—этого сказать нельзя. Такъ какъ человѣческому духу, по природѣ, свойственно стремиться къ знанію, то способность эта, конечно, обнаружилась бы всегда, какъ только внѣ его существовалъ бы объектъ познанія. Свойство объекта есть уже предметъ дальнѣйшаго и второстепеннаго познанія; прежде же всего объектомъ нашего познанія, какъ эмпирическаго, такъ и метафизическаго является внѣшній предметъ въ своемъ непосредственномъ бытіи. Поэтому вопросъ о происхожденіи бытія предмета раньше возбуждается въ нашемъ сознаніи, чѣмъ вопросъ объ его свойствахъ и дальнѣйшей судьбѣ. Такъ слѣдуетъ думать и по первоначальнымъ метафизическимъ системамъ, которыя извѣстны исторіи развитія философской мысли. Мы знаемъ, что вопросъ о *началѣ* бытія міра интересовалъ уже Ѳалеса и всѣхъ іонійцевъ; но чтобы именно скорби житейскія и мысль о смерти заставили этихъ мыслителей философствовать, этого мы ни откуда не знаемъ. Вообще же нужно сказать, что у всѣхъ мыслителей вопросъ

о началѣ и происхожденіи бытія всегда стоитъ на первомъ планѣ (особенно у дарвинистовъ, матеріалистовъ и пантеистовъ) и ему посвящается больше вниманія, чѣмъ вопросу о скорбяхъ міра и смерти.

Впрочемъ, въ настоящій разъ насъ больше интересуетъ мнѣніе Шопенгауэра о томъ, будто бы только знаніе о смерти и скорбяхъ дало поводъ человѣчеству создать свою религію. Это мнѣніе раздѣляется всѣми пессимистическими философами; а потому прежде чѣмъ разсматривать его съ цѣлію высказать объ немъ свое сужденіе, мы считаемъ необходимымъ изложить ученіе о сущности и происхожденіи религіи, предложенное другимъ выдающимся пессимистическимъ философомъ, *Эдуардомъ Гартманомъ*.

„Отъ мистиковъ, говоритъ *Гартманъ*, вышли религіозныя откровенія, отъ мистиковъ вышла и философія; мистика есть общій источникъ обоихъ. Вѣрно, что первоначально *страхъ* создалъ боговъ на землѣ, насколько страхъ первоначально привелъ въ движеніе фантазію мистическихъ головъ, но что они создали, то ихъ собственность, и страхъ въ этомъ не имѣлъ участія. Ибо когда первые боги стали существовать, тогда они далѣе рождались сами другъ отъ друга и страхъ не оказывалъ никакой услуги. Поэтому старое, столь высоко цѣнимое богословами утвержденіе о живущемъ въ человѣкѣ богосознаніи—не басня, хотя и существуютъ также совершенно безбожные индивидуумы и народы, въ которыхъ то богосознаніе не обнаружилось; мистика есть наслѣдство отъ Адама, а ея дѣти суть представленія о богахъ и ихъ отношеніи къ человѣку. Какъ возвышенны и чисты были эти представленія уже въ весьма раннія времена, показываютъ намъ индійцы, которые собственно владѣли implicite всею исторіею философіи, но въ образной и неразвитой формѣ. Во всей исторіи философіи (говоритъ Гартманъ далѣе) я не усматриваю ничего другого, кромѣ пересаживанія мистически рожденнаго содержанія изъ формы образа или недоказаннаго утвержденія въ форму раціональной системы, для чего во всякомъ случаѣ часто требуется новая мистическая продукція отдѣльныхъ частей, которую только позже снова усматриваютъ въ старыхъ сочи-

неніяхъ. Естественно, нѣтъ никакого чуда, что съ того момента, когда философія и религія отдѣляются одна отъ другой, обѣ онѣ отрицаютъ свое человѣческо-мистическое происхожденіе; первая старается доказать свои результаты какъ пріобрѣтенные раціонально, послѣдняя какъ внѣшнія божественныя откровенія. Ибо пока мистикъ остается при своихъ результатахъ, не стараясь о раціональномъ обоснованіи ихъ, онъ еще не философъ, а становится таковымъ только чрезъ то, что предоставляетъ сознательному разуму его права; но это онъ сдѣлаетъ только тогда, когда отдастъ ему преимущество предъ мистикою, и тогда то онъ будетъ уже отрицать и забывать мистическое происхожденіе своихъ выводовъ, что̀ для него не будетъ труднымъ при неясности образа ихъ происхожденія. Если напротивъ мистикъ мало думаетъ о сознательномъ разумѣ или отъ природы склоненъ къ фантастическому представленію, то для своихъ выводовъ онъ будетъ искать только образно-символическаго выраженія, которое, естественно, всегда можетъ быть лишь случайнымъ и несовершеннымъ; но какъ скоро онъ самъ или его преемники становятся неспособными понять идею, скрывающуюся за символами, и ее только признать истиннымъ, то они уже перестаютъ быть мистиками и становятся *религіозными*; такъ какъ они не могутъ ни мистически снова возродить своихъ символовъ, ни понять ихъ раціонально, то за ихъ истинность они должны ссылаться на авторитетъ учредителей, а такъ какъ для столь важныхъ вещей человѣческій авторитетъ является слишкомъ незначительнымъ и такъ какъ самъ учредитель уже ссылался на божественныя откровенія, то истинность ихъ и сводится къ самому божественному авторитету. Такъ (говоритъ Гартманъ) происходятъ образы, которые составляютъ догматическое содержаніе религіи. Чѣмъ адекватнѣе символы по отношенію къ мистической идеѣ, тѣмъ чище и возвышеннѣе религія, но тѣмъ абстрактнѣе и ближе къ философіи должны быть также и символы, чѣмъ неадекватнѣе и чѣмъ болѣе чувственны они, тѣмъ болѣе религія погружается въ суевѣрное идолослуженіе и жреческую систему формулъ. Слѣдовательно, кто понимаетъ символы религіи только какъ символы и хочетъ постигнуть находящуюся за ними

идею, тотъ выступаетъ изъ области религіи какъ таковой, которая требуетъ и должна требовать буквальной вѣры въ символы, и онъ становится мистикомъ; это—обыкновенный путь, которымъ образуется мистицизмъ, когда свѣтлые умы не удовлетворяются исторически данною религіею и хотятъ постигнуть болѣе глубокія идеи, находящіяся позади ея символовъ. Мы видимъ теперь, какъ близко родственны между собою религія и мистицизмъ и какъ въ то же время они составляютъ нѣчто принципіально различное, а равно видимъ и то, почему каждая данная церковь должна быть враждебною мистикѣ".

Итакъ, изъ сказаннаго видно, что Гартманъ вполнѣ согласенъ съ Шопенгауэромъ въ томъ, что религія и метафизика вытекаютъ изъ одного и того же источника и что первая есть только низшая ступень послѣдней. Но что такое, по Гартману, мистика, изъ которой выходятъ какъ философія, такъ и религія? Оказывается, что на этотъ вопросъ отвѣтить не легко.

„Слово „мистическій", говоритъ Гартманъ, бываетъ въ устахъ каждаго, каждый знаетъ имена знаменитыхъ мистиковъ, каждый знаетъ примѣры мистическаго. И тѣмъ не менѣе только очень немногіе понимаютъ это слово, значеніе котораго само оказывается мистическимъ, и потому можетъ быть понято—да и то слабо—только тѣмъ, кто самъ носитъ въ себѣ мистическую жилку. Мы хотимъ сдѣлать попытку ближе подойти къ сущности дѣла, разсмотрѣвъ различныя главныя явленія, обнаруживавшіяся въ мистикѣ различныхъ временъ и индивидуумовъ. У большей части мистиковъ мы находимъ отвращеніе отъ дѣятельной жизни и увлеченіе квіэтистическимъ созерцаніемъ,—даже стремленіе къ духовному и тѣлесному нигилизму; но это не можетъ выражать сущность мистики, потому что величайшій мистикъ въ мірѣ, Яковъ Бэмъ, велъ правильно свое хозяйство, усердно работалъ и воспитывалъ своихъ дѣтей; другіе мистики настолько увлекались практическими интересами, что выступали міровыми реформаторами, иные занимались теургіею и магіею, или практическою медициною и естественными науками. Другой рядъ явленій при высшей степени мистики составляютъ будто бы явленія тѣлес-

ныя, какъ корчи, эпилепсіи, экстазы, воображенія и ложныя преобладающія идеи истерическихъ женщинъ и ипохондрическихъ мущинъ, видѣнія экстатическихъ или произвольно—сомнамбулическихъ лицъ. Всѣ они въ такой мѣрѣ носятъ на себѣ характеръ тѣлесной болѣзни, что въ нихъ, конечно, не можетъ состоять сущность мистицизма, хотя они также вызваны большею частію добровольнымъ постомъ, аскетизмомъ и постоянною концентраціею фантазіи на одномъ пунктѣ. Въ исторіи мистики они производятъ тѣ прискорбныя явленія, на которыя мы смотримъ съ состраданіемъ и теперь въ домахъ умалишенныхъ; но испытывающія ихъ лица въ свое время были боготворимы какъ пророки и были преслѣдуемы и умерщвляемы какъ мученики, таковы тѣ несчастные, которые, напр., выдавали себя за Христа (Исаія Штифель около 1600 г.) или даже за Бога Отца. Какъ на третій видъ мистики, указываютъ на аскетизмъ; онъ есть безсмысленное безуміе или болѣзненная похотливость, когда онъ не понимается какъ иѳическая система, что̀ однако же встрѣчается какъ среди индійскихъ и новоперсидскихъ, такъ и среди христіанскихъ аскетовъ. Само собою понятно, что въ аскетизмѣ также не заключается мистика, такъ какъ съ одной стороны Шопенгауэръ представилъ доказательство, что можно быть совершенно здравымъ мыслителемъ и всетаки считать аскетизмъ единственно вѣрною системою, и такъ какъ съ другой стороны мистика столько же мирится съ самымъ необузданнымъ сладострастіемъ и невоздержанностію, сколько и со строжайшимъ аскетизмомъ. Четвертый рядъ явленій въ исторіи мистики обозначаютъ встрѣчаемыя во всѣ времена чудеса пророковъ, святыхъ и маговъ. Единственно, что̀ остается отъ этихъ сказаній послѣ умѣренно строгой критики, сводится къ исцѣленіямъ, которыя объясняются частію просто медицински, частію чрезъ сознательное или безсознательное магнетизированіе, частію чрезъ симпатическое воздѣйствіе, и входятъ въ рядъ естественныхъ законовъ, если только магически—симпатетическое дѣйствіе чрезъ простую волю можно считать естественнымъ закономъ“.

„До сихъ поръ мы говорили о томъ,—продолжаетъ Гарт-

манъ,—какъ мистики поступали и жили; теперь мы должны еще упомянуть, какимъ образомъ они говорили и писали. Здѣсь мы встрѣчаемся прежде всего съ образнымъ по—преимуществу способомъ выраженія, который отчасти гладокъ и простъ, но чаще—высокопарно—напыщенъ и нерѣдко фантастически—водянистъ какъ по содержанію, такъ и по формѣ. Далѣе въ мистическихъ сочиненіяхъ мы видимъ съ одной стороны массу аллегорическихъ, произвольно—игривыхъ перетолкованій словъ (Библіи, корана, другихъ писаній или сагъ) или обрядовъ (іудейскаго, магометанскаго, христіанскаго богослуженія), съ другой стороны—фантастически кривляющійся и формалистически параллелизирующій схематизмъ ненаучной натурфилософіи (Альбертъ Великій, Парацельсъ и др. въ средніе вѣка; Шеллингъ, Оценъ, Стеффенсъ, Гегель—въ позднѣйшее время). Въ этихъ обоихъ по существу одинаковыхъ и только по предмету различныхъ явленіяхъ мы также не можемъ найти характеръ мистическаго; въ нихъ мы видимъ только свойственное человѣческому духу стремленіе систематизировать. Такимъ образомъ всѣ разсмотренныя до сихъ поръ явленія недостаточны для того, чтобы уяснить сущность мистическаго, хотя каждое изъ нихъ можетъ стать выраженіемъ мистической основы; тѣмъ не менѣе они суть только случайно надѣтое на мистику одѣяніе и въ другой разъ могутъ не имѣть съ мистикою ничего общаго. Слѣдовательно, дѣло идетъ теперь объ общемъ зернѣ и центрѣ всѣхъ этихъ явленій въ тѣхъ случаяхъ, когда мы разсматриваемъ ихъ объясненіе мистической основы. Мы очень ошиблись бы, если бы смотрѣли на религію какъ на это общее зерно; религія какъ простодушная вѣра въ откровеніе вовсе не есть явленіе мистическое, ибо что̀ для меня стало *открытымъ* чрезъ авторитетъ, признанный мною вполнѣ цѣннымъ,—что̀ въ немъ должно быть для меня мистическимъ, пока я удовлетворяюсь просто этимъ *внѣшнимъ* откровеніемъ? А большаго не требуетъ религія. Но легко также видѣть далѣе, что есть мистика нерелигіознаго суевѣрія (напр. черная магія) или мистика самобоготворенія, противящаяся всѣмъ добрымъ и злымъ богамъ, или мистика нерелигіозной философіи, хотя опытъ показы-

ваетъ, что послѣдняя, по крайней мѣрѣ, охотно заключаетъ внѣшній союзъ съ позитивною религіею (напр. неоплатонизмъ). При всемъ томъ мы не хотимъ не видѣть, что религія есть то именно основаніе и почва (Grund und Boden), на которой легче всего и пышнѣе всего возрастаетъ мистика, но она ни въ какомъ случаѣ не есть единственное мѣсто ея произрастанія. Истинная мистика есть нѣчто глубоко лежащее во внутреннемъ существѣ человѣка, *само по себѣ здравое*, но легко также и уклоняющееся въ болѣзненные отростки. Всѣ учредители религій и пророки объясняли, что свою мудрость они получили отъ Бога, что при сочиненіи своихъ трудовъ, при произнесеніи своихъ рѣчей и при совершеніи своихъ чудесъ они были одушевляемы Божественнымъ духомъ, подъ руководствомъ Котораго и были составлены члены вѣры многихъ высокоразвитыхъ религій. Также и относительно болѣе позднихъ святыхъ, вводившихъ какое либо новое ученіе или образъ жизни и покаянія, думали, что изъ нихъ говоритъ не человѣкъ, но Божественный Духъ; такъ думали и они сами. Ближайшее доказательство представляетъ намъ Яковъ Бэмъ: „Я говорю предъ Богомъ, что я самъ не знаю, какъ у меня это происходитъ, я ничего также не знаю и о томъ, что я долженъ писать. Ибо когда я пишу, мнѣ диктуетъ Духъ въ великомъ, чудесномъ познаніи, что я открываю, не зная, существую ли я въ этомъ мірѣ по своему духу, и меня это чрезвычайно радуетъ, потому что мнѣ дается твердое и точное познаніе, и чѣмъ болѣе я ищу, тѣмъ болѣе нахожу, и все глубже и глубже, что я также открываю слишкомъ мало мое грѣшное лицо и считаю себя недостойнымъ касаться такой тайны, но духъ раскрываетъ мнѣ мое знамя и говоритъ: смотри, ты долженъ вѣчно жить въ немъ и будешь увѣнчанъ за то, что освобождаешь себя“. Равнымъ образомъ въ „Авроръ“ онъ даетъ совѣтъ своему читателю: „ты долженъ просить у Бога Его святого Духа. Ибо безъ Его просвѣщенія ты не уразумѣешь этихъ тайнъ, ибо это не духъ человѣка, рѣшившій то, что было рѣшено отъ начала. И этого не можетъ сдѣлать человѣкъ, ибо одинъ только Св. Духъ есть ключъ къ тому“. Такъ же мало, какъ онъ считаетъ возможнымъ для

читателей, онъ самъ могъ понимать свои сочиненія, если бы его оставилъ духъ. Это непосредственное или мистическое знаніе здѣсь легко обнимается понятіемъ опыта, потому что въ дѣйствительномъ сознаніи оно *напередъ находится какъ данное* безъ возможности какого либо измѣненія со стороны воли".

И такъ, что же такое, наконецъ, мистика, изъ которой религія происходитъ и къ которой она бываетъ враждебною, какъ ея болѣзненный отростокъ? На этотъ вопросъ, послѣ долгихъ разсужденій, Гартманъ отвѣчаетъ такъ: „Поелику сознаніе знаетъ, что изъ чувственнаго воспріятія прямо или непрямо оно не почерпнуло своего знанія, почему оно и противустоитъ ему какъ *непосредственное знаніе*, то оно могло произойти только чрезъ внушеніе изъ безсознательнаго, и мы понимаемъ такимъ образомъ сущность мистическаго: *какъ наполненіе сознанія содержаніемъ (чувство, мысль, стремленіе) чрезъ непроизвольное появленіе его изъ безсознательнаго*".

Но что это такое—„наполненіе сознанія содержаніемъ чрезъ непосредственное появленіе его изъ безсознательнаго"? Въ сущности это есть то же самое, что Шопенгауэръ опредѣляетъ двумя словами: „метафизическая потребность". Такимъ образомъ Гартманъ вполнѣ согласенъ съ Шопенгауэромъ даже и въ разрѣшеніи вопроса: откуда происходитъ религія? Такое согласіе во взглядахъ между этими двумя мыслителями замѣчается и въ дальнѣйшихъ сужденіяхъ о религіи и ея сущности.

Скорби міра и печаль существованія, по Гартману, заставляютъ человѣка для своего утѣшенія создавать религію и философію съ тѣмъ, чтобы научиться презирать міръ вмѣстѣ съ его скорбями и призрачными благами. Въ этомъ и состоитъ сущность религіи и ея значеніе для человѣчества. И дѣйствительно, говоритъ Гартманъ, возвышеніе религіознаго чувства чрезъ молитву и назиданіе въ состояніи представить такое высокое одушевленіе, что оно даетъ возможность человѣку легко переносить всѣ земныя страданія. Какъ высшая форма религіознаго сознанія, христіанство приноситъ наибольшую пользу человѣку тѣмъ, что научаетъ его прежде всего презирать міръ и все, что въ мірѣ. Основатель христіанства вполнѣ усвоилъ презрѣніе и нерасположеніе къ земной жизни и про-

водитъ ихъ до ихъ послѣднихъ и крайнихъ выводовъ. Только тѣмъ, которые чувствуютъ скорбь существованія, грѣшникамъ, отверженнымъ (самарянамъ и мытарямъ), обремененнымъ (рабамъ и женщинамъ), нищимъ, больнымъ и страждущимъ, а не тѣмъ, которые чувствуютъ себя въ земной жизни хорошо и удобно, Онъ возвѣщаетъ Свое евангеліе (Мѳ. 11, 5; Лук. 6, 20—23; Мѳ. 19, 23—14; Мѳ. 11, 28). Онъ презираетъ все естественное, не признаетъ законовъ природы (Мѳ. 17, 20), говоритъ безъ уваженія о семейномъ союзѣ (Мѳ. 10, 35—37; Мѳ. 19, 29; Мѳ. 11, 47—50), Онъ требуетъ полового воздержанія (Мѳ. 19, 11—12), Онъ презираетъ міръ и его блага (Лук. 12, 15; Мѳ. 6, 25—34; Іоан. 1, 15—16; Лук. 16, 15); объявляетъ невозможнымъ достигнуть вмѣстѣ земного и небеснаго счастья (Мѳ. 6, 19—21 и 24; Іоан. 12, 25; Мѳ. 19, 23—24) и потому требуетъ добровольной нищеты (Мѳ. 19, 21—22; Лук., 12, 33; Мѳ. 6, 25 и 31—33). Нигдѣ и ни въ какомъ отношеніи Христосъ не предписываетъ аскетизма, но лишь добровольное ограниченіе и наивозможнѣйшее сокращеніе потребностей, изъ чего ясно, что вмѣстѣ со множествомъ потребностей и стремленій Онъ признаетъ возрастающимъ недовольство. Онъ считаетъ Свое время настолько поврежденнымъ (Мѳ. 23, 27; Мѳ. 16, 2—3), что день суда долженъ быть близко, предъ дверьми (Мѳ. 24, 33—34), а сущностью Его ученія является то, чтобы страданія этой жизни терпѣливо нести какъ свой крестъ въ земной юдоли плача (Мѳ. 10, 38) и слѣдовать за Нимъ въ достойномъ приготовленіи и радостной надеждѣ на блаженство будущей вѣчной жизни (Мѳ. 10, 38, 39): „Сіе сказалъ Я вамъ, чтобы вы имѣли во Мнѣ миръ. Въ мірѣ будете имѣть скорбь; но мужайтесь: Я побѣдилъ міръ“ (Іоан. 16, 33). Искупленіе отъ міра чрезъ Христа, говоритъ Гартманъ, происходитъ чрезъ то, что всѣ люди слѣдуютъ Ему въ презрѣніи міра и въ любви, въ вѣрѣ и надеждѣ на загробную жизнь, а не чрезъ смерть Его съ позже добавленнымъ жидовствующимъ пониманіемъ ея какъ очищающей примирительной жертвы, о чемъ Самъ Христосъ, конечно, ничего не хотѣлъ бы знать“.

Сравнивая христіанство съ буддизмомъ, Гартманъ говоритъ

далѣе слѣдующее. „Хотя презрѣніе міра въ связи съ трансцендентальною жизнію духа существовало уже и въ Индіи въ эзотерическомъ ученіи буддизма, но, во-первыхъ, оно было неизвѣстно западному міру, во-вторыхъ, въ самой Индіи оно было доступно только тѣсному кружку безбрачныхъ отшельниковъ, и, въ-третьихъ, скоро затерялось въ эзотерической грудѣ, такъ что его идея была замѣтна еще только въ эксцентрическихъ явленіяхъ аскетовъ и кающихся; въ-четвертыхъ, при своемъ происхожденіи оно не нашло столь плодородной почвы, въ-пятыхъ, оно не обладало въ достаточной мѣрѣ космополитическимъ характеромъ, идеею всеобщаго человѣческаго братства въ сыновствѣ Бога (Мѳ. 23, 8—9), и, въ-шестыхъ, наконецъ, что̀ важнѣе всего, хотя оно знаетъ вѣчное трансцендентное блаженство для окончательно искупленныхъ отъ земного существованія, но не знаетъ *индивидуальнаго* продолженія жизни; христіанство же, которое обѣщаетъ воскресеніе (плоти) и затѣмъ *индивидуальную* вѣчную жизнь въ трансцендентномъ царствѣ Бога, чрезъ это гораздо прямѣе обращается къ человѣческому эгоизму и такимъ образомъ даетъ надежду, болѣе одушевляющую для продолженія земной жизни“.

Впрочемъ, хотя религія, созданная на почвѣ мистики, говоритъ Гартманъ, и научаетъ человѣка презирать жизнь и даже рисуетъ ему счастіе въ будущемъ, въ трансцендентной жизни послѣ смерти, въ личномъ безсмертіи, въ вѣчномъ блаженствѣ, но она не достигаетъ въ дѣйствительности той цѣли, ради которой она создана или—прямѣе сказать—измышлена человѣчествомъ. Достигнувъ философскаго развитія, человѣкъ не можетъ не увидѣть, что всѣ обѣщаемыя религіею блага не дѣйствительность, а чистая иллюзія, хотя—и второго ранга. Да мало пользы можетъ принести религія людямъ, по убѣжденію Гартмана, даже и въ то время, когда они еще не разочаровались ею и когда еще не увидѣли, что она сама въ себѣ только пустая иллюзія, болѣзненный ростокъ мистики. „Высокія степени воодушевленія, доставляемыя религіознымъ чувствомъ, говоритъ Гартманъ, рѣдки, ибо, будучи по существу мистической природы, они не могутъ быть пріобрѣтаемы усердіемъ и трудомъ, а предполагаютъ способность, талантъ къ

этому, какъ и наслажденіе искусствомъ, а, во-вторыхъ, онѣ, какъ и всякое удовольствіе, не могутъ быть достигаемы безъ того, чтобы не приносили съ собою и особаго неудовольствія. Мы поймемъ это лучше всего, когда ближе взглянемъ на жизнь кающихся и святыхъ. Наивысшія степени религіознаго возвышенія едва мыслимы безъ продолжительнаго умерщвленія „плоти", т. е., не только чувственныхъ пожеланій, но и всѣхъ мірскихъ удовольствій вообще. А это—*истинная* жертва, которою должно быть *куплено* высшее мистическое религіозное счастіе. Если мы обратимся къ низшимъ ступенямъ религіознаго назиданія, которыя соединяются съ мірскою жизнію, то особенно важнымъ является не упомянутый выше моментъ неудовольствія: страхъ предъ собственнымъ недостоинствомъ, сомнѣніе въ Божественной милости, опасеніе будущаго суда, скорби о тяжести совершенныхъ грѣховъ, какими бы незначительными ни являлись они въ глазахъ другихъ. Такимъ образомъ въ религіозномъ чувствѣ всплываетъ наружу все во всемъ, и удовольствіе и неудовольствіе, и радость и страданіе, и примиреніе и скорби".

Послѣ сказаннаго Гартманъ приходитъ къ убѣжденію, что религія, даже въ высшей своей формѣ—христіанской, есть иллюзія, явленіе въ человѣческомъ духѣ болѣзненное, а потому она и не можетъ быть признана терпимою. Нужно подумать объ ея замѣнѣ другою, болѣе удовлетворительною и болѣе разумною. И вотъ Гартманъ беретъ на себя трудъ создать „религію будущаго" безъ всякой примѣси ложнаго мистицизма. Сущность этой „религіи будущаго" состоитъ собственно въ реформированіи христіанства по образцу индійскаго буддизма. Гартману не нравится въ христіанствѣ 1) антропоморфизмъ, а 2) политеизмъ. Подъ послѣднимъ онъ разумѣетъ ученіе христіанское о Троичности Лицъ въ Богѣ, о почитаніи Божіей Матери и святыхъ. Религія будущаго должна представить высшее единство монотеизма и пантеизма, такъ, чтобы Богъ Своею личностію не отдѣлялся отъ человѣка, а пантеизмъ не омрачался грубымъ политеизмомъ. Это—религія *панмонотеизма*, задача котораго состоитъ въ томъ, чтобы органически соединить въ систематическое цѣлое все то, что лучшаго

можно найти въ буддизмѣ и христіанствѣ и это новое міровоззрѣніе провести въ народъ, дабы послѣдній, получивъ новое ученіе вѣры, новое ученіе нравственности и даже новый культъ, могъ разорвать цѣпи, которыя въ теченіе двухъ тысячелѣтій служили для него непреодолимымъ препятствіемъ по пути къ прогрессу и цивилизація. И эта религія уже будетъ чистою религіей духа. Въ ней люди будутъ разумѣть подъ Богомъ не личное существо, а абсолютную основу и абсолютную сущность міра, единство, не исключающее изъ себя, а напротивъ включающее въ себя все реальное множество; люди не будутъ признавать Богочеловѣкомъ только одного Іисуса Христа, а вмѣсто него будутъ исповѣдывать вселенское богочеловѣчество и т. д., и т. д.

Мы не будемъ *въ настоящій разъ* доказывать для всѣхъ ясную истину, что проэктированная Гартманомъ „религія будущаго“ есть пустая фантазія и чистая иллюзія; нужно совершенно не знать религіозной потребности человѣка, чтобы думать, будто бы отвлеченное пантеистическое понятіе можетъ замѣнить человѣку живого личнаго Бога, Который внемлетъ его молитвамъ, знаетъ его нужды, промыслительно заботится объ его спасеніи, даруетъ ему благодатныя средства и спасаетъ его отъ погибели; гдѣ нѣтъ вѣры въ живого личнаго Бога, тамъ возможна метафизика, но не религія. Не будемъ доказывать мы *въ настоящій разъ*, что вѣра въ личное безсмертіе души человѣческой—не иллюзія, какъ несправедливо утверждаетъ Гартманъ [1]), а несомнѣнная истина, основывающаяся на твердыхъ раціональныхъ началахъ. Отлагаемъ до времени и допущенное Гартманомъ искаженіе евангельскаго ученія объ оправданіи человѣка и о сущности христіанскаго вѣроученія. Не считаемъ нужнымъ останавливать вниманіе читателей и на томъ невѣрномъ и самопротиворѣчивомъ понятіи о мистикѣ, которое имѣетъ Гартманъ и которымъ онъ запутываетъ и себя, и другихъ. Мы разсмотримъ здѣсь только

[1]) Желающимъ видѣть научныя доказательства полной неосновательности этого мнѣнія Гартмана мы рекомендуемъ сочиненіе кн. Д. Цертелева „Современный пессимизмъ въ Германіи“. Очеркъ нравственной философіи Шопенгауэра и Гартмана М. 1885. Стр. 228—245.

общее у Шопенгауэра и Гартмана ученіе о томъ, будтобы скорби жизни и зло, господствующее въ мірѣ послужили для человѣчества основаніемъ и поводомъ создать религію.

Можно ли согласиться съ этимъ мнѣніемъ?

Что скорби жизни, страданія, болѣзни, потеря близкихъ и родныхъ, мысль о собственной смерти, эпидеміи, кровопролитныя войны и явная опасность для жизни *возбуждаютъ* въ насъ религіозныя настроенія, вѣру и надежду на Бога, преданность Его святой волѣ,—противъ этого никто никогда не станетъ спорить. Истину сказаннаго подтверждаютъ и отдѣльныя лица, и цѣлые народы. „Кто на морѣ не бывалъ, тотъ и Богу не молился", говорятъ моряки. „Громъ не грянетъ, мужикъ не перекрестится",—замѣчаетъ русскій народъ въ своей пословицѣ. „Noth lehrt beten", говорятъ нѣмцы. Вся книга „Псалтирь" посвящена почти одной мысли о томъ, что опечаленный и угнетенный человѣкъ можетъ найти полное утѣшеніе для себя только въ молитвѣ ко Господу. Напротивъ ежедневный опытъ свидѣтельствуетъ, что люди, пользующіеся богатствомъ, благоденствіемъ и высокимъ положеніемъ въ обществѣ часто забываютъ Бога и перестаютъ быть религіозными и благочестивыми.

Мало того. Скорби и опасности жизни часто вызываютъ религіозное настроеніе даже у тѣхъ лицъ, которыя до того казались безбожниками и даже рисовались своими атеистическими убѣжденіями. Извѣстный безбожникъ *Ванини*, сожженный на кострѣ (19 февраля 1585 г.), увидѣвъ приготовленный для него костеръ, невольно воскликнулъ: „О, Боже мой"! Графъ *Вольней*, извѣстный этнографъ и политическій писатель, открыто объявившій себя атеистомъ, во время страшной бури у береговъ Америки, гдѣ ему грозило поплатиться жизнію, вдругъ, къ общему удивленію пассажировъ, сталъ громко читать „Pater noster" и „Ave Maria". Послѣ этого справедливо утверждаютъ многіе, что великія несчастія для атеистовъ часто служатъ лучшимъ доказательствомъ бытія Божія.

Что религія доставляетъ утѣшеніе скорбящимъ,—на это указывали многіе мыслители, жившіе гораздо раньше Шопенгауэра и Гартмана, и самое происхожденіе религіи объясняли

тѣмъ впечатлѣніемъ, которое люди получали отъ скорбей жизни и еще болѣе—отъ смерти. Такъ, между прочимъ, думалъ уже *Юмъ* (1711—1776) Въ его „діалогѣ объ естественной религіи“ (часть XII) мы читаемъ слѣдующее. „Люди никогда легче не прибѣгаютъ къ религіознымъ упражненіямъ (говоритъ *Филонъ*) [1]), какъ тогда, когда они бываютъ угнетены скорбію, обременены болѣзнію. Не доказательство ли это того, что религіозный духъ находится не въ столь близкомъ отношеніи къ радости, какъ къ печали“? „Но люди, отвѣчалъ *Клеанѳъ* [2]), находятъ утѣшеніе въ религіи, когда они бываютъ удручены скорбію“? „Иногда, сказалъ *Филонъ*; но весьма вѣроятно предположить, что объ этихъ неизвѣстныхъ существахъ они дѣлаютъ себѣ представленіе, которое соотвѣтствуетъ ихъ настоящему скорбному и мрачному настроенію духа, въ которомъ они обращаются къ сужденію объ нихъ. Согласно съ этимъ мы находимъ, что во всѣхъ религіяхъ преимущество остается за страшными образами, и мы сами, представивъ описаніе божества въ возвышеннѣйшихъ выраженіяхъ, впадаемъ въ самое рѣзкое противорѣчіе, когда считаемъ число осужденныхъ безконечно превосходящимъ число избранныхъ“... „Смерть для природы столь ужасна, что она бросаетъ свой мракъ на всѣ страны, которыя находятся позади ея и всѣмъ людямъ даетъ представленія Цербера и Фурій, діавола въ потокахъ огня и сѣры. Правда, страхъ и надежда—входятъ въ религію, потому что оба аффекта въ различное время движатъ человѣческій духъ и каждый изъ нихъ образуетъ форму божества, какъ она ему соотвѣтствуетъ. Но когда кто-либо находится въ радостномъ настроеніи, онъ занимается дѣломъ, обществомъ или бесѣдою, увлекается этимъ и не думаетъ о религіи. Но если онъ опечаленъ и угнетенъ, тогда онъ ничего не дѣлаетъ, кромѣ того, что задумывается надъ ужасами невидимаго міра и все глубже и глубже погружается въ задумчивость“...

[1]) Въ этомъ вымышленномъ лицѣ *Юмъ* выводитъ предъ читателя представителя невѣрующаго скептицизма (т. е., собственно говоря, себя самого). Страхъ, по его мнѣнію, есть коренной источникъ религіи.

[2]) *Клеанѳъ*, названный по имени одного стоика, выведенъ Юмомъ въ діалогѣ какъ представитель примирительнаго раціонализма.

Итакъ, изъ сказаннаго ясно, что несправедливо называть Шопенгауэра и Гартмана виновниками такъ называемаго *пессимистическаго* взгляда на религію, ея сущность и происхожденіе. Тѣмъ не менѣе, не смотря на свою давность и сродство съ натуралистическою гипотезою, взглядъ этотъ не могли признать удовлетворительнымъ многіе. Причина этого заключается въ его односторонности, а слѣдовательно—и невѣрности. Какъ мы видѣли, скорби міра и смерть, дѣйствительно, *возбуждаютъ* религіозное чувство, но *не раждаютъ*, *не создаютъ* его заново. Защитники разсматриваемаго взгляда утверждаютъ совершенно ошибочно, будто бы познаніе существующаго въ мірѣ зла и скорбей есть единственная почва или материнское ложе, на которомъ зарождается самая потребность человѣка въ религіи, единственное условіе происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ. Какъ мы видѣли, Шопенгауэръ слишкомъ рѣшительно высказываетъ мысль, что если бы наша жизнь была безконечною и безъ скорбей, то мы совсѣмъ не имѣли бы никакой религіи.

Нѣтъ надобности долго останавливаться на той мысли, что не только скорби жизни, но и радости возбуждаютъ въ людяхъ религіозное настроеніе. Религіозное чувство также выражается не въ одномъ только пессимистическомъ презрѣніи міра, но и въ радостяхъ, увеселеніяхъ, торжествахъ. Во всѣ времена и у всѣхъ народовъ многія торжества имѣли *радостный* характеръ; иныя доходили даже до оргій, сатурналій и вакханалій. Религіозныя пляски и танцы у нѣкоторыхъ дикарей еще и въ наше время образуютъ даже составную часть религіознаго культа; у древнихъ грековъ праздники въ честь бога вина и пьянства Діонисія имѣли даже чрезмѣрно веселый характеръ. Религіозная веселость иногда вызывалась искусственными средствами—музыкою, пѣснями, поэзіею. Гартманъ хотѣлъ бы найти для себя опору въ христіанскомъ аскетизмѣ; онъ указываетъ намъ на то презрѣніе къ міру, которое проповѣдуется христіанствомъ; онъ съ особеннымъ удовольствіемъ подчеркиваетъ ученіе Божественнаго Откровенія, что весь міръ во злѣ лежитъ. Мы скажемъ даже больше: многіе ученые—и богословы, и философы—совершенно справед-

ливо называютъ богооткровенную религію и въ особенности христіанскую религію—*религіею спасенія*, т. е., спасенія отъ зла, господствующаго въ мірѣ,—отъ грѣха, проклятія и смерти. Тѣмъ не менѣе невѣрно, что скорби міра и смерть представляютъ почву для зарожденія и происхожденія религіи.

Въ богооткровенной религіи, рядомъ съ тяжелымъ чувствомъ сокрушенія человѣка о своей грѣховности и безпомощности, ясно просвѣчиваетъ и жизнерадостное настроеніе, побуждающее человѣка къ религіознымъ чувствованіямъ, восторгамъ, размышленіямъ и молитвамъ. Правда, здѣсь скорбный элементъ господствуетъ надъ радостнымъ; но таково положеніе падшаго человѣчества; и въ жизни его бываетъ больше скорбей, чѣмъ радостей. Выше мы сказали, что Псалтирь Давида есть книга воплей и молитвъ къ Богу объ избавленіи человѣка отъ скорбей, бѣдствій, страданій и козней враговъ. Эта книга написана слезами рода человѣческаго. Но и въ ней мы встрѣчаемъ не мало проявленій жизнерадостнаго чувства, не мыслимаго въ послѣдовательномъ пессимизмѣ,—выраженія благодарности Творцу, восторга и удивленія предъ Его славою и премудростію въ цѣлесообразно устроенномъ мірѣ. „Господь царствуетъ: да радуется земля; да веселятся многочисленные острова“ (Пс. 96, 1). „Слышитъ Сіонъ и радуется, и веселятся дщери Іудины ради судовъ Твоихъ, Господи“ (тамъ-же, ст. 8). „Буду радоваться и веселиться о милости Твоей“ (Пс. 30, 8). „Веселитесь о Господѣ и радуйтесь, праведные; торжествуйте, всѣ правые сердцемъ“ (Пс. 31, 11). „Радуйтесь, праведные, о Господѣ: правымъ прилично славословить“ (Пс. 32, 1). „Восплещите руками, всѣ народы, воскликните Богу гласомъ радости“ (Пс. 46, 2). „Прекрасная возвышенность, радость всей земли гора Сіонъ“ (Пс. 47, 3). „Мы возрадуемся о спасеніи твоемъ и во имя Бога нашего поднимемъ знамя“ (Пс. 19, 6). „Оно (солнце) выходитъ, какъ женихъ изъ брачнаго чертога своего, радуется, какъ исполинъ“ (Пс. 18, 6). „Возрадовалось сердце мое и возвеселился языкъ мой“ (Пс. 15, 9), и т. д. Мѣстъ, подобныхъ приведеннымъ, въ Псалтирѣ встрѣчается очень много и всѣ они ясно говорятъ противъ ученія пессимистическихъ философовъ о сущности религіи.

Отожествляя религію съ философіею и признавая пессимизмъ единственно истиннымъ ученіемъ, Гартманъ, какъ мы видѣли, хочетъ навязать пессимистическій характеръ и христіанству, какъ высшей формѣ религіи вообще. Но христіанство, даже въ смыслѣ ученія о жизни и ея внутреннемъ смыслѣ, совершенно чуждо пессимистическихъ воззрѣній, каковыми они должны быть у послѣдовательнаго пессимиста. Въ самомъ дѣлѣ, что такое пессимизмъ? Пессимизмомъ называется такое философское ученіе, которое признаетъ настоящій міръ наихудшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Пессимистъ ничего не усматриваетъ въ мірѣ, кромѣ одного зла; если бы онъ находилъ въ немъ хотя что-либо доброе, онъ не могъ бы утверждать, что этотъ міръ самый худшій, ибо хуже его былъ бы тотъ міръ, въ которомъ не существовало бы уже ничего добраго. Пессимизмъ, дѣйствительно, начинаетъ смертію и смертію онъ оканчивается. Шопенгауэръ рекомендуетъ человѣчеству двѣ смерти: *духовную* или безусловный аскетизмъ, совершенное отрицаніе воли къ жизни, умерщвленіе всякихъ жизненныхъ пожеланій, и *тѣлесную*—не въ видѣ, впрочемъ, самоубійства въ собственномъ смыслѣ, а въ смыслѣ самоубійства прикровеннаго, замаскированнаго, въ смыслѣ воздержанія отъ половыхъ отношеній, чрезъ что постепенно вымерло бы все человѣчество и такимъ образомъ страданій на землѣ не существовало бы. Совѣтъ престранный! Шопенгауэръ здѣсь подобенъ тому врачу, который посовѣтовалъ бы паціенту срубить себѣ голову, чтобы избавиться отъ мигрени! Понятно, почему Гартмана не могъ удовлетворить этотъ путь спасенія человѣчества. По его мнѣнію, если бы погибло одно человѣчество, безсознательное создало бы другое, новое. Поэтому Гартманъ требуетъ уничтоженія хотѣнія или—что то же—превращенія его въ нехотѣніе въ формѣ всеединаго акта, когда „времени больше не будетъ“ (Откровеніе Іоанна 10, 6), а вмѣстѣ съ нимъ не будетъ уже ни хотѣнія, ни дѣятельности.

Ничего подобнаго мы, конечно, не встрѣтимъ въ христіанствѣ, чтобы отожествлять его съ философскимъ пессимизмомъ. Оно не есть пессимизмъ уже потому, что, признавая въ мірѣ существованіе зла, оно усматриваетъ въ немъ и много доб-

раго, много хорошаго,—почему и самаго міра оно не считаетъ наихудшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. „Посмотрите на полевыя лиліи, какъ онѣ растутъ: ни трудятся, ни прядутъ; но говорю вамъ, что и Соломонъ во всей славѣ своей не одѣвался такъ, какъ всякая изъ нихъ“ (Мѳ. 6, 28—29). Богъ „повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и *добрыми* и посылаетъ дождь на *праведныхъ* и неправедныхъ“ (Мѳ. 5, 45). „Когда поститесь, не будьте унылы“ (Мѳ. 6, 16). „Всякое дерево доброе приноситъ и плоды добрые“ (Мѳ. 7, 17). „Добрый человѣкъ изъ добраго сокровища выноситъ доброе“ (Мѳ. 12, 35). Слава Божія и на землѣ приводитъ христіанина въ неизреченный восторгъ. Такъ видя славу Христа во время преображенія, Петръ говоритъ: „Господи! хорошо намъ здѣсь быть; если хочешь, сдѣлаемъ здѣсь три кущи: Тебѣ одну, и Моисею одну, и одну Иліи“ (Мѳ. 17, 4). Нашедшій погибшую овцу „радуется о ней болѣе, нежели о девяноста девяти незаблудившихся“ (Мѳ. 18, 13). Даже Самъ Спаситель, пришедшій на землю для того, чтобы пострадать и умереть, иногда испытывалъ на землѣ чувство радости (ср. Іоан. 11, 15) „Если бы вы любили меня, то возрадовались бы, что Я сказалъ: иду къ Отцу“ (Іоан. 14, 28). „Сіе сказалъ Я вамъ, да радость Моя въ васъ пребудетъ, и радость ваша будетъ совершенна“ (Іоан. 15, 11). Итакъ, ясно, что, по ученію Іисуса Христа, радости и при томъ высшія, совершенныя радости возможны для человѣка и въ этомъ мірѣ, который весь во злѣ лежитъ; а если такъ, то навязывать ему пессимистическій характеръ неосновательно.

Пессимизмъ, оставаясь вѣрнымъ самому себѣ, не можетъ указывать никакихъ положительныхъ идеаловъ, ибо онъ не можетъ вѣровать въ бытіе лучшаго міра; единственный идеалъ у него—отрицательный: небытіе, смерть, уничтоженіе. Христіанство напротивъ указываетъ намъ единственно истинный и всесовершенный идеалъ въ Богѣ, а въ лицѣ Христа—достиженіе этого идеала. „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ Небесный“ (Мѳ. 5, 48). Въ Своей нагорной проповѣди Іисусъ Христосъ указалъ Своимъ послѣдователямъ и тотъ путь, которымъ достигается христіанскій идеалъ: это—

путь не самоуничтоженія и смерти или небытія, какъ у пессимистическихъ мыслителей, а путь подвиговъ, совершаемыхъ только на землѣ.

Не зная другого міра, кромѣ худшаго изъ міровъ, въ которомъ мы живемъ, пессимисты не признаютъ никакого существенно—важнаго значенія какъ за религіею вообще, такъ и за христіанскою религіею въ частности. Будучи дѣломъ одной фантазіи, пустымъ измышленіемъ, взросшимъ на пессимистической почвѣ, религія, по мнѣнію Гартмана, не можетъ доставить страждущему человѣчеству и дѣйствительнаго утѣшенія: будучи сама иллюзіей, она и создаетъ однѣ иллюзіи. Но опытъ говоритъ намъ не то. Въ дѣйствительности мы видимъ, что религія есть такая нравственная сила, съ которою сравниться ничто не можетъ. Она вливаетъ въ душу человѣка не однѣ только утѣшенія, примиряющія его съ жизнію и ея скорбями; но она сообщаетъ ему мужество, съ которымъ онъ вступаетъ безбоязненно въ борьбу съ жизнію и всегда выходитъ изъ нея побѣдителемъ. Невѣрующій впадаетъ въ отчаяніе и малодушничаетъ при встрѣчѣ съ самыми, повидимому, незначительными скорбями и непріятностями. Въ газетахъ мы ежедневно читаемъ извѣстія о прискорбныхъ жертвахъ малодушія, отчаянія и разочарованія. Въ одномъ мѣстѣ бросился подъ поѣздъ обанкротившійся купецъ; въ другомъ—убилъ себя изъ револьвера обманутый любимою женщиною; сегодня мы читаемъ о повѣсившемся чиновникѣ, котораго лишили должности; завтра навѣрное узнаемъ о томъ, какъ лишилась разсудка мать, потерявшая любимаго сына и т. д. Отчаяніе—причина всѣхъ такихъ прискорбныхъ явленій; а само отчаяніе порождается только невѣріемъ. Кто не вѣруетъ въ бытіе личнаго, живого Бога, у того не можетъ быть и твердой надежды. На кого онъ будетъ надѣяться? На людей?—Плохая надежда! Люди таковы же, какъ и онъ самъ. Люди смертны, вѣроломны, эгоистичны. На богатство? Но вѣдь изъ-за потери его люди часто и впадаютъ въ отчаяніе! На свои познанія, науку? Но познанія проникнутыя духомъ невѣрія и лжи, не могутъ доставить истиннаго утѣшенія! Понятно послѣ этого, отчего человѣкъ, не вѣрующій въ Бога, встрѣчаясь въ мірѣ съ горемъ, малодушно слагаетъ свое оружіе и впа-

даетъ въ отчаяніе. Безъ Бога человѣкъ одинокъ на землѣ, и нѣтъ ничего мучительнѣе этого одиночества. Въ совершенно другомъ положеніи находится человѣкъ вѣрующій, благочестивый, праведный. Нѣтъ такого горя на землѣ, нѣтъ такихъ скорбей, которыхъ бы не перенесъ съ дивнымъ мужествомъ, терпѣніемъ и кротостію человѣкъ религіозный, истинно вѣрующій въ Бога, т. е. христіанинъ. Изъ Божественнаго Откровенія онъ знаетъ, что всѣ ниспосылаемыя Богомъ испытанія могутъ быть для него только благотворными; онъ знаетъ, что Богъ не допуститъ до него испытаній большихъ, чѣмъ какія онъ въ силахъ перенести; онъ вѣруетъ, что допуская испытанія, Богъ дастъ ему и силы перенести ихъ. Убѣжденный въ этомъ онъ бодро и увѣренно, но кротко и безропотно, съ полною преданностію волѣ Божіей, вступаетъ въ борьбу съ постигшими его скорбями, чтобы одержать надъ ними побѣду. Ему слышится голосъ Господа: „мужайтесь, ибо я побѣдилъ міръ!“ И этотъ Божественный голосъ еще болѣе воодушевляетъ и укрѣпляетъ его въ борьбѣ со скорбями, идущими отъ этого побѣжденнаго Христомъ міра. Ему грозятъ отнятіемъ имущества, а онъ кротко отвѣчаетъ: „нельзя отнять имущества у того, кто ничего не имѣетъ“; его хотятъ устрашить ссылкою, а онъ отвѣчаетъ, что христіанинъ вездѣ будетъ жить безропотно, ибо вездѣ земля Господня; самая смерть, казнь, не можетъ повергнуть христіанина въ отчаяніе, потому что смерть для него не уничтоженіе его бытія, а только дверь, въ вѣчную и лучшую, блаженную и безболѣзненную жизнь, гдѣ только онъ и можетъ достигнуть своей послѣдней цѣли—возсоединенія съ Богомъ и непрестаннаго лицезрѣнія Его. Въ ветхомъ завѣтѣ Божественное Откровеніе не было возвѣщено человѣчеству во всей его полнотѣ, какъ въ новомъ. Однако-же и ветхозавѣтная исторія представляетъ примѣры благотворнаго и исключительнаго утѣшенія, почерпаемаго только изъ религіи. Она указываетъ намъ на праведнаго Іова, человѣка, пользовавшаго сначала рѣдкимъ почетомъ среди согражданъ, здоровьемъ, богатствомъ, счастіемъ въ добрыхъ и послушныхъ дѣтяхъ. Но всего этого онъ былъ лишенъ неожиданно и быстро. Можно себѣ представить, въ какое бы отчаяніе повергли эти скорби

человѣка не вѣрующаго въ бытіе Божіе! Но Іовъ перенесъ ихъ мужественно, стойко и безропотно. Его жена, подобно современнымъ пессимистамъ, совѣтывала ему искать своего спасенія отъ скорбей и страшной болѣзни въ небытіи, въ смерти. „Ты все еще твердъ въ непорочности своей, сказала она: похули Бога и умри". Но онъ сказалъ ей: „ты говоришь какъ одна изъ безумныхъ. Неужели доброе мы будемъ принимать отъ Бога, а злаго не будемъ принимать. Господь далъ, Господь и взялъ; какъ угодно было Господу, такъ и сдѣлалось. Да будетъ имя Господне благословенно!" (Іов. 2, 9. 10; 1, 21). Исторія христіанской церкви представляетъ намъ многочисленный сонмъ христіанскихъ мучениковъ, которые мужественно и безропотно шли на костры, были распинаемы на крестахъ, клали свои головы на плахи за Христа, за свою вѣру въ живого Бога...

Можно ли думать, не противорѣча здравому разуму, чтобы *иллюзія* въ теченіе всей исторической жизни человѣчества сообщала такое мужество, терпѣніе и твердость благочестивымъ людямъ въ борьбѣ со скорбями и страданіями въ этомъ мірѣ. А вѣдь такого значенія религіи, собственно говоря, не отвергаетъ и самъ Гартманъ. На это самопротиворѣчіе его не могли не обратить вниманія и его критики. „Хотя Гартманъ и утверждаетъ, говоритъ, напр., князь Д. Цертелевъ [1]), что источникъ религіозныхъ наслажденій есть иллюзія, тѣмъ не менѣе наслажденія эти какъ таковыя онъ признаетъ положительными".

Пессимистическая гипотеза о религіи, ея сущности и происхожденіи можетъ казаться правдоподобною и устроумною только на первый взглядъ, пока она не подвергнута внимательному критическому разбору. Бѣдному хочется быть богатымъ; больному—здоровымъ; стѣсненному—свободнымъ. Страданія, испытываемыя человѣчествомъ въ настоящей жизни, отъ которыхъ избавиться естественными средствами не усматривается никакой возможности, сами по себѣ, говорятъ пессимисты, способны вызывать мысль о возможности другого

[1]) Соврем. пессимизмъ въ Германіи. М. 1885. Стр. 220.

лучшаго міра, безъ скорбей, безъ страданій, безъ зла; такого міра на землѣ нѣтъ и не было; для его существованія необходимы иныя условія и иныя формы; ясно, что только по ту сторону гроба, въ области намъ совершенно неизвѣстной и недоступной *можно* предположить условія необходимыя для существованія столь блаженнаго и въ то же время столь желательнаго міра. Только познаніе настоящаго міра вмѣстѣ со всѣми его скорбями и страданіями, только убѣжденіе, что этотъ міръ весь во злѣ лежитъ, только чувство безпомощной грѣховности человѣка отъ природы могутъ создать почву для оптимизма по отношенію къ загробному міру и могутъ служить естественнымъ предположеніемъ происхожденія религіи. Конечно, такъ разсуждать, собственно говоря, истинные, послѣдовательные пессимисты не въ правѣ. Если въ мірѣ существуетъ только одно зло, одни страданія, скорби, болѣзни, грѣхи и преступленія, если въ немъ нѣтъ ничего добраго, хорошаго даже и въ относительномъ смыслѣ,—какъ должны утверждать дѣйствительные пессимисты,—то откуда же люди могутъ взять необходимый матеріалъ для созданія представленія объ идеальномъ, счастливомъ, блаженномъ состояніи даже и для будущей жизни? Очевидно, кто имѣетъ такія представленія, того уже нельзя назвать строго-послѣдовательнымъ пессимистомъ, онъ будетъ уже, такъ сказать, только полу-пессимистъ или пессимистъ не вполнѣ вѣрный основнымъ принципамъ своего міровоззрѣнія.

Но оставимъ въ сторонѣ вопросъ о томъ, въ правѣ ли или не въ правѣ пессимисты разсуждать такъ, какъ они дѣйствительно разсуждаютъ. Нельзя ли однако думать, что расходясь съ своими принципами общаго философскаго ученія, они вѣрно все-таки разрѣшаютъ вопросъ о происхожденіи религіи? Въ самомъ дѣлѣ, нельзя ли признать истиннымъ ихъ предположеніе, что „пессимизмъ въ отношеніи къ здѣшней жизни раждаетъ оптимизмъ по отношенію къ иному міру и такимъ образомъ служитъ основаніемъ для религіи вообще“? Безпристрастные ученые съ полною основательностію отвѣчаютъ на этотъ вопросъ отрицательно. Много можно было бы указать даже и среди западно-европейскихъ писателей либеральнаго и въ отношеніи

къ христіанству вовсе не дружественнаго направленія лицъ, которыя находятъ неудовлетворительною гипотезу пессимистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Но не менѣе основательно разсуждаютъ объ этомъ предметѣ и русскіе писатели, напр., князь Д. Цертелевъ, Вл. Соловьевъ, Н. И. Рождественскій и др. Такъ у послѣдняго [1]) мы читаемъ слѣдующее. „Человѣкъ не могъ начать своего духовнаго развитія прямо пессимизмомъ, это психологически невозможно. Сознаніе собственнаго несовершенства и несовершенства окружающаго міра можетъ впервые произойти только изъ болѣе или менѣе яснаго сознанія о высшемъ какомъ нибудь совершествѣ; точно также какъ чувство грѣха и виновности можетъ возникнуть только изъ сознанія нравственнаго закона. Какимъ же образомъ религія могла произойти непосредственно изъ пессимизма, когда самъ пессимизмъ не есть первоначальное явленіе, но явленіе обусловленное сознаніемъ или представленіемъ высшаго совершенства? Самъ по себѣ пессимизмъ способенъ раждать только мрачныя представленія, мрачное настроеніе духа. То, что при пессимистическомъ настроеніи вызываетъ и возбуждаетъ реакцію этому настроенію и понуждаетъ человѣка искать идеальнаго—представлять гдѣ нибудь идеальное, проистекаетъ уже не изъ пессимизма, а изъ иного настроенія, изъ иной не пессимистической душевной потребности, которой не въ состояніи заглушить въ человѣкѣ никакой пессимизмъ,—именно изъ *потребности добраго, идеальнаго.* Пессимизмъ самъ по себѣ, какъ такой, можетъ вести къ ипохондріи, къ отчаянію, къ ненависти въ отношеніи къ окружающему міру и къ себѣ самому, къ потерѣ вѣры во всякій идеалъ, къ невѣрію, къ отрицанію загробной жизни, въ крайнемъ развитіи даже къ самоубійству, словомъ—ко всему мрачному, только ни въ какомъ случаѣ не къ религіи, которую еще Гегель сравнивалъ съ свѣтлымъ праздничнымъ днемъ человѣческой жизни".

Но допустимъ, вопреки даже требованіямъ здравой логики, что пессимистическое пониманіе жизни окружающаго насъ

---

[1]) Христ. Апологетика. Спб. 1893. Т. I, стр. 198.

міра послужило „материнскимъ ложемъ“ для того, чтобы ничѣмъ необуздываемая фантазія страждущаго и подавленнаго скорбями человѣчества создала религію, которую въ *этомъ* случаѣ вмѣстѣ съ Гартманомъ дѣйствительно слѣдовало бы назвать только *иллюзіею*. Какова бы была эта религія? Во всякомъ случаѣ это была бы религія не похожая ни на одну изъ дѣйствительно существовавшихъ или существующихъ религій. Во-первыхъ, основнымъ факторомъ ея необходимо было бы признать *эгоизмъ*: человѣкъ, по этому взгляду, измыслилъ религію ради *своего*, хотя бы то и фиктивнаго, блаженства, котораго ему недоставало въ этой жизни, слѣдовательно, онъ дѣйствовалъ бы только и исключительно только по грубому эгоистическому побужденію. Но эгоизмъ, по самой сущности своей, противенъ каждой религіи и отвергается религіями даже языческими. И можно ли думать, что религія обязана своимъ происхожденіемъ тому, что̀ ей радикально противоположно? Во-вторыхъ, религія, предполагаемая пессимистами, была бы одностороннею, какъ и самъ пессимизмъ. Какъ въ этой жизни пессимизмъ ничего не видитъ, кромѣ зла, страданій, скорбей и бѣдствій, такъ, превращаясь въ религіи въ оптимизмъ, онъ сулилъ бы человѣку въ загробной жизни только одно блаженство, счастіе и радости. Не таковы дѣйствительныя религіи: въ загробной жизни кромѣ рая онѣ знаютъ и адъ или тартаръ, и если праведникамъ онѣ обѣщаютъ неизреченное блаженство, то грѣшниковъ онѣ осуждаютъ на вѣчныя и страшныя мученія. Но можно ли допустить, чтобы человѣкъ, изстрадавшійся въ этой жизни, не видѣвшій здѣсь ничего, кромѣ страданій и горя, и въ будущей жизни также рисовалъ себѣ перспективу новыхъ страданій, но только—безконечныхъ, вѣчныхъ, которымъ конца уже не можетъ положить и смерть, страданій и мученій настолько ужасныхъ, что съ ними и сравнивать нельзя бѣдствій, переносимыхъ въ жизни земной?

Наконецъ, нельзя не замѣтить, что въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи религіи пессимисты вполнѣ сходятся съ представителями матеріалистическаго ученія и въ частности—съ Фейербахомъ. Но Фейербахъ не былъ пессимистомъ. Чѣмъ же

объясняется это сходство во взглядѣ на религію? На этотъ вопросъ отвѣтъ можетъ быть только одинъ: пессимистическій взглядъ на религію не вытекаетъ логически изъ самой системы пессимистическаго міровоззрѣнія, почему, высказывая его, какъ Шопенгауэръ, такъ и Гартманъ рѣшились даже пожертвовать цѣльностію своего міровоззрѣнія и впасть въ непримиримое самопротиворѣчіе. Если бы они были послѣдовательны, имъ ничего не оставалось бы, какъ проповѣдывать чистѣйшій атеизмъ и нигилизмъ. Къ такому же результату должно было бы прійти, съ ихъ точки зрѣнія, и все человѣчество. Если весь міръ есть только *мое представленіе*, то „можно бы утверждать (говоритъ самъ Шопенгауэръ), что если бы, per impossibile, единое существо, хотя бы самое ничтожное, совершенно было уничтожено, съ нимъ долженъ бы погибнуть весь міръ. Въ этомъ смыслѣ говоритъ великій мистикъ Angelus Silesius:

Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd'ich zunicht; er muss von Noth den Geist aufgeben.
(Я знаю, безъ меня нельзя жить Богу далѣ:
Исчезни я; онъ самъ испуститъ духъ съ печали).

„Мы прямо исповѣдуемъ, говоритъ Шопенгауэръ въ концѣ перваго тома своего главнаго сочиненія: что̀ остается за совершенной отмѣной воли для всѣхъ тѣхъ, которые еще исполнены воли, есть, конечно, нѣчто; но и наоборотъ, для тѣхъ, у кого воля обратилась вспять и отрицаетъ себя, весь этотъ нашъ столь реальный міръ со всѣми его солнцами и млечными путями—ничто". Но если міръ—ничто, то естественно, что и религія—ничто, иллюзія. Какимъ же образомъ Шопенгауэръ и Гартманъ могли смотрѣть на нее какъ на результатъ метафизической *потребности* человѣческаго духа и ея утѣшенія признавали *положительными* и цѣлесообразными? На этотъ вопросъ у пессимистовъ нѣтъ отвѣта. Это—непостижимая загадка, неразрѣшимое противорѣчіе или, какъ сказалъ знаменитый нѣмецкій поэтъ:

„...ein vollkomnes Widerspruch
Bleibt gleich geheimnisvoll für Kluge wie für Thoren".

VII.

Ученіе А. Спира о религіи, ея сущности и происхожденіи.

А. Спира, какъ философскаго мыслителя, у насъ почти не знаютъ; въ нашей періодической печати его взглядовъ никто не касался; за тѣмъ ужаснымъ шумомъ и крикомъ, которые были подняты въ послѣднюю четверть XIX вѣка германскими матеріалистами, дарвинистами и эволюціонистами, не было слышно тихаго голоса скромнаго философскаго мыслителя. *Спиръ* не былъ увлеченъ общимъ потокомъ бурнаго времени Онъ находилъ слишкомъ поверхностнымъ и легкомысленнымъ ученіе Дарвина; по этой же причинѣ не могъ онъ удовлетвориться и эволюціонизмомъ Спенсера; вѣчно плачущіе ученики пессимистовъ—Шопенгауэра и Гартмана, по его мнѣнію,—были больше похожи на капризныхъ дѣтей, чѣмъ на серьезныхъ мыслителей: своими заплаканными глазами они не могли увидѣть истины, находившейся даже подъ ихъ носомъ; позитивисты были ему не по душѣ, потому что въ исканіи истины они останавливаются только на половинѣ пути. Изъ новѣйшихъ философскихъ мыслителей мы можемъ назвать только Гербарта, къ воззрѣніямъ котораго Спиръ относился съ уваженіемъ; но своимъ собственнымъ ученіемъ онъ больше всего приближался къ древне-греческому пантеистическому мыслителю Парменіду. Спиръ согласенъ съ Кантомъ, что „вещь сама въ себѣ“ для насъ не постижима, но она не постижима для насъ только потому, что мы ищемъ ее не тамъ, гдѣ слѣдуетъ. Кантъ искалъ ее въ измѣнчивомъ мірѣ явленій и, конечно, не нашелъ, ибо найти неизмѣняемое въ измѣняемомъ невозможно. Вещь сама въ себѣ лежитъ за предѣлами опыта, она трансцендентна. Вещь сама въ себѣ всегда тожественна съ собою и въ тожествѣ состоитъ сущность вещей; но явленія феноменальнаго міра никогда не могутъ быть тожественными сами съ собою уже потому, что онѣ постоянно измѣняются. Ясно, что среди постоянно измѣняющихся вещей мы не можемъ найти положеніе тожества, сколько бы мы его ни искали, и если мы мыслимъ его, то потому, что оно дано намъ а

priori, а не почерпнуто изъ опыта. Это тожество вещи съ собою и есть то, что мы называемъ субстанціею. Такъ какъ по самому понятію своему тожество неизмѣняемо, то оно не можетъ быть и множественнымъ; а потому Спиръ учитъ, какъ самый послѣдовательный пантеистъ, что субстанція едина, безусловна, неизмѣняема, устойчива, безотносительна, блаженна и совершенна. Міръ явленій есть только внѣшнее, временное, случайное и неадекватное выраженіе или объектированіе субстанціи.

Съ этой точки зрѣнія Спиръ думаетъ разрѣшить и вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи [1]).

Впрочемъ, прежде чѣмъ излагать взглядъ А. Спира на сущность религіи, мы познакомимся съ его мнѣніемъ о томъ, что̀ нужно разумѣть подъ религіею и что̀ онъ разумѣетъ подъ этимъ словомъ.

Есть два вида религіи, говоритъ Спиръ, религія *страха* и религія *любви*. Эти два вида ничего не имѣютъ общаго между собою, кромѣ того обстоятельства, что въ сознаніи людей совершается постоянный переходъ отъ первой къ послѣдней. Въ этомъ переходѣ естественно находится смѣшеніе обѣихъ. Отсюда и общее названіе: религія. Религія страха основывается на чувствѣ *зависимости* отъ какого-то *могущественнаго* существа; религія любви—на чувствѣ *родства* или сродства съ *высшимъ*, благимъ и совершеннымъ существомъ. Первая не находится ни въ какой первоначальной связи съ нравственностію, напротивъ слишкомъ часто она только причиняла сильный вредъ нравственности своихъ исповѣдниковъ и помрачала ихъ моральное сознаніе. Послѣдняя же тѣснѣйшимъ образомъ соединена съ нравственностію и всѣми высшими импульсами жизни въ человѣкѣ, она даже представляетъ естественное увѣнчаніе ихъ. Первая встрѣчается не смѣшанною только на самой низшей ступени человѣческаго развитія, почти только въ фетишизмѣ дикарей. Послѣдняя совершенно нигдѣ не встрѣчается

[1]) Сочиненія Спира были изданы въ трехъ томахъ въ 1883—1885 г.г. Изъ отдѣльно изданныхъ сочиненій для насъ представляютъ особенный интересъ слѣдующія: 1) Denken und Wirklichkeit, 1873. 2) Moralität und Religion, 2 Aufl. 1878; 3) Vier Grundfragen. 1880, 4) Studien, 1883

несмѣшанною. Что обыкновенно разумѣютъ подъ религіею, есть смѣшеніе этихъ двухъ видовъ, происходящее вслѣдствіе того, что предметъ одной религіи, дѣйствующее и могущественное, считается тожественнымъ съ предметомъ другой, т. е., съ благимъ и совершеннымъ. Это смѣшеніе разнородныхъ элементовъ и есть основаніе для тѣхъ противорѣчій, которыя находятся у корня религій и производятъ хотя медленное, но несомнѣнное ихъ уничтоженіе. Отсюда—то безпокойство, та борьба въ области религіи, которая возгорается тотчасъ, какъ только сознаніе стряхиваетъ иго авторитета, господствующаго мнѣнія, или только начинаетъ чувствовать это иго. Чтобы сдѣлать возможными окончательное примиреніе и единеніе, для этого нѣтъ другого пути, кромѣ уясненія религіознаго сознанія, очищенія его отъ всѣхъ чуждыхъ, непринадлежащихъ къ его существу элементовъ. Судя по господствующему въ настоящее время теченію мнѣній, нужно опасаться, чтобы чужероднымъ и ложнымъ, что примѣшано въ религію, не была бы затемнена и уничтожена въ душахъ людей и самая религія. Поэтому вдвойнѣ необходимо, по мнѣнію Спира, принять рѣшительныя мѣры.

Такъ какъ, по общепринятому опредѣленію, религія есть отношеніе человѣка къ Богу, и такъ какъ этого опредѣленія придерживается и самъ Спиръ, то естественно прежде всего поставить вопросъ: признаетъ ли онъ бытіе Божіе и, если признаетъ, то что онъ разумѣетъ подъ словомъ „Богъ“? Какъ извѣстно, говоритъ онъ, словомъ „Богъ“ было обозначаемо весьма различное. Во-первыхъ,—безусловное; а затѣмъ также и то, что содержитъ основаніе всѣхъ вещей, а слѣдовательно и бываніе въ природѣ и порядкѣ ихъ,—кратко: всемогущее. Стремленіе направлялось не къ очищенію и обособленію, а напротивъ—постоянно къ накопленію аттрибутовъ въ понятіи Бога. Не довольствовались даже тѣмъ, чтобы смотрѣть на безусловное какъ на основаніе естественнаго порядка вещей. Только, приписавъ ему природу, подобную человѣческой, разумъ, волю и сознаніе самаго себя, считали это достойнымъ имени Бога. Наконецъ, подъ Богомъ разумѣется также благое и совершенное. Но спрашивается: какого рода связь существуетъ между понятіемъ всемогущаго и понятіемъ благаго?

Извѣстна ли эта связь *a priori* или познается изъ опыта? Другими словами это значитъ: знаемъ ли мы напередъ, что всемогущее *какъ таковое* есть и благое или же о благости его мы заключаемъ изъ его дѣйствій въ природѣ?

На эти вопросы Спиръ отвѣчаетъ такимъ образомъ. Если говорятъ, что всемогущее, какъ таковое, благо, то этимъ утверждается, что только то благо, что дѣлаетъ или повелѣваетъ всемогущество, и что нѣтъ другого критерія для отличія добраго отъ дурного. Но утверждать это едва ли кто захочетъ. Ибо противъ этого возстаютъ всѣ лучшіе инстинкты человѣческой природы. Объявлять силу источникомъ добра, а слѣдовательно—и права, и нравственности значитъ—удалять корень его изъ собственной природы человѣка, а человѣка дѣлать простою вещью. Ибо вмѣстѣ съ этимъ была бы уничтожена его самостоятельность въ важнѣйшихъ дѣлахъ его жизни. А такъ какъ въ пользу такого утвержденія не можетъ быть приведено никакого доказательства, то оно не нуждается и ни въ какомъ дальнѣйшемъ опроверженіи.

Такимъ образомъ твердо установлено,—говоритъ Спиръ далѣе,—что могущественное какъ таковое не есть также и благое. О благости его можно, слѣдовательно, заключать только изъ его дѣйствій въ природѣ. Но каковы эти дѣйствія, извѣстно всѣмъ. Кто станетъ утверждать, что естественный порядокъ вещей морально добръ? Это—фактъ, что о благости дѣйствующаго принципа изъ природы вещей можно заключать только тогда, когда мы напередъ склонны и рѣшились считать его благимъ. Такимъ образомъ мы стоимъ предъ альтернативою и должны рѣшить ее въ опредѣленномъ смыслѣ. Богъ можетъ быть мыслимъ только *или* какъ дѣйствующее и всемогущее *или* какъ благое. Безотчетное смѣшеніе обоихъ пониманій неистинно и вредно. Чистою и дѣйствительною является та религія, для которой прежде всего другого Богъ есть благое и совершенное, которая не приписываетъ Ему никакихъ дальнѣйшихъ аттрибутовъ, кромѣ тѣхъ, которые находятся въ неразрывной связи съ этимъ основнымъ свойствомъ. Чистая религія можетъ довольствоваться сознаніемъ, что благое и совершенное существуетъ и что мы участвуемъ въ его существѣ.

Чѣмъ еще иначе можетъ быть благое и совершенное, для религіознаго сознанія безразлично. Единственною его заботою должно быть то, чтобы не затемнить понятія о Богѣ никакими чужеродными элементами, т. е., къ понятію благаго не примѣшивать, по своему произволу, дальнѣйшихъ аттрибутовъ, а наоборотъ—удалять все, что необходимо къ нему не относится.

Прежде чѣмъ излагать далѣе разсужденіе Спира, мы остановимся нѣсколько на томъ, что уже высказано Спиромъ относительно понятія о религіи и о Богѣ. Не знаемъ, какъ на кого, но на насъ изложенное разсужденіе Спира произвело непріятное впечатлѣніе. Не ему, очевидно, разрѣшить столь трудный и въ практическомъ отношеніи чрезвычайно важный вопросъ, какъ вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Этотъ вопросъ или ему не по силамъ, или онъ взялся за него не для того, чтобы честно и безпристрастно разрѣшить его, а для того, чтобы *своимъ* рѣшеніемъ его оправдать свое школьно-философское міровоззрѣніе.

Прежде всего непріятно поражаетъ насъ то, что Спиръ имѣетъ въ виду не дѣйствительно существовавшія или существующія религіи, а религію имъ самимъ измышленную и въ дѣйствительности никогда не существовавшую. Онъ говоритъ, что *есть* два вида религіи—религія *страха* и *религія* любви, —и тотъ часъ прибавляетъ, что этихъ видовъ, не смѣшанныхъ между собою, нигдѣ нельзя встрѣтить. Но если ихъ нигдѣ нельзя встрѣтить, то гдѣ же они *есть*? И откуда Спиръ знаетъ, что они есть, если ихъ нигдѣ нельзя встрѣтить? Въ дѣйствительности Спиръ знаетъ только религію, которая представляетъ смѣшеніе двухъ указанныхъ видовъ. Но если дѣйствительная религія такова, то кто же далъ Спиру право насильственно раздѣлять ее на части и виды? Какъ и все въ мірѣ, религія не тожественна сама съ собою, она находится въ процессѣ развитія, постоянно измѣняется и переходитъ въ новыя измѣнчивыя формы. Какъ же опредѣлить ея сущность? Если нигдѣ не встрѣчаются въ чистомъ видѣ ни религія страха, ни религія любви и если эти виды религіи заключаютъ въ себѣ разнородные элементы, не имѣющіе между собою ничего общаго; то гдѣ же найти ихъ сущность, т. е., общее имъ

обоимъ? Не самопротиворѣчіе ли это? Для религіи страха Спиръ дѣлаетъ нѣкоторое исключеніе: въ фетишизмѣ можно найти ее въ несмѣшанномъ, т. е., въ чистомъ видѣ. Но по дѣйствительнымъ ли фактамъ Спиръ составилъ себѣ представленіе хотя объ этой религіи? Нѣтъ! И здѣсь онъ слѣдуетъ не дѣйствительности, а лишь одной своей фантазіи. Онъ утверждаетъ, что предметомъ этой религіи является не благое и совершенное, а только дѣйствующее и могущественное. Но дѣйствительность намъ говоритъ не то. Дикари—фетишисты вѣровали и вѣруютъ, что Богъ есть существо не только всемогущее, но и благое. На вѣрованія современныхъ дикарей мы уже указывали [1]); но и древніе скиѳы, по разсказу Курція (VII, 8), говорили Александру: „Si Deus es, tribuere mortalibus beneficia *debes*“.

Еще болѣе непріятное впечатлѣніе производитъ на читателя разсужденіе Спира о томъ, что̀ нужно разумѣть подъ словомъ „Богъ“. Первоначально, говоритъ онъ, подъ Богомъ разумѣли безусловное. Но кто же это такъ разумѣлъ? Всѣ народы, которыхъ только знаетъ исторія, и культурные и некультурные, и цивилизованные и дикари всегда вѣровали въ Бога, какъ Существо личное, высочайшее и совершеннѣйшее, и ни въ одной религіи, за исключеніемъ только позднѣйшихъ формъ религіи индійской—браманства и буддизма (которыхъ, собственно, и нельзя назвать религіями)—безусловное, какъ начало абстрактное, не было почитаемо Богомъ. Религія есть союзъ Бога съ человѣкомъ; а союзъ можетъ быть заключаемъ только съ существомъ личнымъ, которое можетъ любить человѣка, можетъ помогать ему въ его нуждахъ, можетъ внимать его молитвамъ. Безусловное, какъ бытіе безличное, какъ начало пантеистическое, религіозному человѣку не нужно. Зачѣмъ оно ему?

Далѣе Спиръ утверждаетъ, что разумъ, воля и сознаніе Богу были приписаны только впослѣдствіи, а еще позже стали будто бы разумѣть подъ Богомъ благое и совершенное. Это

[1]) Въ статьяхъ (въ В. и Р.) „Всеобщность и изначальность религіи въ родѣ человѣческомъ“ и „Натуралистическая гипотеза о религіи, ея сущности и происхожденіи“..

утвержденіе совершенно ни на чемъ не основано и есть плодъ одной *необузданной* фантазіи. Доказательствъ для него Спиръ привести не можетъ, а потому и опровергать его нѣтъ никакой возможности. Наконецъ, въ разсужденіи Спира нельзя не отмѣтить еще одной странности. Онъ думаетъ, что благость и могущество, совершенство и дѣятельность—понятія несоединимыя и взаимно исключающія другъ друга. Богъ, какъ благое и совершенное, не можетъ быть мыслимъ какъ могущественное и дѣйствующее, а чистою и подлинною (echt) оказывается только та религія, для которой Богъ есть благое и совершенное и которая не приписываетъ Ему никакихъ дальнѣйшихъ аттрибутовъ. Но что это за благое, которое не есть дѣйствующее, что это за совершенное, которое не есть могущественное? Кому и для чего въ такомъ случаѣ нужны его благость и совершенство? О благости Бога, говоритъ самъ Спиръ, мы можемъ знать *только* и *единственно только* изъ Его *дѣйствій* въ природѣ; но если его богъ есть не дѣйствующее и не могущественное, если оно не производитъ никакихъ *дѣйствій* и въ природѣ, то откуда же Спиръ знаетъ, что онъ есть благое и совершенное? Если онъ не могущественное и *не можетъ* открывать себя людямъ, то откуда же Спиръ знаетъ, что онъ есть совершенное? Откуда онъ знаетъ, наконецъ, и о томъ, что благость и могущество—понятія непримиримыя и что могущественное не можетъ быть благимъ, а благое могущественнымъ? Опытъ и логика ничего такого намъ не говорятъ. Ясно, что всѣ высказанныя выше положенія Спира произвольны, фантастичны и не оправдываются ни опытомъ, ни логикою.

И такъ, Спиръ приступаетъ къ рѣшенію вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ, имѣя въ виду не дѣйствительно существовавшія или существующія религіи, а религію самоизмышленную, фантастическую и отрицая бытіе Бога, въ Котораго всегда вѣровало и вѣруетъ человѣчество, замѣняя его какимъ-то собственнымъ пантеистическимъ божествомъ, въ дѣйствительности не существующимъ. Можемъ ли мы надѣяться, что такой мыслитель удовлетворительно разрѣшитъ интересующій насъ вопросъ? Но не будемъ забѣгать впередъ. Послушаемъ сначала, въ чемъ онъ полагаетъ сущность религіи вообще.

По своей собственной сущности, говоритъ Спиръ, всякая вещь тожественна сама съ собою. Понятіе безусловнаго есть простая спецификація понятія тожественнаго съ самимъ собою. Это значитъ, что безусловное есть не что иное, какъ собственная сущность вещей, въ отношеніи къ которой данная дѣйствительность есть „явленіе“. Явленіе, міръ, отличается отъ безусловнаго тѣмъ, что онъ содержитъ элементы, которые сами по себѣ чужды сущности вещей, не принадлежатъ къ ней. Эти элементы суть: множественность съ принадлежащею ей относительностію вещей, далѣе измѣненіе (бываніе), зло и неистинность. Существованіе этихъ элементовъ въ вещахъ міра опредѣляетъ ихъ условность и несовершенство. Въ противоположность этой эмпирической природѣ дѣйствительности собственная, вѣчная сущность вещей, т. е., безусловное едино, благо и совершенно. Съ измѣненіемъ и зломъ, господствующими въ мірѣ, оно не имѣетъ ничего общаго, не находится съ ними ни въ какомъ отношеніи. Это —говоритъ Спиръ—и есть дѣйствительный *Богъ*. Доказательствомъ объективной цѣнности выше приведеннаго понятія a priori доказывается также и бытіе Божіе. Теологія по-истинѣ имѣетъ то же основаніе, какъ ученіе о познаніи и мораль. Положеніе тожества выражаетъ сущность Бога. Тѣмъ не менѣе корни свои религія имѣетъ не въ понятіи. Реальное зерно ея, религіозность, не есть представленіе, но *внутреннее чувство сродства съ Богомъ*. Если бы отношеніе человѣка къ Богу было внѣшнимъ, какъ отношеніе дѣйствія къ его причинѣ, тогда религія была бы простою теоріею, дѣломъ вѣры и мнѣнія. Но въ дѣйствительности Богъ есть не что иное, какъ истинная, высшая сущность самаго человѣка, точно также какъ и всѣхъ вещей вообще. Поэтому религія въ своемъ основаніи не есть взглядъ на отношеніе человѣка къ Богу, но *само это отношеніе*, какъ оно можетъ быть въ субъективной природѣ человѣка, именно—какъ внутреннее чувство родства съ Богомъ. Вотъ почему человѣкъ, въ которомъ это чувство живо, не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ бытія Божія. Богъ для него есть фактъ его внутренней жизни, слѣдовательно,—извѣстенъ непосредственно. Такимъ образомъ,

—говоритъ Спиръ далѣе,—религіозность не есть родъ познанія, но самый фактъ. Особенность этого факта состоитъ въ томъ, что онъ не можетъ существовать безъ истолкованія или интерпретаціи. Религіозность есть отношеніе человѣка къ Богу. Но Богъ не есть предметъ опыта подобно вещамъ, самое свойство которыхъ дано въ опытѣ. Поэтому человѣкъ не можетъ сознавать своего отношенія къ Богу, не составляя себѣ представленія о Богѣ, которое не дано непосредственно при данномъ отношеніи. Это представленіе есть интерпретація, истолкованіе внутренняго факта религіозности; и такія различныя истолкованія его мы видимъ въ различныхъ религіяхъ, насколько онѣ хотя нѣсколько постигаютъ истинную, дѣйствительную религіозность, что не всегда было и есть. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, не въ самой религіозности, которая одинакова во всѣ времена и у всѣхъ людей, а въ интерпретаціяхъ, въ истолкованіяхъ ея, т. е., въ религіяхъ можетъ находиться погрѣшность и различіе. Истинная религія есть истинное истолкованіе внутренняго факта религіозности.

Указавъ на *внутреннее чувство родства съ Богомъ*, какъ на сущность религіи, Спиръ предлагаетъ своимъ читателямъ, по его мнѣнію, и истинное истолкованіе самаго внутренняго факта этого чувства или религіозности, чего онъ не находитъ ни въ существовавшихъ, ни въ существующихъ религіяхъ. Такимъ образомъ вмѣсто того, чтобы разъяснить смыслъ и сущность дѣйствительной религіи, онъ намѣренъ создать новую, свою собственную, которая однако же будетъ болѣе удовлетворительною, чѣмъ всѣ дѣйствительныя религіи, такъ какъ она лучше ихъ представитъ интерпретацію или истолкованіе *внутренняго чувства родства человѣка съ Богомъ*. Посмотримъ же, читатель, что это за истолкованіе религіозности, которое намъ такъ восхваляютъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и обсудимъ дѣйствительно ли новое лучше стараго.

Спиръ усматриваетъ въ религіи двѣ стороны: субъективную и объективную и о каждой изъ нихъ разсуждаетъ особо. Первой, впрочемъ, онъ посвящаетъ гораздо болѣе вниманія, чѣмъ второй.

Вотъ что онъ говоритъ объ ней.

Природа есть явленіе Бога, т. е., безусловнаго, въ формахъ, которыя сами по себѣ ему чужды. Поэтому мы не можемъ познать Бога изъ простой природы. Существо Бога здѣсь представляется покрытымъ чужеродными элементами. Тѣмъ не менѣе природа, какъ явленіе Бога, должна находиться съ Нимъ въ какой либо, конечно, неизвѣстной намъ связи, должна что-либо содержать изъ Его существа. Такимъ образомъ предъ нами невольно возникаетъ вопросъ: что является въ природѣ элементомъ божественнаго?

Я думаю, говоритъ Спиръ, что на этотъ вопросъ не можетъ быть двухъ отвѣтовъ. Элементъ божественнаго въ мірѣ, а слѣдовательно, и собственное реальное зерно дѣйствительности вообще суть чувства или чувственная жизнь человѣка. Это положеніе Спиръ старается доказать болѣе убѣдительными доводами.

Все реальное содержаніе міра, по его словамъ, состоитъ изъ чувствъ (удовольствія и неудовольствія) и объективныхъ воспріятій (цвѣтовъ, звуковъ, запаха, вкуса и т. д.). То, что мы познаемъ какъ *внѣшній міръ*, есть не что иное, какъ наши ощущенія. Познаніе внѣшняго міра не имѣетъ другого реальнаго содержанія, кромѣ ощущеній цвѣтовъ, звуковъ и т. д. Хотя содержаніе этихъ объективныхъ ощущеній, т. е., внѣшній міръ долженъ находиться въ связи съ существомъ Бога, тѣмъ не менѣе послѣднее, вслѣдствіе качественнаго многоразличія объективныхъ ощущеній, очень сильно закрыто въ немъ чужеродными элементами, чтобы мы могли надѣяться найти въ немъ непосредственное откровеніе Бога. Бога мы должны искать не во внѣшнемъ мірѣ, а въ своемъ собственномъ внутреннемъ существѣ. Но внутреннее существо человѣка, какъ извѣстно, имѣетъ три главныхъ стороны,—волю, интеллектъ и чувства. Одно изъ этихъ трехъ должно быть органомъ или элементомъ божественнаго въ насъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ мірѣ опыта вообще.

Итакъ, по мнѣнію Спира, откровенія Божія во внѣшнемъ мірѣ находить нельзя, вслѣдствіе качественнаго разнообразія объективныхъ ощущеній. Это значитъ, что за сильными раскатами грома Спиръ не можетъ услышать гласа Божія; силь-

ный свѣтъ солнца ослѣпляетъ и его духовныя очи сердца; сильный запахъ цвѣтовъ дѣлаетъ его неспособнымъ воспріять благоуханіе присутствія Божія. Онъ совѣтуетъ намъ искать Бога во внутреннемъ существѣ своемъ. А развѣ здѣсь легче найти его? Развѣ въ нашей душѣ нѣтъ чужеродныхъ Ему элементовъ? Къ числу такихъ элементовъ Спиръ выше отнесъ зло; а развѣ грѣхи не зло? развѣ человѣкъ своими грѣхами недостаточно еще сильно затемняетъ слѣды Божіи? И исторія естественныхъ народовъ ясно говоритъ намъ, что внѣшняя природа, окружающая человѣчество, всегда ясно говорила ему о Богѣ, какъ своемъ Творцѣ. На этомъ основаніи очень многіе мыслители построили такъ называемую натуралистическую гипотезу о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Это, собственно говоря, признаетъ и самъ Спиръ, указывающій какъ на первоначальный видъ религіи на религію *страха*. Да и внутреннее существо человѣка развѣ не принадлежитъ къ міру явленій? Правда, натуралистическая или естественная религія есть религія ложная; но не въ этомъ дѣло: это значитъ только, что человѣкъ не понялъ свидѣтельства внѣшней природы о Богѣ, а не то, что въ ней нѣтъ слѣдовъ откровенія; но если человѣкъ не понялъ или ложно понялъ свидѣтельство природы о Богѣ, то въ этомъ виноватъ только онъ одинъ, его внутреннее существо, омраченное грѣхами и чрезъ то ставшее неспособнымъ находить Бога во внѣшнемъ мірѣ. Какъ на причину, препятствующую человѣку познать Бога во внѣшнемъ мірѣ, Спиръ указываетъ на наши впечатлѣнія; но развѣ наши впечатлѣнія, какъ бы разнообразны они ни были, развѣ они чужды нашему внутреннему существу и ему не принадлежатъ? Ясно, что путь, избранный Спиромъ, одностороненъ. Но послѣдуемъ за нимъ далѣе.

Какую же изъ трехъ способностей человѣка нужно считать органомъ божественнаго существа?

Считать волю элементомъ безусловнаго, „вещью самою въ себѣ“ въ человѣкѣ, какъ это дѣлаетъ *Шопенгауэръ*, говоритъ Спиръ, нельзя. Ибо воля есть простое истеченіе (Ausfluss) чувствъ, основывается на присущей имъ тенденціи измѣняться, вслѣдствіе чего человѣкъ можетъ быть побуждаемъ произво-

дить измѣненія также и внѣ себя. Ясно и даже очевидно (?), что воля не есть реальное содержаніе или предметъ, но простое стремленіе предметовъ къ измѣненію, и отличается отъ всякаго другого стремленія тѣмъ, что имѣетъ свое основаніе и свою цѣль въ чувствахъ.

Это разсужденіе Спира существенно важнаго значенія не имѣетъ; но что оно ложно само по себѣ, этого нельзя не отмѣтить. Что воля, какъ явленіе, есть *предметъ* (Gegenstand), это *ясно* и *очевидно* уже изъ того, что Спиръ о ней разсуждаетъ и даже отличаетъ ее отъ другихъ предметовъ. Что цѣль воли и ея основаніе заключаются не въ чувствахъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ не только опытная психологія, но и самосознаніе каждаго; это думаетъ (хотя и говоритъ другое) самъ Спиръ, объявившій выше волю вмѣстѣ съ *чувствами* и интеллектомъ *главною стороною* (Hauptseite) внутренняго существа человѣка. Что воля можетъ быть измѣняема,—это правда; но она менѣе способна къ измѣнчивости, чѣмъ чувства: непостоянство чувствъ извѣстно каждому.

Не высоко цѣнитъ Спиръ и познавательныя силы человѣка. Считать за „вещь саму въ себѣ“ въ человѣкѣ разумъ, интеллектъ, какъ дѣлаетъ это *Кантъ*, говоритъ онъ, столь же мало возможно, какъ и волю. Ибо функція интеллекта—отражать существующее, и свое назначеніе онъ выполняетъ тогда, когда вѣрно передаетъ существующее. Такимъ образомъ по самой природѣ своей интеллектъ есть нѣчто подчиненное. Поэтому интеллектъ хотя есть необходимое условіе, но не собственно органъ божественнаго откровенія, не элементъ божественнаго въ насъ. Тѣмъ не менѣе безъ извѣстнаго развитія разума невозможно присутствіе Бога въ живыхъ существахъ, какъ это мы видимъ у животныхъ. Въ интеллектѣ находится не Богъ, не само безусловное, а только понятіе о немъ. Поэтому нашъ интеллектъ можетъ познавать и небожественное въ мірѣ не непосредственно, а чрезъ умозаключеніе, между тѣмъ какъ наше чувство небожественную природу вещей, и проникающее ихъ (реальное) противорѣчіе воспринимаетъ непосредственно какъ скорбь и зло. Интеллектъ самъ въ себѣ и по себѣ, собственно, совершенно не знаетъ Бога въ Его божественномъ свойствѣ.

Онъ знаетъ только безусловное, самосуществующее, понятіе котораго выражается въ логическомъ положеніи тожества. Что безусловное, а также благое и блаженное, т. е. Богъ существуетъ, это мы можемъ *познавать* только чрезъ посредство нашихъ чувствъ. Ибо эти свойства имѣютъ свой смыслъ только въ отношеніи къ чувствамъ.

Чтобы увидѣть ложь въ этомъ разсужденіи, для этого немного нужно. Что чувства могутъ быть предметомъ познанія, это вѣрно; но чтобы чувства посредственно или непосредственно могли что либо *познавать*, объ этомъ мы слышимъ въ первый разъ въ жизни. Чувства *выражаютъ* (т. е. даютъ познавать разуму) только внутреннее настроеніе человѣка; способность же *познанія* до сихъ поръ всѣми мыслящими людьми была признаваема принадлежностью только интеллекта (т. е. разума и разсудка, ума). По словамъ Спира, интеллектъ, собственно, совершенно не знаетъ Бога въ Его Божественномъ свойствѣ. Но какимъ же путемъ—спрашивается—самъ Спиръ узналъ о Богѣ всѣ тѣ подробности, которымъ онъ насъ поучаетъ? Неужели въ столь серьезномъ дѣлѣ онъ нашелъ возможнымъ обойтись безъ разума и безъ разсудка? А ниже мы еще увидимъ, въ какое противорѣчіе впадаетъ онъ, утверждая, что *философія* (неужели и она не дѣло интеллекта?) есть единственно вѣрная и надежная истолкователь-ница религіи и религіозности, какъ внутренняго сродства человѣка съ Богомъ.

Не признавъ органомъ божественнаго ни воли, ни интеллекта, Спиръ естественно остановился на чувствахъ. Наши чувства, говоритъ онъ, суть та сторона, гдѣ Богъ соприкасается съ міромъ опыта. Но мѣсто этого соприкосновенія находится не въ нашемъ опытѣ. Мы имѣемъ отъ него только субъективное впечатлѣніе, чувство и внутреннюю увѣренность въ болѣе высокомъ. Напротивъ обычное содержаніе нашихъ чувствъ весьма небожественно и неблаженно. И иначе быть не можетъ, потому что элементъ Божественнаго въ насъ помраченъ и искаженъ. Во-первыхъ, множественность индивидуумовъ, а слѣдовательно, и самая ихъ индивидуальность чужды истинному существу вещей, т. е., Богу

и обусловливаются интеллектомъ. Въ дѣйствительности индивидуумъ есть только процессъ, измѣненіе *чувственныхъ состояній*, ощущеній и мыслей, которыя совокупляются въ единство чувствующей, живущей личности только чрезъ единство самосознанія, т. е., чрезъ функцію интеллекта, который, по самопротиворѣчивому мышленію Спира, имѣетъ свое основаніе и цѣль будто бы въ тѣхъ же самыхъ *чувственныхъ состояніяхъ*—idem per idem! Далѣе,—что касается качества чувствъ, говоритъ Спиръ, то скорбь и неудовольствіе суть прямое выраженіе внутренняго противорѣчія, т. е., существованія чуждыхъ, небожественныхъ элементовъ въ индивидуумѣ; и даже очень многіе виды удовольствія или удовлетворенія также не суть выраженіе богоподобнаго состоянія, т. е., истиннаго тожества съ собою или истиннаго удовлетворенія, но содержатъ въ себѣ много призрачнаго и обманчиваго и иногда являются совершенно предосудительными. Только чистѣйшія и возвышеннѣйшія наслажденія даютъ намъ предчувствіе того, что есть Богъ дѣйствительно. Но они не принадлежатъ къ нашей ежедневной жизни. Что вообще можетъ постоянно поддерживать въ насъ возвышенное настроеніе и высшій уровень внутренней жизни,—это—общее чувство и коренящаяся въ немъ увѣренность въ божественномъ и нашемъ родствѣ съ нимъ. Это-то чувство и эта увѣренность и есть религіозность. Поэтому религіозность образуетъ естественное завершеніе и внутренній союзъ всѣхъ высшихъ стремленій и воодушевленій человѣческаго духа.

Эту мысль Спиръ старается обосновать въ частностяхъ и разсужденія его по этому предмету достаточно интересны, чтобы познакомиться съ ними поближе.

Высшія стремленія, говоритъ Спиръ, обнаруживаются въ трехъ различныхъ областяхъ психической жизни, какъ моральность, какъ поэзія и искусство и какъ философія. Поэтому истинная моральность, истинная поэзія и истинная философія въ своей сущности необходимо религіозны.

Какимъ же это образомъ? спросимъ мы Спира.

Моральное отношеніе человѣка къ подобнымъ ему, отвѣчаетъ онъ, есть простое слѣдствіе его отношенія къ Богу, т. е.,

къ истинной сущности вещей. По нашей эмпирической природѣ мы настолько отдѣлены другъ отъ друга, что какъ будто бы мы сошлись изъ различныхъ міровъ. „Различіе пространства, отдѣляющее меня отъ другого, отдѣляетъ меня также отъ его счастья и горя", говоритъ *Шопенгауэръ*. Но такъ какъ матеріальный міръ, а слѣдовательно, и раздѣленіе пространствомъ,—разсуждаетъ Спиръ далѣе,—существуетъ не въ дѣйствительности, а въ простомъ представленіи, то онъ есть только символъ и выраженіе дѣйствительнаго отдѣленія, которое заключается въ самой природѣ индивидуумовъ и безъ котораго они не были бы индивудуумами и не составляли бы множества. Дѣйствительное отдѣленіе основывается на томъ, что каждый живой индивидуумъ въ самомъ себѣ имѣетъ основаніе и цѣль своихъ стремленій, что эгоизмъ есть основной законъ его природы. Въ противоположность этому моральное настроеніе не можетъ имѣть никакого другого законнаго основанія, кромѣ внутренней увѣренности, что множественность и индивидуальность не принадлежатъ къ истинной, собственной сущности вещей или—другими словами—что всѣ люди, по своей высшей, не эмпирической природѣ, т. е., въ Богѣ суть одно. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, истинная моральность *необходимо* религіозна.

Но какъ же утверждаютъ нѣкоторые, что и атеисты бываютъ людьми честными и нравственно-безупречными? Есть у Спира отвѣтъ и на этотъ вопросъ. Это, говоритъ Спиръ, легко объяснить. Эмпирическая природа человѣка представляетъ такія средства, которыми можно воспользоваться при воспитаніи и которыя сами по себѣ могутъ раждать продолжительное моральное настроеніе. Высшая, не эмпирическая природа человѣка и вещей вообще, т. е., Богъ есть не единственно возможное, а только единственно законное основаніе моральности, т. е., то основаніе, безъ котораго моральность была бы простымъ искусственнымъ продуктомъ и предразсудкомъ (Vorurtheil). Такимъ образомъ, по Спиру, выходитъ, что съ одной стороны нравственность *необходимо* является религіозною, а съ другой стороны ей *нѣтъ никакой необходимости* быть религіозною! Впрочемъ, Спиръ указываетъ и

другое основаніе, почему моральность можетъ обойтись безъ религіозности. Человѣкъ, говоритъ онъ, можетъ имѣть чувство высшаго въ величайшей живости, не сознавая всего смысла его. Вслѣдствіе этого его стремленіемъ будетъ—принять иѳическую тенденцію безъ сознательной религіозности. Какъ на самый наглядн ѣйшій примѣръ такого поглощенія религіозности моралью Спиръ указываетъ на индійскаго Будду, Шакья-Муни. Этотъ великій и достойный удивленія мужъ, говоритъ Спиръ, имѣлъ живое, энергическое чувство и сознаніе скорби жизни и элемента неистинности, присущаго вещамъ этого міра. Но вмѣсто того, чтобы вывести отсюда заключеніе объ отличной отъ міра, истинной или собственной сущности вещей,—ибо вещи не мыслимы безъ свойственной имъ сущности,—онъ имѣлъ въ виду только практическое заключеніе о желательномъ достоинствѣ радикальнаго уничтоженія, погашенія жизни. Такимъ образомъ его возвышеніе надъ природою привело его не къ Богу, а къ нирванѣ. Чувство высшаго этимъ путемъ утратило у него религіозный характеръ, но проявилось въ величественномъ самопожертвованіи въ пользу блага и искупленія (?) людей, которымъ онъ посвятилъ всю свою продолжительную жизнь, полную труда и лишеній.

Поэзія и искусство, по словамъ Спира, также *необходимо* должны быть религіозными.

Во внѣшнемъ мірѣ, какъ уже замѣчено выше, говоритъ Спиръ, мы не должны искать прямого откровенія Бога. Но тѣмъ не менѣе и на внѣшнемъ мірѣ находится распространеннымъ отблескъ божественнаго, называемый красотою. Какъ является красота въ вещи, объ этомъ мы не имѣемъ никакого понятія и относительно этого не можемъ устанавливать никакой догадки. Одно только ясно, именно,—что красота свойственна вещамъ міра не сама по себѣ, не такъ, какъ свойственно ихъ формамъ геометрическое. Красота существуетъ только для воспріимчиваго сердца и безъ него не мыслима. И возышенное совершенно не можетъ находиться въ самыхъ матеріальныхъ вещахъ, а только въ производимомъ ими возбужденіи сердца. Для простого мышленія весь матеріальный

универсъ не есть возвышенный предметъ, потому что мышленіе, совершенно не можетъ признавать (?) даже существованія этого предмета. Представимъ себѣ только тѣлесный міръ, какъ онъ мыслится эмпирическою наукою, именно какъ неисчислимое множество атомовъ и молекулъ безъ воспринимаемаго качества, которые въ безмолвной темнотѣ вертятся между собою. Какъ можно было бы найти въ немъ что-либо прекрасное или возвышенное? Существованіе прекраснаго и возвышеннаго обусловливается слѣдовательно воспріимчивостію сердца. Эта внутренняя воспріимчивость къ откровенію божественнаго въ вещахъ міра есть поэзія. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, мы можемъ назвать поэзію непрямою религіозностію, а искусство—истолковательницею ея чрезъ чувственные знаки и предметы.

Но вѣдь и поэзія, и искусство часто бываютъ не только чужды религіозности, но и враждебны ей. Какъ же объяснить это?

Медіумъ высшаго откровенія,—говоритъ Спиръ,—здѣсь есть именно эстетическое наслажденіе, которое мы получаемъ, смотря на вещи или слушая звуки. Но это наслажденіе необходимо имѣетъ чувственные элементы, потому что оно посредствуется чувственнымъ воспріятіемъ. Такимъ образомъ является *неизбѣжнымъ*, что наслажденіе этого рода возможно и безъ религіознаго содержанія. Область эстетическихъ наслажденій обнимаетъ очень различныя состоянія, отъ впечатлѣнія прекраснаго и возвышеннаго въ ихъ наивысшемъ значеніи до расположенія къ тому, что просто вкусно и пріятно. Только эстетическія возбужденія перваго рода проникнуты религіознымъ чувствомъ и свою наивысшую задачу поэзія и искусство исполнили въ служеніи религіи. Тѣмъ не менѣе это служеніе не ограничивается участіемъ во внѣшнемъ культѣ. Истинный художникъ постоянно религіозенъ, даже когда онъ имѣетъ дѣло съ мірскими предметами. Ибо его одушевленіе постоянно зависитъ отъ чувства высокаго. Такимъ образомъ и здѣсь, по Спиру, выходитъ, что поэзія и искусство съ одной стороны *необходимо* должны быть религіозными, а съ другой—*неизбѣжно* бываютъ нерелигіозными.

Остается философія. Ея предметъ, говоритъ Спиръ, есть

понятіе безусловнаго, т. е., божественнаго. Слѣдовательно, правильно понимаемая, она *необходимо* должна быть религіозною. Что бывали нерелигіозные философы, это происходило исключительно отъ твердо укоренившейся у людей вѣры, что безусловное должно содержать достаточное основаніе данной дѣйствительности. Человѣкъ съ прямымъ и яснымъ смысломъ, видя въ безусловномъ причину міра, во всякомъ случаѣ не можетъ считать его за Бога, но скорѣе, какъ это дѣлаетъ *Шопенгауэръ*, за „распятаго разбойника“, за существо, которое своимъ внутреннимъ отсутствіемъ блаженства побуждается создавать міры, полные зла и страданій, не зная, къ чему и для чего.

Естественно,—говоритъ Спиръ далѣе,—что философія имѣетъ и свѣтскую сторону, именно—разсмотрѣніе понятія безусловнаго, не насколько оно обосновываетъ высшее сознаніе, а насколько оно есть самый принципъ согласнаго съ опытомъ знанія. Непосредственная цѣль философіи—вовсе не познаніе божественнаго, но познаніе дѣйствительнаго вообще, ясность мышленія о себѣ самомъ и его постоянство съ самимъ собою. Для философіи безусловное, собственно говоря, есть не что иное, какъ само съ собою тожественное, самосуществующее, субстанція. Ея высшее основное положеніе есть поэтому логическое, а не теологическое положеніе. Но чувство и внутреннюю увѣренность въ высшемъ, которая составляетъ религіозность, только философія можетъ превратить въ увѣренность научную, когда путемъ теоретическаго доказательства она показываетъ, что міръ опыта не представляетъ собственно истинной сущности вещей, что безусловная сущность вещей, „вещь сама въ себѣ“ едина и совершенна. Поэтому философія есть единственно законный интерпретаторъ или истолкователь религіозности, а слѣдовательно и находится съ нею въ тѣснѣйшей связи. И какъ каждое представленіе подчинено своему предмету, такъ и философія подчинена религіозности, не такъ, что она какъ будто бы получаетъ отъ нея указанія, но просто потому, что въ своемъ возвышеніи надъ опытомъ она является простымъ толмачемъ религіи, представляетъ ясное сознаніе факта, который есть она сама непосредственно. Та-

кимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, въ своей высшей задачѣ сама философія есть не что иное, какъ религія.

Итакъ, и здѣсь Спиръ, впадая въ непримиримое самопротиворѣчіе, только остается вѣрнымъ самому себѣ: то философія *необходимо* должна быть религіозною, такъ какъ она сама есть религія, то, по самому существу своему, она не можетъ быть религіозною, такъ какъ и цѣль ея—вовсе не познаніе божественнаго!

Но послушаемъ еще, какой общій выводъ изъ всего разсужденія о субъективной сторонѣ религіи дѣлаетъ Спиръ.

Такимъ образомъ, говоритъ онъ, мы видимъ, что религіозность, чувство божественнаго и нашего сродства съ нимъ, есть союзъ и естественное увѣнчаніе всѣхъ идеальныхъ стремленій человѣческаго духа. Вѣровать въ Бога значитъ не что иное, какъ вѣровать въ высшую природу человѣка и вещей вообще. Богъ, слѣдовательно, есть источникъ всякаго возвышенія не чрезъ свое дѣйствіе, а чрезъ свое простое существованіе. Поэтому онъ совершенно не находится ни въ какомъ отношеніи и къ нашему эгоизму. Относительно нашего чувственнаго благосостоянія мы не должны ни бояться, ни ожидать чего либо отъ истиннаго Бога. Ибо Онъ не двигаетъ ни одного атома съ его мѣста, а еще менѣе даетъ Онъ заповѣди или грозитъ наказаніями. Наше отношеніе къ Богу не есть отношеніе служебное, а отношеніе сродства и притяженія и поэтому намъ предоставлена полнѣйшая самостоятельность въ нашихъ дѣлахъ. Если мы отрицаемъ Бога, въ мышленіи ли то или въ поведеніи, то наказаніе за это приходитъ не отвнѣ, но заключается оно въ насъ самихъ. Ибо чрезъ это мы отрицаемъ также нашу собственную лучшую природу, слѣдовательно, сами увеличиваемъ свое зло счастіе и униженіе. Поэтому фактъ бытія Божія имѣетъ для насъ неизмѣримое значеніе. Ибо по отвѣту на вопросъ, существуетъ ли Богъ или нѣтъ, разрѣшается и вопросъ, имѣютъ ли высшія стремленія нашего духа реальное основаніе въ дѣйствительности или они пустыя мечты фантазіи,—другими словами,—простые ли мы совершенно продукты природы или одною стороною нашего существа возвышаемся надъ всякою природою. Въ истинномъ,

лучшемъ смыслѣ человѣкъ является человѣкомъ только чрезъ божественное въ немъ.

Этимъ Спиръ и заканчиваетъ свое сужденіе о религіи и ея сущности въ той части, которую онъ называетъ субъективною стороною религіи. Тѣмъ не менѣе мы пока еще воздержимся отъ общей оцѣнки его взгляда, такъ какъ Спиръ не ограничился только приведеннымъ сужденіемъ; онъ посвящаетъ еще достаточно вниманія и той сторонѣ религіи, которую онъ называетъ объективною. Послѣднее его разсужденіе тѣмъ болѣе возбуждаетъ къ себѣ интереса, что подъ объективною стороною религіи онъ разумѣетъ совсѣмъ не то, что обыкновенно принято разумѣть подъ этимъ названіемъ. Поэтому мы и приступаемъ прямо къ ознакомленію съ тѣмъ, въ чемъ Спиръ полагаетъ сущность объективной стороны религіи.

Философія, говоритъ Спиръ, есть единственный компетентный и удовлетворительный истолкователь религіозности. Что касается субъективнаго въ этомъ дѣлѣ, именно особеннаго отношенія человѣка къ Богу, то философія ничего не можетъ сдѣлать болѣе, какъ перевести въ понятіе то, что есть и содержитъ религіозность въ дѣйствительности. Но религія имѣетъ также и объективную сторону, именно понятіе о Богѣ не только въ его отношеніи къ одному человѣку, но также и въ его отношеніи къ данному міру вообще. А въ этомъ религіозное сознаніе не можетъ быть простымъ истолкованіемъ внутренняго чувства религіозности. Ибо отношеніе Бога къ человѣку естественно не обнимаетъ и не содержитъ непосредственно также Его отношенія къ міру вообще. Это и есть пунктъ, который больше всего обусловливаетъ различіе религіозныхъ воззрѣній. Поэтому должно тщательнѣе постараться изслѣдовать, какое понятіе объ отношеніи между Богомъ и міромъ соотвѣтствуетъ требованіямъ и нуждамъ истинной религіозности и какія понятія объ этомъ отношеніи непримиримы съ нею. Этотъ вопросъ, говоритъ Спиръ, мы хотимъ изслѣдовать столько же положительно, чрезъ изложеніе истиннаго понятія, сколько и отрицательно, чрезъ изслѣдованіе ошибочныхъ понятій.—Есть только два пути къ выходу за предѣлы даннаго намъ міра опыта, именно: или чрезъ заклю-

ченіе отъ даннаго опытомъ, какъ условнаго, къ условію, или основанію его, которое само понимается какъ безусловное,— или чрезъ сознаніе, что опытъ показываетъ намъ вещи *не* такими, каковы онѣ *сами по себѣ*, т. е., по своей собственной, безусловной сущности,—что̀—другими словами—означаетъ, что опытъ содержитъ элементы, которые *чужды* безусловной сущности вещей. Послѣдній есть путь критическаго сознанія, критической философіи, и первоначально въ собственномъ смыслѣ былъ открытъ *Кантомъ*; но, конечно, самъ Кантъ ясно не провидѣлъ выводовъ изъ своихъ принциповъ. Оба эти пути не примиримы между собою и только одинъ изъ двухъ можетъ вывести дѣйствительно за предѣлы опыта и привести къ истинному понятію о безусловномъ. Первый путь есть самый обыкновенный и всѣми употребляемый; но другой есть единственно вѣрный и единственно соотвѣтствующій истинному понятію о безусловномъ. Если же опытъ содержитъ элементы, которые чужды первоначальному существу вещей, т. е., безусловному, то эти элементы естественно не могутъ имѣть въ немъ своего основанія и не могутъ быть изъ него выведены. Но кромѣ сущности вещей, само собою понятно, нѣтъ ничего дѣйствительнаго, что̀ могло бы содержать основаніе этихъ элементовъ. Слѣдовательно, они совершенно не имѣютъ никакого основанія; ихъ существованіе просто непонятно и необъяснимо. Признаніе этого факта есть труднѣйшее, что можетъ представиться человѣческому сознанію.

Что міръ опыта есть нѣчто, чего не должно было бы быть, что онъ чуждъ своему собственному существу, отпалъ отъ самого себя, это, говоритъ Спиръ, на самомъ дѣлѣ есть ужасная мысль, которую можно понять только съ натяжкою. Тѣмъ не немѣе эта мысль почти столь же стара, какъ само рефлектирующее человѣчество, свойство окружающихъ насъ вещей ее неустранимо навязываетъ сознанію каждаго внимательнаго и размышляющаго человѣка. Слѣды этой мысли находятся въ древнѣйшихъ преданіяхъ народовъ. Здѣсь я напомню только о библейскомъ миѳѣ (?) о грѣхопаденіи. Достопримѣчательно однакоже не самое это странное свойство вещей, а невозможность объяснить его, то, что̀ возбуждаетъ у людей наибольшій

соблазнъ. Пока люди воображали, что умѣли объяснить себѣ какимъ либо образомъ это ненормальное свойство вещей, они были довольны и спокойны. Что наши мнимыя объясненія расходятся по всѣмъ странамъ свѣта, это насъ не заставляетъ заблуждаться. Какое либо объясненіе безусловно должно быть. Даже мысль *Гегеля*—представить внутреннее противорѣчіе истинною сущностью, а отпаденіе отъ самихъ себя—естественнымъ образомъ развитія вещей, т. е. самую задачу сдѣлать основаніемъ объясненія—достигла одобренія цѣлаго мыслящаго поколѣнія. Но признать, что міръ непонятенъ, и притомъ—не только для насъ, но вообще непонятенъ и необъяснимъ, съ этимъ мы меньше всего согласны. Мы охотнѣе желаемъ успокоиться очевиднѣйшими, нагляднѣйшими противорѣчіями, чѣмъ согласиться съ указаннымъ предположеніемъ.

Критеріумъ для отличія истинной религіи отъ религій неистинныхъ состоитъ въ томъ, говоритъ Спиръ, что первая находится въ непосредственномъ отношеніи только съ высшею природою человѣка, а съ его низшимъ, эмпирическимъ существомъ, основнымъ закономъ котораго является эгоизмъ, не имѣетъ никакого общенія, между тѣмъ какъ послѣднія наоборотъ непосредственно обращаются къ эмпирической природѣ человѣка и не находятся ни въ какой прямой связи съ его высшими инстинктами и стремленіями. Изъ двухъ выше упомянутыхъ путей къ выходу за предѣлы даннаго положенія истинная религія, очевидно, соотвѣтствуетъ пути критической философіи, достигающей понятія безусловнаго чрезъ сознаніе, что опытъ содержитъ элементы чуждые сущности вещей, т. е., Богу, и не имѣющіе, слѣдовательно, въ Немъ своего основанія. Напротивъ всѣ не—истинныя религіозныя воззрѣнія основываются на признаніи, что Богъ есть условіе или основаніе всѣхъ вещей. Истинными и чистыми моральность и религіозность являются только тогда, когда онѣ въ *собственной* природѣ человѣка имѣютъ свое вѣчное, не дѣланное основаніе. А это, очевидно, возможно только тогда, когда самъ Богъ есть истинная сущность человѣка и всѣхъ вещей. Единственно лишь тогда, говоритъ Спиръ далѣе, наше отношеніе къ Богу есть отношеніе родства и притяженія. Тогда и Богъ не находится ни

въ какомъ отношеніи къ нашей низшей, эмпирической природѣ, не содержитъ для нашего эгоизма никакихъ мотивовъ—ни страха, ни надежды, потому что Онъ вообще не есть дѣйствующая причина. Такое пониманіе есть единственно истинная религія, религія любви. Напротивъ какъ только Богъ не понимается какъ сама истинная сущность, а какъ основаніе или творецъ вещей, слѣдовательно, какъ дѣйствующее и могущественное, наше отношеніе къ нему есть отношеніе страха и служебности. Высшія стремленія наши не имѣютъ тогда основанія въ нашей собственной природѣ; они должны получать свою санкцію отвнѣ, отъ авторитета и могущества Бога, т. е., при посредствѣ эгоистическихъ мотивовъ. Тогда мы должны дѣлать добро не потому, что оно соотвѣтствуетъ самой истинной нашей природѣ, а потому, что оно повелѣно Богомъ. И если бы Всемогущему захотѣлось повелѣть что-либо, что, по нашимъ понятіямъ, неморально или несправедливо,—кто могъ бы противиться Ему, какъ скоро намъ стала извѣстною Его воля? А между тѣмъ патріарха Авраама прославляютъ именно за такое слѣпое, безусловное исполненіе божественной заповѣди. Это—религія страха и зависимости, вообще же—религія эгоизма. Что Богъ не содержитъ достаточнаго основанія данной дѣйствительности, и именно не содержитъ основанія зла и бываніе въ ней,—это есть настоящей жизненный принципъ, истинный принципъ истинной религіозности,—и должно быть поэтому основнымъ догматомъ религіи.

Спиръ думаетъ, что противъ его ученія о сущности религіи можно сдѣлать только одно возраженіе, именно—„что Богъ, который не дѣйствуетъ, есть простая абстракція, а не реальная сила, съ которою можно было бы считаться“. Хотятъ признавать реальностію, говоритъ онъ, только „живаго“, т. е., неспокойнаго, дѣлового Бога. Но по-истинѣ дѣло находится въ обратномъ положеніи. Именно дѣловой, дѣйствующій Богъ не можетъ быть непосредственною силою въ нашемъ духѣ,—но вѣчно покоящійся, дѣйствующій не чрезъ свое напряженіе, а чрезъ свое простое существованіе. Ибо только когда Богъ есть не причина, а собственная высшая сущность самыхъ вещей, онъ можетъ непосредственно присутствовать *въ насъ*,

т. е., быть фактомъ нашего религіознаго чувства и внутреннимъ факторомъ нашей моральной жизни. Напротивъ если бы Богъ былъ причиною вещей, то мы непосредственно имѣли бы не его самого, а только *понятіе* о немъ. Тогда именно Богъ былъ бы для насъ простою абстракціею. Во всякомъ случаѣ всѣми признается, что въ нашемъ духѣ дѣйствуетъ не самъ „живой" Богъ, но только *вѣра* въ него. Никто не станетъ утверждать, что Богъ дѣйствуетъ также и въ духѣ не вѣрующаго человѣка. Поэтому,—продолжаетъ Спиръ,—почитатели дѣйствующаго Бога справедливо (т. е. съ ихъ точки зрѣнія) приписываютъ вѣрѣ наибольшее значеніе. Ибо органомъ откровенія и внутренняго дѣйствія внѣ насъ находящагося Бога могло бы быть только понятіе, интеллектъ. Всякая ссылка на чувство и внутреннюю непосредственную увѣренность въ божественномъ у почитателей дѣйствующаго Бога можетъ быть только слѣдствіемъ недоразумѣнія, смѣшенія дѣйствующаго Бога съ истиннымъ Богомъ, который есть сама высшая сущность вещей.

Вотъ ученіе Спира о религіи и ея сущности. Богъ у него есть самая сущность вещей; сущность религіи—внутреннее сродство человѣка съ Богомъ, т. е., съ сущностью вещей; объективная форма религіи—философское міровоззрѣніе. Откуда могло произойти такое ученіе о религіи и ея сущности? Очевидно,—только изъ общаго философскаго міровоззрѣнія, которое выработалъ и усвоилъ себѣ Спиръ. Поэтому, само собою понятно, что и достоинство ученія Спира о религіи и ея сущности всецѣло зависитъ отъ достоинства его общаго философскаго міровоззрѣнія.

Къ какому же философскому направленію принадлежалъ Спиръ?

На этотъ вопросъ отвѣтить не такъ-то легко. Такъ какъ съ одной стороны, по ученію Спира, Богъ есть „вещь сама въ себѣ", сущность всѣхъ вещей, а съ другой стороны—Онъ не есть существо личное и находится не внѣ міра, а внутри его, то казалось бы, что общее философское міровоззрѣніе Спира есть міровоззрѣніе пантеистическое. Но самъ Спиръ сильно возстаетъ противъ этого; онъ не хочетъ, чтобы его

считали пантеистомъ и самое міровоззрѣніе пантеистическое объявляетъ однимъ изъ нелѣпѣйшихъ философскихъ ученій. Вотъ что онъ говоритъ о пантеизмѣ. „Ничто не можетъ быть менѣе примиримымъ съ религіею, какъ пантеизмъ, отожествленіе Бога и природы. Ибо что бы мы ни мыслили подъ религіею. непосредственно яснымъ кажется одно, именно,—что она есть возвышеніе духа надъ природою. Но если сама природа есть наивысшее, само безусловное и совершенное, тогда это возвышеніе, очевидно, не можетъ имѣть ни основанія, ни смысла. Прекрасно сказалъ *Шопенгауэръ*: „Если міръ есть теофанія: то все, что̀ дѣлаетъ человѣкъ, даже, что̀ дѣлаетъ и животное, также божественно и прекрасно: ничего нельзя порицать и ничто не можетъ быть восхваляемо предъ другимъ; такимъ образомъ этики нѣтъ", а мы прибавимъ—нѣтъ и религіи въ ея истинномъ смыслѣ".

Впрочемъ, это. заявленіе Спира не должно смущать насъ. Изъ исторіи развитія философскихъ міровоззрѣній мы знаемъ, что многіе, если не всѣ, пантеистическіе мыслители осуждали пантеизмъ, какъ ложное ученіе, подвергали его въ своихъ сочиненіяхъ основательной критикѣ, и это однако-же нисколько не мѣшало имъ самимъ оставаться пантеистами и при томъ—самыми рѣшительными и послѣдовательными. Отчасти это можно сказать, какъ увидимъ, ниже, и о Спирѣ. Только все таки послѣдовательнымъ пантеистомъ его назвать нельзя. Но каково же его общее міровоззрѣніе?

Спиръ жилъ и писалъ въ 60 и 70 годахъ 19-го столѣтія. Всѣмъ извѣстно, что это было за время. Мы знаемъ, въ какихъ ужасныхъ размѣрахъ царили тогда безбожіе, невѣріе, враждебность къ христіанской религіи, грубо-матеріалистическое направленіе, соціализмъ, коммунизмъ и нигилизмъ. И Спиръ былъ сыномъ своего времени. Онъ не обладалъ тою крѣпостію духа, которая бы дала ему возможность удержаться противъ общаго теченія. Какъ видно изъ его сочиненій, онъ очень мало былъ знакомъ вообще съ ученіемъ Божественнаго Откровенія; его познанія по этому предмету ни въ какомъ случаѣ не превышали общаго уровня самыхъ посредственныхъ знаній гимназическаго курса. При такихъ условіяхъ для него

было легко разорвать всякіе узы, соединявшіе его, быть можетъ, и безъ того весьма слабо съ его христіанскимъ вѣроисповѣданіемъ; а ограниченность знанія съ одной стороны, общій духъ времени—съ другой подготовили удобную почву для того, чтобы невѣрующій и безбожный Спиръ вмѣстѣ съ тѣмъ объявилъ себя и самымъ непримиримымъ врагомъ христіанства, открытымъ поносителемъ и порицателемъ его. Спиру не было нужды далеко ходить за примѣрами, которые ясно говорили, что бываютъ эпохи, когда легко можно пожать лавры, когда можно пріобрѣсти популярность за одну только безпочвенную враждебность къ христіанству, за одно только хуленіе и поношеніе его. И Спиръ пошелъ по этому пути искать славы и популярности. Но религія слишкомъ глубоко коренится въ человѣческомъ духѣ, чтобы можно было отъ нея легко отдѣлаться. Спиръ самъ скоро почувствовалъ, что безъ Бога человѣку жить нельзя, что безъ Бога человѣкъ оказывается не только одинокимъ, но и безпомощнѣйшимъ существомъ въ мірѣ. И Спиръ началъ искать Бога, Котораго раньше такъ легкомысленно оставилъ. Къ сожалѣнію, онъ сталъ искать Его тамъ, гдѣ Его найти было нельзя. Поворотъ къ христіанству на естественныхъ основаніяхъ для Спира былъ невозможенъ: путь къ нему былъ загроможденъ какъ собственнымъ эгоизмомъ честолюбиваго мыслителя, такъ и общимъ духомъ времени. Примѣръ—поучительный для многихъ! Спиръ обратился къ философіи. Всѣ говорили тогда о Гербартѣ; но Гербартъ не надолго задержалъ у себя Спира. Спиру больше понравилось увлекательно и картинно изложенное ученіе Шопенгауэра; но и у Шопенгауэра ему понравилась не самая система философскаго міровоззрѣнія, а лишь то, что онъ нашелъ общаго у Шопенгауэра съ Кантомъ. Вотъ почему отъ Шопенгауэра Спиръ и направилъ свой путь къ Канту. У Канта ему очень понравился прежде всего общій характеръ философствованія—критицизмъ. Критическая философія ему пришлась по душѣ, потому что въ ней онъ увидѣлъ нѣчто родственное съ своимъ предшествовавшимъ настроеніемъ и своимъ враждебнымъ отношеніемъ къ богооткровенной религіи: враждебное отношеніе къ христіанству онъ призналъ тожественнымъ съ отношеніемъ критическимъ. Кромѣ

того, какъ мыслителю посредственному, Спиру нравилось и то, что у Канта онъ не нашелъ, какъ у Шопенгауэра или Гербарта, цѣльнаго философскаго міровоззрѣнія, совладать съ которымъ не всякому по силамъ. Ему казалось практичнымъ, что Кантъ не доводилъ своего ученія до конца и съумѣлъ остановиться на половинѣ дороги. Наконецъ, Спиръ позаимствовалъ у Канта его ученіе о прирожденности, апріорности или субъективности формъ воззрѣнія—пространства и времени. При этомъ ему стало понятнымъ и ученіе Шопенгауэра, что міръ опыта или явленій не имѣетъ реальной дѣйствительности, а есть только простое, субъективное *представленіе* человѣка. И мы видѣли, что это ученіе Спиръ удержалъ за собою. Но и Кантъ не могъ вполнѣ удовлетворить Спира. Предъ нимъ возсталъ еще одинъ трудный вопросъ—роковой для всякаго мыслителя —вопросъ о злѣ, господствующемъ въ мірѣ. Ученіе Канта о *радикальномъ злѣ* въ человѣческой природѣ Спиръ нашелъ тожественнымъ съ ученіемъ ненавистнаго ему христіанства, —и онъ простился съ Кантомъ, взявъ у него лишь то, что ему было нужно. Начались новые поиски въ сложной кучѣ самыхъ разнообразныхъ философскихъ ученій; начался, такъ сказать regressus in infinitum... Такимъ образомъ Спиръ дошелъ до древне-языческаго мудреца—*Парменида*... У Парменида ему понравилось ученіе объ единствѣ или тожествѣ какъ сущности всѣхъ вещей. Одного не нашелъ Спиръ у Парменида,—это—разрѣшенія вопроса о злѣ, господствующемъ въ мірѣ, и источникѣ его происхожденія. Но искать гдѣ-нибудь еще разрѣшенія этого вопроса было невозможно, и Спиръ махнулъ на него рукой, признавъ его вопросомъ неразрѣшимымъ и необъяснимымъ. Такимъ путемъ изъ различныхъ философскихъ міровоззрѣній Спиръ сшилъ себѣ тотъ „Тришкинъ кафтанъ“, въ которомъ онъ приступилъ къ разрѣшенію вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Теперь для насъ незатруднительно будетъ высказать свое окончательное сужденіе о томъ, насколько Спиръ удовлетворительно разрѣшилъ вопросъ, который онъ самъ себѣ поставилъ. Первая и коренная ошибка его состояла въ томъ, что самъ онъ искалъ и думалъ найти разрѣшеніе этого вопроса

у философовъ, которыхъ онъ напередъ призналъ наилучшими интерпретаторами или истолкователями религіи. Онъ обманулся самъ и хотѣлъ обмануть другихъ. Онъ обѣщалъ своимъ читателямъ разрѣшить вопросъ о религіи и ея сущности. И дѣйствительно, въ своихъ разсужденіяхъ онъ постоянно употребляетъ слова: „религія“, „Богъ“, „вѣра“ и т. д. Но на самомъ дѣлѣ оказалось, что онъ говорилъ вовсе не о религіи, а о философіи. Въ концѣ онъ и самъ откровенно сознался въ этомъ, когда объявилъ торжественно, что истинная религія есть философія и что объективная сторона религіи есть именно критическая философія!.. Но послѣ того, какъ самъ Спиръ сознался, что онъ все время говорилъ не о религіи, а о философіи, даже странно ставить вопросъ: удовлетворительно или нѣтъ указалъ онъ своимъ читателямъ, въ чемъ состоитъ сущность религіи. Какъ можно спрашивать объ этомъ, когда онъ даже и не имѣлъ въ виду религіи? Да онъ вѣдь и не могъ разрѣшать вопроса о сущности религіи, объявивши напередъ, что нашъ умъ (интеллектъ) совершенно неспособенъ познать Бога...

Спиръ былъ не въ состояніи дать намъ отвѣта на вопросъ о сущности религіи еще и по другой причинѣ. Религія есть союзъ Бога съ человѣкомъ. Но Спиръ не признаетъ самаго бытія Божія; какъ же онъ могъ судить о религіи въ ея общепринятомъ смыслѣ? Правда, Спиръ часто употребляетъ имя Божіе; но что такое у него Богъ? Онъ не признаетъ бытія Бога, какъ Творца и Промыслителя міра. У него Богъ не дѣйствующее и могущественное, а только благое и совершенное. Онъ не хочетъ признавать Бога не только духомъ, но даже и личнымъ существомъ,—т. е., существомъ премудрымъ и самосознающимъ. Его Богъ существуетъ, но не дѣйствуетъ; Онъ пребываетъ въ вѣчномъ покоѣ; Онъ не можетъ сдвинуть ни одного атома съ его мѣста. Но что значитъ—пребывать въ вѣчномъ, абсолютномъ покоѣ? Это и значитъ—не существовать. Жизнь проявляется въ дѣятельности; кто не можетъ дѣйствовать, тотъ мертвъ; тотъ не существуетъ. Ясно, что, объявляя Бога абсолютно или вѣчно покоющимся и не дѣйствующимъ, Спиръ eo ipso отрицаетъ самое бытіе Божіе. Да онъ и не могъ поступить иначе, оставаясь вѣрнымъ

тѣмъ философскимъ ученіямъ, которыя онъ усвоилъ. Его Богу, такъ сказать, даже и негдѣ было дѣйствовать. Онъ отрицаетъ реальную дѣйствительность феноменальнаго міра; по его ученію, міръ есть *только* представленіе. А если міръ имѣетъ только призрачное бытіе; то гдѣ же Богъ могъ бы и дѣйствовать? Если міръ реально не существуетъ; то онъ никогда и не былъ сотворенъ. Ясно, что *съ этой точки зрѣнія*, нельзя признавать Бога ни Творцомъ, ни Промыслителемъ міра.

Разсудительный читатель легко могъ замѣтить, что Спиръ говоритъ о Богѣ только ради приличія и стыдясь открыто объявить себя атеистомъ. Онъ говоритъ, что Богъ есть не дѣйствующее и всемогущее, а только благое и совершенное. Но что такое благость? Что такое совершенство? Это—лишь свойства или качества предмета. Но свойства и качества мыслимы только *при* предметѣ, сами же по себѣ они существовать не могутъ. Ясно, что утверждая, что Богъ есть только благое, Спиръ этимъ самымъ отрицаетъ бытіе Божіе, а употребляемое имъ слово есть пустой звукъ, не имѣющій никакого значенія.

Впрочемъ, отвергая, что Богъ есть существо дѣйствующее, Спиръ не былъ настолько откровеннымъ, чтобы утверждать, что такое ученіе несогласно съ усвоеннымъ имъ философскимъ міровоззрѣніемъ; нѣтъ, онъ старается доказать, что онъ потому не могъ признать Бога дѣйствующимъ, т. е., Творцемъ и Промыслителемъ міра, что такое ученіе, исповѣдуемое *всѣми* религіями, будто бы ложно и неистинно. Познакомиться съ этими *доказательствами* Спира, конечно, интересно; жаль только, что при этомъ Спиръ обнаруживаетъ свою крайнюю враждебность къ богооткровенному ученію. Тѣмъ не менѣе обойти молчаніемъ это крайне враждебное христіанству разсужденіе Спира невозможно, такъ такъ люди невѣрующіе всегда могутъ истолковать наше молчаніе слабостью самой богословской науки. Поэтому, скрѣпя сердце, мы рѣшаемся привести его со всею точностью и добросовѣстностію.

Итакъ, какъ отвѣчаетъ самъ Спиръ на вопросъ: почему онъ не можетъ признать Бога дѣйствующимъ и могущественнымъ, т. е., Творцомъ и Промыслителемъ міра?

Теистическій взглядъ, который лежитъ въ основаніи всѣхъ религіозныхъ воззрѣній и по которому Богъ мыслится причиною жизни природы и ея порядка, даже Творцомъ природы,—говоритъ Спиръ,—есть основная и коренная погрѣшность Богъ и природа совершенно не могутъ быть мыслимы въ причинной связи между собою. Понятіе причинности не можетъ насъ вести ни отъ природы къ Богу, ни наоборотъ отъ Бога къ природѣ. Ибо признаніе безусловной причины противорѣчитъ закону причинности и столько же противорѣчитъ понятію о Богѣ или о безусловномъ—быть причиною. Теистическій взглядъ основывается на смѣшеніи двухъ радикально различныхъ предметовъ, именно—на смѣшеніи Бога, Который образуетъ истинную, безусловную сущность вещей, но находится внѣ ихъ эмпирическаго существованія, съ дѣйствующимъ принципомъ природы, который есть всеобщій связующій элементъ вещей и составная часть самаго міра опыта, кратко—то, что называютъ вообще *силою*. Къ заключенію о силѣ или дѣйствующемъ и связующемъ принципѣ мы достигаемъ посредствомъ индукціи. Ибо индукція есть не что иное, какъ заключеніе отъ постояннаго совмѣстнаго бываніе извѣстныхъ явленій къ связи ихъ. Такимъ образомъ, тѣмъ же естественнымъ путемъ, которымъ мы познаемъ причины данныхъ дѣйствій и дѣйствія данныхъ причинъ, мы приходимъ также и къ признанію чего-то, что связываетъ между собою причины и дѣйствія. Признаніе законовъ, по которымъ неизмѣнно слѣдуютъ одно за другимъ явленія, есть вмѣстѣ и признаніе силы, образъ дѣйствія которой открывается въ законахъ. Но такъ какъ сила есть общее реальное основаніе причинныхъ отношеній, то она не можетъ быть самою причиною, т. е., членомъ особеннаго причиннаго отношенія. Такъ какъ она есть связующій принципъ явленій, то она также не можетъ быть самымъ индивидуальнымъ явленіемъ или индивидуальнымъ предметомъ. Сила, дѣйствующій и связующій принципъ природы, есть самый міръ опыта, но съ другой, недоступной воспріятію стороны его существованія, гдѣ отдѣльно данное въ воспріятіи соединено между собою. Такимъ образомъ оказывается, что сила, дѣйствующій принципъ, хотя сама не чув-

ственна, тѣмъ не менѣе есть непремѣнная составная часть чувственнаго міра; иначе мы никогда не могли бы достигнуть до нея чрезъ индукцію. Ибо индукція, заключеніе отъ подобныхъ случаевъ къ подобнымъ, не можетъ, очевидно, вести за предѣлы опыта.

Въ высшей степени важнымъ обстоятельствомъ является то, говоритъ Спиръ, что всеобщій, дѣйствующій принципъ природы родственъ нашему субъективному существу, именно всеобщему самому по себѣ элементу въ насъ, т. е., разуму или мышленію. Первое есть реальное представленіе того принципа, идеальнымъ представленіемъ котораго является послѣднее. Какъ дѣйствующее и связующее въ природѣ проникаетъ всѣ вещи, такъ наше сознаніе обнимаетъ ихъ въ своемъ представленіи. Это сродство въ самой сущности есть основаніе сходства въ дѣйствіяхъ, которое такъ сильно поражало постоянно размышляющихъ людей. Мы видимъ, какъ въ природѣ цѣлесообразно, какъ бы разумомъ, образованы и устроены многія вещи, и при томъ—съ кажущимся искусствомъ и предусмотрительностію, которыя далеко превосходятъ нашу предусмотрительность и наше искусство. Поэтому было прямо неизбѣжнымъ, что люди отъ сходства дѣйствій заключили къ сходству въ самой сущности между дѣйствующимъ въ природѣ принципомъ и ихъ собственнымъ разумомъ, т. е., приписали тому принципу представленіе, волю и сознаніе своего дѣйствія. Что въ природѣ происходитъ многое, что совершенно несоединимо съ признаніемъ принципа, дѣйствующаго въ ней съ сознаніемъ и разсужденіемъ,—что дѣйствіе природы вообще хотя и показываетъ планосообразность, но нигдѣ не обнаруживаетъ ясно намѣренія,—чтобы замѣтить это требовалась уже извѣстная степень предусмотрительности и безпристрастія въ сужденіи, которыхъ, къ сожалѣнію, людямъ вначалѣ долгое время недоставало.

Въ дѣйствительности, продолжаетъ Спиръ, существуетъ не сходство, а сродство между дѣйствующимъ принципомъ природы и нашимъ субъективнымъ существомъ. Но религіозность именно есть чувство и непосредственная увѣренность въ нашемъ сродствѣ съ Богомъ, высочайшимъ существомъ. Здѣсь то и заключается основаніе для смѣшенія Бога съ дѣйствующимъ

принципомъ природы. Кромѣ того оба они имѣютъ общее свойство: неизмѣняемость. Всѣ измѣненія въ природѣ естественно подчинены закону причинности. Но законъ причинности означаетъ не что иное, какъ неизмѣняемость отношенія между причинами и дѣйствіями, а всеобщій, дѣйствующій принципъ вещей есть реальный базисъ всѣхъ этихъ (причинныхъ) отношеній. Онъ неизмѣняемъ и открывается въ неизмѣнныхъ законахъ. Это—новое основаніе для смѣшенія Бога съ дѣйствующимъ принципомъ природы. Но что накладываетъ на это смѣшеніе печать неприкосновенности и дѣлаетъ его совершенно неизбѣжнымъ, есть столь твердо укоренившаяся и считающаяся сама собою понятною вѣра, что Богъ, безусловное, содержитъ достаточное основаніе всѣхъ вещей, т. е., что онъ есть причина жизни и порядка природы. Ибо чрезъ это Богу уже напередъ, a priori, приписывается роль дѣйствующаго принципа,—не изъ дѣйствій Его дѣлается заключеніе о божественности этого принципа. Какъ Богу, такъ и дѣйствующему принципу человѣкъ родственъ, но—по двумъ совершенно различнымъ сторонамъ своего существа. Богъ родственъ нашему, неэмпирическому, высшему существу; онъ составляетъ его субстанцію. Дѣйствующій принципъ напротивъ родственъ въ насъ нашему эмпирическому существу и именно—разуму. Чрезъ смѣшеніе этихъ обоихъ принциповъ мы дѣлаемъ самого Бога эмпирическимъ предметомъ и остаемся съ своею религіею въ границахъ опыта. Ничто не поможетъ отличить Бога отъ природы, когда Ему приписываются свойства и дѣйствія существа природы. Тогда Онъ есть только обоготворенное существо природы, которое въ этомъ свойствѣ естественно не существуетъ нигдѣ, кромѣ воображенія людей. Неужели, дѣйствительно, думаютъ чрезъ измѣненіе имени измѣнить что-либо въ самой вещи? спрашиваетъ Спиръ и отвѣчаетъ: религія дѣйствующаго Бога есть и остается по истинѣ поклоненіемъ природѣ. Когда дѣйствующему принципу приписываютъ свойства истиннаго Бога, благость и совершенство, то происходитъ противорѣчивое пониманіе, которое хотя въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ выше, чѣмъ чистое поклоненіе природѣ, почитаніе могущественнаго просто какъ такового, но въ другихъ отношеніяхъ

болѣе неистинное и болѣе вредное, чѣмъ первое. Эта смѣсь чужероднаго, которая происходитъ преимущественно въ монотеистическихъ религіяхъ, есть основаніе нетерпимости, отличающей ихъ предъ всѣми другими религіями. Эта смѣсь чужероднаго обусловливаетъ извращеніе всѣхъ понятій справедливости и омраченіе нравственнаго сознанія. Дѣйствующій принципъ природы содержитъ основаніе зла и скорбей въ мірѣ. Ибо зло и бѣдствія происходятъ по неизмѣннымъ законамъ природы, представляющимъ только образы дѣйствія этого принципа. Когда дѣйствующій принципъ считаютъ Богомъ, самымъ высочайшимъ и совершеннымъ существомъ, то происходитъ сильное противорѣчіе, которое тяготитъ на сознаніи исповѣдниковъ, и въ теченіе двухъ тысячъ лѣтъ напрасно стараются устранить его. Попытки сгладить противорѣчіе, существующее между признаніемъ абсолютно благаго и совершеннаго виновника природы и существованіемъ зла и бѣдствій въ ней, суть опыты теодицеи, а каковы они, извѣстно всѣмъ. Ими могутъ быть удовлетворены только тѣ, для которыхъ весьма интересно находить въ нихъ удовлетвореніе. Кто же не имѣетъ такого интереса, тотъ во всѣхъ попыткахъ теодицеи увидитъ только фразерство.

На этомъ, кажется, Спиръ могъ бы остановиться. Онъ уже раньше объявилъ, что вопросъ о существованіи въ мірѣ зла есть неразрѣшимая и необъяснимая загадка, т. е., вѣрнѣе сказать, онъ не нашелъ разрѣшенія этой загадки у тѣхъ философовъ, которыхъ онъ изучалъ. Но это—самое больное мѣсто у него. Онъ не можетъ мириться съ мыслію, что разрѣшеніе этого вопроса люди вѣрующіе находятъ въ ученіи Божественнаго Откровенія. И вотъ каждый разъ, какъ только затрогиваетъ онъ этотъ вопросъ, онъ не можетъ удержаться отъ того, чтобы не обнаружить всей своей закоренѣлой враждебности къ ученію христіанскому. То же случилось и здѣсь.

Что всѣ попытки теодицеи ложны, говоритъ Спиръ, это еще не бѣда. А дурно то вліяніе, которое они производятъ на моральное и правовое сознаніе. Чрезъ стараніе—оправдать дурное—порождается духъ внутренняго лицемѣрія, отравляющій самые лучшіе элементы человѣческой природы.

„Люди называютъ Бога доброжелательнымъ на словахъ, замѣтилъ *Бентамъ*, но рѣдко они думаютъ, что Онъ доброжелателенъ на дѣлѣ". Правильность этого замѣчанія будетъ признана, когда мы разсмотримъ существующія у людей представленія о Богѣ. Даже христіанство, которое наиболѣе восприняло въ себѣ элементы истинной религіи, ясно показываетъ, какъ чрезъ вѣру въ причинность Бога искажаются и извращаются понятія о Богѣ, нравственности и справедливости.

Въ христіанской догматикѣ, говоритъ Спиръ, содержится ученіе, что первый человѣкъ самъ заслужилъ свой прискорбный жребій своимъ преступленіемъ божественной заповѣди,— что его скорбь есть наказаніе за его грѣхъ. Взглядъ, что безцѣльныя и безполезныя страданія необходимы, не имѣетъ разумнаго основанія и совершенно несоединимъ съ очищенными понятіями о справедливости. Но христіанскій Богъ не долженъ былъ довольствоваться безцѣльнымъ наказаніемъ перваго преступника. Все его потомство, даже вся живая природа вообще должны быть проклятыми за его преступленіе. Чтобы искупить людей отъ этой скорби, нужно было страданіе Невиннаго, Который, какъ мѣстозаступающая жертва, долженъ былъ примирить Молоха справедливости. Такимъ образомъ мы наказываемся за вину другого и нужна заслуга Другого, чтобы освободить насъ отъ этой незаслуженной вины и наказанія! Но кто объявитъ себя въ настоящее время согласнымъ съ такимъ пониманіемъ наивысшей справедливости? Какое представленіе о Богѣ обусловливаетъ этотъ взглядъ и какія слѣдствія для практическаго поведенія людей вытекаютъ изъ него! Богъ, создающій человѣка изъ ничего для страданія и скорби, естественно, не можетъ имѣть цѣлью благо своихъ твореній. Но какое же побужденіе можно приписать этому Богу? Очевидно, только одно: его собственную славу. Слава Божія такимъ образомъ послѣдовательно должна быть наивысшимъ закономъ также и для поведенія людей. Здѣсь—основаніе всего служенія буквѣ и того безмѣрнаго значенія, которое приписывается формуламъ, обрядамъ, церемоніямъ и суевѣрной практикѣ, т. е., основаніе особеннаго господства внѣшняго благочестія предъ истиннымъ, внутреннимъ, и—что хуже всего—осно-

ваніе кровавой ревности, съ которою исповѣдники дѣйствующаго Бога бѣсновались противъ всѣхъ иномыслящихъ. Невѣріе или, по ихъ взгляду, ошибочная вѣра въ глазахъ этихъ людей послѣдовательно было оскорбленіемъ самаго Бога, т. е., тягчайшимъ изъ всѣхъ преступленій. Отсюда—безчисленныя человѣческія жертвы, которыя были принесены христіанскому Богу. Это—горькій плодъ заблужденія. И къ жертвамъ этого фанатизма мы должны причислить самыхъ преслѣдователей почти въ такой же мѣрѣ, какъ и преслѣдуемыхъ. Ибо легко видѣть, какое затемненіе, какое демоническое, злосчастное настроеніе духа должно господствовать въ человѣкѣ, убивающемъ своихъ ближнихъ во славу своего Бога. Богъ такого фанатика есть демонъ во всемъ, кромѣ имени. Что этотъ Богъ инквизицій и религіозныхъ войнъ имѣетъ что либо общее съ истиннымъ Богомъ, источникомъ чистѣйшихъ импульсовъ и возвышеннѣйшихъ одушевленій человѣческаго духа,—предположить это хотя бы только на одинъ моментъ было бы неизвинительно. Истинный Богъ не находится совершенно ни въ какомъ отношеніи къ страданіямъ людей, а тѣмъ болѣе—къ ихъ страстямъ. Онъ ихъ ни произвелъ, ни допустилъ, ни предвидѣлъ. Постоянно повторяютъ, что вѣра въ дѣйствующаго и наказывающаго Бога есть опора нравственности и сообщаетъ моральному закону величайшую силу. Да,—говоритъ Спиръ,—но за какую цѣну? Эта опора моральности уничтожаетъ духъ ея, истиннымъ, наилучшимъ побужденіямъ подставляетъ эгоистическіе мотивы,—страхъ и надежду на будущую награду. Достоинство истиннаго моральнаго настроенія нужно цѣнить весьма низко, чтобы желать такихъ опоръ моральности. Къ тому же весьма сильно преувеличиваютъ вліяніе, которое оказываетъ вѣра въ наказывающаго Бога на внѣшнее благоповеденіе людей. Факты этого не подтверждаютъ. Напротивъ,—мы видимъ, что религія, не знающая страха предъ Богомъ, именно буддизмъ, есть единственная, которая распространилась только путемъ убѣжденія, безъ примѣненія хитрости и насилія, и смягчила нравы своихъ исповѣдниковъ въ такой мѣрѣ, какъ никакая другая. Дѣйствительнѣе, чѣмъ суевѣрнымъ страхомъ, побуждаютъ человѣка къ добру, когда по-

казываютъ ему, что все дурное чуждо его истинному существу и недостойно человѣчности въ немъ. Проповѣдуйте, какъ Будда, состраданіе ко всему живущему. Представляйте понастойчивѣе, какъ тяжко и ничѣмъ неоправдываемо преступленіе—увеличивать гнетущую человѣчество скорбь несправедливостью и жестокосердіемъ. Довѣряйте вообще больше лучшей природѣ человѣка,—и вы достигнете лучшихъ и большихъ результатовъ. Ложь и обманъ не могутъ принести истиннаго благословенія.

Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, мы видимъ, что вѣра въ дѣйствующаго Бога слишкомъ далека отъ того, чтобы быть необходимою для удовлетворенія религіозной потребности, напротивъ она непримирима съ духомъ истинной религіозности и вообще *враждебна* высшей природѣ человѣка. Но не трудно показать, что въ представленіи дѣйствующаго Бога мы не можемъ найти утѣшенія и не сдѣлаемъ никакого пріобрѣтенія даже для нашего эгоизма. Ибо, каковы бы ни были наши религіозныя воззрѣнія, не подлежитъ сомнѣнію тотъ фактъ, что все въ природѣ происходитъ по неизмѣннымъ законамъ, образъ дѣйствія которыхъ мы знаемъ изъ опыта. Ничего другого мы не можемъ и не должны ожидать отъ природы, кромѣ того, что̀ намъ показываетъ относительно ея опытъ. Бога, побуждаемаго просьбами и подарками вторгнуться въ теченіе природы и измѣнить естественное отношеніе причинъ и дѣйствій, нельзя удержать уже въ виду свидѣтельства фактовъ, хотя бы мы и не хотѣли видѣть ничего недостойнаго въ такомъ представленіи Бога. Слѣдовательно, чрезъ боготвореніе дѣйствующаго принципа мы ни въ какомъ отношеніи не пріобрѣтаемъ ничего, но мы усложняемъ только гнетущую тяжесть противорѣчія, существующаго между печальнымъ состояніемъ вещей и признаніемъ божественнаго виновника ихъ. Кто не можетъ довольствоваться представленіемъ дѣйствующаго Бога, тотъ однако же не долженъ думать, что онъ совершенно долженъ отрицать Бога. Напротивъ,—онъ-то именно вполнѣ и способенъ познать истиннаго Бога. Истинный Богъ не есть Богъ армій и поповъ. Не въ Его честь устанавливаются *auto-da-fe* и воспѣваются *Tedeum'ы* на трупахъ умерщвленныхъ, послѣ достигнутыхъ побѣдъ. Съ дѣйствіемъ темныхъ силъ, которыя, къ сожалѣнію,

большею частію господствуютъ надъ жизнію, онъ не находится совершенно ни въ какомъ, даже отдаленнѣйшемъ и непрямомъ отношеніи. Онъ есть высшая, истинная и собственная сущность всѣхъ вещей и возвышается надъ всякимъ общеніемъ съ эмпирическою природою ихъ. Онъ есть основаніе всѣхъ идеальныхъ инстинктовъ и стремленій нашего духа; и насколько мы увѣрены, что мы сами не погибнемъ всецѣло въ мірѣ опыта, настолько не можетъ быть потрясено для насъ и бытіе Божіе.

Мы предоставили Спиру право высказаться вполнѣ; къ сказанному онъ ничего не можетъ добавить. До сихъ поръ мы только слушали его; мы не останавливали его даже на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ впадалъ въ явную односторонность, становился въ противорѣчіе съ самимъ собою, вдавался въ сторону отъ поставленнаго вопроса, намѣренно или ненамѣренно искажалъ общеизвѣстные факты. Теперь мы можемъ съ полнымъ хладнокровіемъ и безпристрастіемъ обсудить все, сказанное здѣсь Спиромъ, и высказать о немъ свое мнѣніе и заключеніе. Но для того, чтобы мы лучше и основательнѣе могли обсудить сказанное здѣсь Спиромъ, мы выдѣлимъ изъ него сначала тѣ положенія, которыя въ немъ доказываются, и кратко изложимъ ихъ въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ старался развить ихъ самъ Спиръ.

Истинный Богъ есть внутренняя сущность человѣка, говоритъ Спиръ. Онъ есть основаніе всѣхъ идеальныхъ инстинктовъ и стремленій нашего духа; но Онъ не есть Богъ дѣйствующій; напротивъ, Онъ пребываетъ въ вѣчномъ и абсолютномъ покоѣ, не имѣя возможности сдвинуть съ мѣста ни одного атома. Только по недоразумѣнію человѣчество смѣшало дѣйствующаго Бога съ пребывающимъ въ вѣчномъ покоѣ. Это смѣшеніе произошло отъ того, что человѣкъ нашелъ *сходство* между дѣйствующими въ природѣ *силами* и своимъ разумомъ; но на самомъ дѣлѣ такого сходства нѣтъ между ними, а есть *сродство*. Другая причина, заставившая человѣка выработать себѣ представленіе о дѣйствующемъ Богѣ, та, что онъ нашелъ сходство между пребывающимъ вѣчно въ покоѣ Богомъ и неизмѣнными законами природы въ *неизмѣняемости*. Но создан-

ная человѣкомъ вѣра въ дѣйствующаго Бога послужила только во вредъ ему, потому что съ нею необходимо соединилась *нетерпимость* и вражда къ другимъ людямъ. Если Богъ создалъ міръ, то Онъ создалъ и зло; людей Онъ создалъ не для блага, а только для страданій. Мотивомъ Его дѣйствій была только Его собственная слава. Ради этой славы Божіей люди, вѣрующіе въ дѣйствующаго Бога, стали преслѣдовать и умерщвлять иновѣрцевъ; но сами они не получили отъ этой вѣры никакой пользы даже для своего эгоизма, такъ какъ въ теченіе природы Богъ вмѣшиваться не можетъ. Христіанское ученіе о происхожденіи зла въ мірѣ и объ искупленіи человѣка Спиръ объявляетъ неудовлетворительнымъ. Вотъ тѣ положенія, которыя хотѣлъ доказать Спиръ.

Но изъ этихъ положеній Спира ни одно не можетъ быть признано вѣрнымъ и научно обоснованнымъ. Спиръ даже не отвѣтилъ удовлетворительно и на свой главный вопросъ: чѣмъ объяснить существованіе во *всѣхъ* религіяхъ вѣры въ Бога дѣйствующаго, т. е., въ Бога, какъ Творца и Промыслителя міра? Спиръ утверждаетъ, что человѣчество обоготворило *силы* природы; но откуда у человѣка могла явиться мысль искать Бога въ природѣ? Намъ понятно, какъ нѣкоторые мыслители стараются этотъ процессъ обоготворенія природы объяснить прирожденною человѣку идеею *живаго* личнаго Бога, которая и послужила для него мотивомъ искать соотвѣтствующаго ей объектированія. Но какъ понять этотъ процессъ обоготворенія природы съ точки зрѣнія Спира? Правда, Спиръ утверждаетъ также, что намъ свойственна увѣренность въ своемъ сродствѣ съ Богомъ, что Богъ есть сущность человѣка и всѣхъ вещей и находится въ человѣкѣ, а не внѣ его; но Богъ у Спира есть начало мертвое, не подвижное, которое не можетъ сдвинуть атома съ мѣста. Ясно, что такой Богъ не можетъ побудить человѣка искать его гдѣ бы то ни было. Спиръ говоритъ, впрочемъ, что его Богъ есть основаніе всѣхъ идеальныхъ инстинктовъ и стремленій человѣка; но вѣдь это только одни пустыя слова, ровно ничего не говорящія. Если Богъ пребываетъ въ вѣчномъ покоѣ, то Онъ и самъ въ себѣ не имѣетъ стремленій; а если Онъ самъ не имѣетъ никакихъ стремленій, то Онъ не можетъ возбудить ихъ и у людей.

Но допустимъ недопустимое и немыслимое. Допустимъ, что мертвый и вѣчно покоющійся Богъ Спира какъ либо *возбудилъ* у человѣка стремленіе гдѣ либо искать Его. Въ этомъ случаѣ естественно предположить, что человѣкъ сталъ бы боготворить нѣчто *подобное* своему Богу, т. е., мертвое, неподвижное, вѣчно покоющееся и недѣятельное. На самомъ дѣлѣ человѣкъ боготворитъ *силы* природы и именно потому, какъ проговорился сначала и Спиръ, что онъ нашелъ *сходство* между ними и тѣмъ, что составляетъ его внутреннее существо, разумомъ. И, дѣйствительно, обоготвореніе *силъ* природы можетъ быть объясняемо только тѣмъ, что человѣку присуща идея *живого* Бога, а не вѣчно покоющагося и мертваго. Спиръ увидѣлъ свою ошибку и, въ противорѣчіе съ самимъ собою, сталъ уже утверждать, что между силами природы и человѣческимъ разумомъ существуетъ не сходство, а *сродство* въ пантеистическомъ смыслѣ, такъ какъ Богъ есть истинная сущность не человѣка только, но и всѣхъ вещей міра. Но пантеистическое міровоззрѣніе, какъ мы видѣли, назвалъ безсмысленнымъ самъ Спиръ. И дѣйствительно, какое сродство можетъ усмотрѣть здравомыслящій человѣкъ между разумомъ человѣческимъ и физическими или химическими силами природы!

Происхожденіе вѣры въ дѣйствующаго Бога Спиръ хочетъ объяснить, между прочимъ, тѣмъ, что люди нашли сходство между *неизмѣняемостію* Бога и *неизмѣняемостію* законовъ природы и вслѣдствіе этого религія превратилась въ поклоненіе природѣ. Огюстъ Контъ и всѣ защитники такъ называемой натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ думали какъ разъ наоборотъ. Познаніе *измѣнности* законовъ природы они приписывали только ступени высшаго (по Конту) позитивнаго развитія. На первой же ступени своей умственной жизни люди считали явленія въ природѣ свободными, произвольными, случайными, которыя были производимы подобными людямъ свободными существами или богами. И пониманіе этихъ мыслителей несомнѣнно правильнѣе, чѣмъ пониманіе Спира. Ихъ ошибка состоитъ въ томъ, что, по ихъ мнѣнію, подъ вліяніемъ благотворныхъ или разрушительныхъ явленій природы люди будто бы создали са-

мую *идею* Божества. Но если бы они признали эту идею прирожденною человѣческому духу, то ихъ гипотеза была бы единственно пригодною для разрѣшенія вопроса о происхожденіи язычества. Во всякомъ случаѣ религія у людей существовала уже задолго до того времени, когда люди пришли къ мысли о неизмѣнности законовъ природы т. е., когда для нихъ стало возможнымъ *научное* объясненіе явленій въ области внѣшняго міра. Понятіе о неизмѣнности законовъ природы возможнымъ становится для человѣка только послѣ длиннаго ряда наблюденій надъ явленіями одного и того же порядка, а это предполагаетъ уже существованіе чисто *научнаго* изученія жизни природы. Первою ступенью развитія религіознаго сознанія обыкновенно признаютъ фетишизмъ. Но еще и въ настоящее время есть не мало дикарей, которые поклоняются фетишамъ и въ то же время считаютъ многія (если не всѣ) явленія природы случайными и произвольными, какъ дѣйствія одушевленныхъ и свободныхъ существъ или боговъ.

Вообще нужно замѣтить, что гипотеза Спира представляется крайне неправдоподобною уже по одному тому, что у дикарей, виновниковъ вѣры въ дѣйствующаго Бога, ею предполагается высокая степень развитія ума или способности обобщенія. Первоначально люди имѣли, по его словамъ, *понятіе* о Богѣ, просто какъ о безусловномъ, Богѣ, вѣчно покоящемся и неподвижномъ; сходство разума съ силами природы, правильное соотношеніе причинъ и дѣйствій въ области природы и въ жизни человѣческаго духа, неизмѣнность законовъ природы и вѣчно покоящагося Бога привели ихъ къ представленію о Богѣ дѣйствующимъ, т. е. о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, а затѣмъ они приписали ему личность и интеллектъ. Такимъ длиннымъ и сложнымъ путемъ могутъ составлять себѣ понятіе о Богѣ только философы, но ни какъ не первобытные люди или дикари.

Наконецъ, Спиръ совершенно ложно думаетъ, будто-бы грубые язычники боготворили когда либо *силы* природы. Составлять понятіе о силахъ и законахъ природы могутъ только люди умственно развитые и ученые. Есть дикари, которые покланяются, какъ Богу, рыбьей кости. Какую силу природы

могутъ боготворить здѣсь грубые язычники? То же нужно сказать о боготворимыхъ чурбанахъ, камняхъ и т. д. Язычники боготворили не силы природы, а носителей какихъ-то необычайныхъ, сверхъестественныхъ силъ. Если дикіе язычники, по апалогіи съ своими собственными дѣйствіями, и могли судить о явленіяхъ внѣшняго міра, которыя производили на нихъ особенно сильныя впечатлѣнія, напр., о громѣ, молніи, грозѣ, буряхъ, дождѣ и т. п., то они мыслили не иначе, какъ представляя себѣ, что есть въ мірѣ или внѣ его какія-то необычайныя существа, которыя обладаютъ *способностію* неизвѣстнымъ для человѣка образомъ производить эти явленія. Язычники—дикари, въ первобытномъ состояніи, могли наблюдать явленія, какъ непонятныя для нихъ дѣйствія, могли представлять себѣ и причины ихъ въ видѣ живыхъ, свободныхъ существъ. Но о силахъ природы—магнетизмѣ, электричествѣ, теплородѣ и т. д. они не могли имѣть никакого понятія. Если въ наше время ни у одного ученаго естествоиспытателя мы не можемъ найти точнаго и вѣрнаго отвѣта на вопросъ: что такое *сила* природы?—то что же сказать о доисторическомъ дикарѣ? А если дикарь, создавшій религію, не могъ имѣть понятія ни о силахъ природы, какъ дѣйствующей причинѣ явленій, ни о неизмѣнности законовъ природы, то онъ не могъ и воспользоваться ими для созданія вѣры въ дѣйствующаго Бога, т. е., въ Бога, какъ Творца и Промыслителя міра. Нѣтъ, безъ признанія врожденности идеи о Богѣ, какъ существѣ абсолютномъ и всесовершенномъ, т. е., живомъ и дѣйствующемъ (ибо мертвое или вѣчно покоящееся начало не есть и всесовершенное) вѣра въ Бога, какимъ намъ изображаютъ Его религіи, не можетъ быть объяснена ни какими аналогіями между дѣйствіями человѣческими и силами природы.

Ложно утверждаетъ Спиръ также и то, будто бы дѣйствующій Богъ, какъ всемогущій Творецъ міра, неизбѣжно долженъ быть признаваемъ виновникомъ зла. Всѣ религіи—отъ самаго грубѣйшаго фетишизма до богооткровенной и истинной религіи христіанской—говорятъ противъ мнѣнія Спира. Всѣ религіи безъ исключенія (браманство и буддизмъ не могутъ быть названы религіями, а должны быть признаваемы только фило-

софскими пантеистическими міровоззрѣніями) ясно учатъ о Богѣ, какъ о Творцѣ міра, какъ о Существѣ дѣйствующемъ и всемогущемъ, и ни одна изъ нихъ не называетъ Бога виновникомъ зла. Правда, въ религіи Зороастра происхожденіе зла въ мірѣ объясняется дѣйствіемъ бога—Аримана. Но персидская религія представляетъ собою самый типичный дуализмъ. Она знаетъ двухъ боговъ—добраго и злого—и послѣдній по отношенію къ первому занимаетъ подчиненное положеніе.

Спиръ указываетъ на библейское ученіе о грѣхопаденіи прародителей; увѣряетъ, что ему извѣстны слѣды такого вѣрованія, сохранившіеся и въ другихъ религіяхъ. Мы имѣли случай показать больше,—именно,—что нѣтъ ни одного народа, который не сохранилъ бы преданій о томъ, что вначалѣ первые люди блаженствовали, а затѣмъ, нарушивъ заповѣдь Божію и такимъ образомъ разорвавъ союзъ съ Богомъ, сами себя лишили первоначальнаго блаженства, которымъ они наслаждались отначала, и стали испытывать скорби и бѣдствія [1]). Ясно, что Спиръ утверждаетъ совершенно несправедливо, будто бы, по теистическому ученію, свойственному всѣмъ религіямъ, Богъ создалъ людей только для страданій и скорбей.

Христіанское ученіе о грѣхопаденіи прародителей, происхожденіи въ мірѣ зла и искупленіи человѣчества Спиръ представляетъ въ крайне искаженномъ видѣ. Несомнѣнно, онъ познакомился съ нимъ не по самымъ книгамъ Св. Писанія ветхаго и новаго завѣта, даже не по древнимъ святоотеческимъ твореніямъ, а по поверхностному изложенію какого либо зауряднаго лютеранскаго богослова. Никто такъ не извратилъ этого важнѣйшаго христіанскаго ученія, какъ Лютеръ. Чтобы отвергнуть значеніе добрыхъ дѣлъ и подвиговъ и объявить вѣру един-

[1]) Срв. наше сочиненіе „Зло, его сущность и происхожденіе“ стр. 84—195, гдѣ приведены такого рода преданія ассиріянъ, вавилонянъ, финикіянъ, персовъ индійцевъ, китайцевъ, японцевъ, египтянъ, грековъ, этрусковъ, кельтовъ, латинъ, германцевъ, африканскихъ негровъ-Йумале, Фанти, обитателей Кабинды и Ангоя, Акванимскихъ негровъ, отшисовъ, готтентотовъ, намаквасовъ, жителей Лаонго, американцевъ, алеутовъ, гренландцевъ, сѣверныхъ индѣйцевъ, чиппевеговъ, віандотовъ, докатовъ. прокезовъ, мандановъ, лениленатійцевъ, мексиканцевъ, тамановъ, майпуровъ, карибовъ, арауканцевъ, муисковъ, перуанцевъ, бразильскихъ индѣйцевъ, жителей Тонги, каролинскихъ, Фиджевыхъ, Сандвичевыхъ острововъ, бурятъ, вогуловъ, коловъ и др.

ственнымъ средствомъ оправданія человѣка предъ Богомъ, Лютеръ вынужденъ былъ представить въ слишкомъ преувеличенномъ видѣ послѣдствія первороднаго грѣха или, какъ справедливо замѣтилъ одинъ изъ русскихъ богослововъ [1]), съ мыслію о наслѣдственной грѣховности онъ „соединилъ слишкомъ преувеличенныя понятія о силѣ первороднаго грѣха въ людяхъ и объ его разрушительныхъ слѣдствіяхъ". По его ученію, природа человѣческая настолько зла сама по себѣ, что совершенно неспособна ни къ какому доброму дѣлу. Въ такомъ духѣ понимаютъ христіанское ученіе всѣ протестантскіе богословы ортодоксальнаго направленія, а подъ ихъ вліяніемъ, къ сожалѣнію, находятся и многіе русскіе богословы. Враги христіанства, въ родѣ Спира и Л. Толстого, это ученіе Лютера выдаютъ за подлинно-христіанское и пародируютъ его. „Мы наказываемся за вину другого и нужна заслуга Другого, чтобы освободить насъ отъ этой незаслуженной вины и наказанія",— говоритъ Спиръ; но онъ не захотѣлъ прибавить, что заслугами Богочеловѣка, по ученію христіанскаго богооткровеннаго ученія, мы можемъ воспользоваться только тогда, когда и сами „распнемъ плоть свою со страстьми и похотями" (Гал. 5, 24) и умремъ со Христомъ (1 Сол. 4, 14). Впрочемъ, мы не будемъ здѣсь останавливаться на этомъ вопросѣ, такъ какъ въ своемъ сочиненіи „Зло, его сущность и происхожденіе" мы со всею обстоятельностію показали, какъ враждебные христіанству писатели искажаютъ его и какъ дѣйствительно нужно понимать его въ духѣ Православной церкви и святоотеческаго толкованія.

Съ поразительнымъ легкомысліемъ и явною тенденціозностію говоритъ Спиръ также и о томъ, будто-бы христіанскій монотеизмъ неизбѣжно возбуждаетъ между людьми вражду, служитъ причиною кровопролитныхъ войнъ, инквизицій, судовъ надъ еретиками и т. п. Такъ, впрочемъ, имѣютъ обыкновеніе клеветать на христіанство всѣ, ослѣпленные фанатическою враждебностію къ Божественному Откровенію. Чтобы бросить грязью въ ученіе Христа, они не стѣсняются отожествлять папство

[1]) Срав. Прем. и бл. Божія, 1894, стр. 165.

съ христіанствомъ, политическіе мотивы съ религіозными; для нихъ достаточно, чтобы совершившій преступленіе носилъ имя христіанина или жилъ въ христіанскомъ государствѣ, и тогда они уже прямо утверждаютъ, что совершенное преступленіе явилось слѣдствіемъ христіанскаго вѣроученія. Древне-языческіе римляне не были монотеистами,—и однако-же въ теченіе двухъ съ половиною вѣковъ они подвергали ни въ чемъ неповинныхъ христіанъ ужаснымъ кровавымъ гоненіямъ. Китайцы и индійцы, исповѣдуя буддизмъ, не вѣруютъ ни въ какого Бога—ни въ дѣйствующаго, ни въ вѣчно покоющагося,—а сколько кровопролитій они совершили! Крестовые походы, по словамъ Спира, были предприняты по религіознымъ побужденіямъ; чѣмъ же въ такомъ случаѣ объяснить жестокости крестоносцевъ по отношенію къ византійской имперіи? Есть ли въ Евангеліи заповѣдь—учреждать инквизиціи и предавать казни хотя бы и такихъ людей, какъ Бруно и Ванини? Были ли инквизиціи у первенствующихъ христіанъ, въ Византіи и Россіи? Отрицательный отвѣтъ на эти вопросы долженъ служить вмѣстѣ съ тѣмъ и опроверженіемъ той клеветы, которую взводитъ Спиръ на христіанское ученіе.

Итакъ, послѣ сказаннаго ясно, что Спиръ и самъ не понялъ и своимъ читателямъ не разъяснилъ того, въ чемъ нужно полагать сущность религіи. Мало того,—своимъ разсужденіемъ онъ еще разъ доказалъ ту великую истину, что для мыслителя, чуждаго непосредственной вѣры въ бытіе живого и личнаго Бога, не руководящагося ученіемъ Божественнаго Откровенія, невозможно разрѣшеніе вопроса о сущности религіи. Мыслитель, утратившій непосредственность религіознаго настроенія и не ощущающій въ своей душѣ живой вѣры въ Бога, но принимающій на себя непосильный трудъ—разрѣшить вопросъ о сущности религіи, подобенъ слѣпорожденному, пожелавшему разсуждать о цвѣтахъ. Самое меньшее, что можетъ случиться и случается съ такими мыслителями, такъ это то, что они смѣшаютъ религію съ какимъ либо постороннимъ для нея явленіемъ, которое и будутъ принимать за религію. Это именно и случилось со Спиромъ. Онъ не знаетъ Бога: для него Богъ есть только отвлеченная, метафизическая сущность вещей; уче-

ніе объ этой сущности вещей для него—религія. Вслѣдствіе этого, говоря только о философіи, онъ наивно воображалъ, что разсуждаетъ о религіи. Отсюда можетъ быть сдѣланъ только одинъ выводъ: разрѣшенія вопроса о сущности религіи мы должны ожидать не отъ теоріи, а отъ опыта; религія есть фактъ эмпирическій; о значеніи и достоинствѣ религіи можетъ судить вѣрно лишь тотъ, кто самъ религіозенъ, для кого религія есть основаніе самой жизни его, руководительница его дѣятельности; судить же о томъ, чего мы опытно не знаемъ, чего мы не пережили и не испытали на себѣзна читъ—терять напрасно время. „Кто хочетъ *творить* волю Божію,—говоритъ Спаситель (Іоан. 7, 17),—тотъ узнаетъ о проповѣдуемомъ Мною ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю".

VIII.

Гипотеза генотеизма или катенотеизма [1]).

Эта гипотеза принадлежитъ недавно умершему (въ 1900 г.), знаменитому англійскому филологу и представителю такъ называемаго сравнительнаго языкознанія, *Максу Мюллеру*. М. Мюллеръ не могъ удовлетвориться натуралистическою теоріею, которая предполагаетъ, что политеизмъ былъ первоначальною формою религіознаго сознанія человѣчества, и въ то же время не разрѣшаетъ вопроса, что̀ побудило первобытныхъ людей боготворить явленія и силы внѣшняго міра. Теорія фетишизма ему казалась также слишкомъ легкомысленною и совершенно неправдоподобною. Но не могъ онъ согласиться и съ эволюціонистами, будто бы первоначальною формою религіи былъ анимизмъ, такъ какъ понятіе духа предполагаетъ такую способность обобщенія, которой нельзя допустить у первобытныхъ людей.

Въ первую половину своей научной дѣятельности *Максъ Мюллеръ* защищалъ мнѣніе, что въ основѣ всѣхъ міровыхъ

---

[1]) При изложеніи этой гипотезы мы имѣемъ въ виду слѣдующія сочиненія М. Мюллера извѣстныя намъ на нѣмецкомъ языкѣ: 1) Vorlesung über die Vedas, 1871; 2) Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1874; 3) Ursprung und Entwickelung der Religion, 1881.

религій лежитъ первоначальный монотеизмъ. Этого мнѣнія онъ придерживается еще и въ своихъ лекціяхъ по введенію въ сравнительное изученіе религій. Здѣсь мы читаемъ у него слѣдующее. „Съ восточной стороны Африки глазамъ нашимъ представляется море, среди котораго, отъ Мадагаскара до Гаваи, виднѣются безчисленные острова, подобно сваямъ разрушеннаго недавно моста, который связывалъ собою океаны Индійскій и Тихій. И вездѣ, будетъ ли то у бронзовыхъ папаусовъ, у желтыхъ малайцевъ, или у смуглыхъ полинезійскихъ племенъ, мы услышимъ даже на низшихъ ступеняхъ человѣческой лѣстницы, лишь только приложимъ ухо, какое-то неопредѣленное жужжаніе о божескихъ вещахъ; мы вездѣ схватимъ на горячихъ слѣдахъ странныя понятія и представленія о будущей жизни; мы вездѣ встрѣтимъ жрецовъ и жертвы, которыя даже подъ формами очень низкими и унизительными для людей, свидѣтельствуютъ *о прежней глубокой вѣрѣ въ единаго Бога*, выслушивающаго наши молитвы, лишь бы онѣ были искренни, и принимающаго жертвы лишь бы онѣ приносились какъ искупленіе нашихъ грѣховъ и какъ благодарственное почитаніе“.

Такую же „прежнюю глубокую вѣру въ единаго Бога“ М. Мюллеръ находилъ сначала и у всѣхъ язычниковъ вообще. Но въ послѣднее время онъ значительно измѣнилъ свое первоначальное мнѣніе. Онъ отвергъ гипотезы первоначальнаго политеизма въ той грубой формѣ, въ какой они были защищаемы эволюціонистами и представителями натурализма; но за то отказался защищать и гипотезу первоначальной монотеистической религіи. Онъ рѣшился предложить нѣчто среднее, примиряющее оба указанныя воззрѣнія. Такое примирительное значеніе онъ признавалъ именно за своею *гипотезою генотеизма.*

Изложеніе своего новаго воззрѣнія М. Мюллеръ, какъ и нужно было ожидать, начинаетъ, конечно, отреченіемъ отъ прежняго. „Ошибки, сдѣланныя нѣкоторыми учеными (читай: самимъ М. Мюллеромъ), говоритъ онъ, не останутся безъ пользы для тѣхъ, которые появились позже; ошибки эти, исправленныя, служатъ ручательствомъ, что въ другой разъ онѣ не будутъ повторены. Таково, напр., убѣжденіе что язы-

ческія религіи произошли чрезъ искаженіе Ветхаго Завѣта,— убѣжденіе, поддерживаемое еще недавно людьми учеными, теперь оставлено совершенно, подобно тому, какъ пользовавшаяся нѣкогда кредитомъ теорія, по которой языки греческій и латинскій произошли отъ испорченнаго древне-еврейскаго языка. Съ другой стороны система, допускающая первобытное сверхъестественное откровеніе, которое будто бы осѣнило предковъ человѣческаго рода, система, видѣвшая столько сѣмянъ, не попавшихъ на ниву, для которой онѣ были назначены, въ частичкахъ правды, бросающихся намъ въ глаза, когда они останавливаются на языческихъ святыняхъ и видятъ множество остатковъ разсѣянныхъ древнихъ сокровищъ, система эта не имѣетъ уже сторонниковъ; она потеряла всѣхъ защитниковъ, подобно системѣ, утверждавшей, что вначалѣ существовалъ прекрасный, совершенный языкъ, который впослѣдствіи разложился на безчисленные языки міра". Кромѣ того обстоятельства, что гипотезу первоначальной монотеистической религіи „всѣ оставили", что теперь „она уже не имѣетъ болѣе защитниковъ", М. Мюллеръ не указываетъ никакого основанія, почему онъ отказывается отъ своего первоначальнаго мнѣнія; онъ идетъ, такъ сказать, лишь за толпою; онъ дѣлаетъ то, что дѣлаютъ всѣ. Но такое „стадное" поведеніе несвойственно серьезному ученому. Мы, впрочемъ, не намѣрены дѣлать выговора М. Мюллеру, а лишь сожалѣемъ, что онъ не показалъ намъ слабыхъ сторонъ гипотезы первоначальнаго монотеизма, ибо не думаемъ, чтобы онъ оставилъ эту гипотезу безъ всякаго основанія; сожалѣемъ о томъ, что мы не можемъ видѣть, отчего съ точки зрѣнія М. Мюллера гипотеза первоначальнаго монотеизма стоитъ ниже гипотезы генотеизма. Впрочемъ, впослѣдствіи мы сами увидимъ, выигралъ ли что или проигралъ нашъ ученый англійскій филологъ отъ сдѣланной имъ мѣны.

М. Мюллеръ съ полнымъ основаніемъ усматриваетъ въ религіи двѣ стороны: внѣшнюю и внутреннюю. Легко замѣтить, говоритъ онъ, что слово религія означаетъ двѣ различныя вещи. Когда говоримъ о религіи еврейской, индусской, христіанской, мы разумѣемъ подъ этими словами цѣлое собраніе знаній или ученій, унаслѣдованныхъ или путемъ тра-

диціи, или посредствомъ книгъ, признаваемыхъ божественными и заключающихъ въ себѣ все, что составляетъ предметъ вѣрованія евреевъ, индусовъ или христіанъ. Принимая слово „религія“ въ такомъ значеніи, можно сказать, что человѣкъ перемѣняетъ религію, т. е., что принимаетъ собраніе христіанскихъ ученій вмѣсто браминскихъ, которыя признавалъ до сихъ поръ, совершенно такъ, какъ можетъ говорить по-англійски человѣкъ, который раньше говорилъ языкомъ индусовъ. Но слово „религія“ имѣетъ еще и другое значеніе. Подобно тому, какъ существуетъ въ человѣкѣ, если можно такъ выразиться, способность говорить, независимо отъ всѣхъ историческихъ формъ, какія принимали человѣческіе языки, также точно обладаетъ онъ способностью вѣровать, независимо отъ всѣхъ историческихъ религій. Говоря, что религія отличаетъ человѣка отъ животныхъ, продолжаетъ М. Мюллеръ,—мы понимаемъ подъ этимъ не только христіанскую и еврейскую религію, мы не имѣемъ въ виду никакой особенной религіи, а только извѣстную способность ума, способность, которая независимо отъ разсудка, а даже вопреки ему, даетъ человѣку возможность изслѣдовать *безконечное* подъ различными названіями и подъ различною формою. Безъ этой способности всякая религія и грубѣйшее поклоненіе идоламъ и фетишамъ сдѣлались бы невозможными и если мы только захотимъ внимательно прислушаться, то услышимъ отъ всѣхъ религій какъ будто вздохъ, направляющійся въ міръ духа, въ *безконечность*, какъ будто вопль любви къ Богу. Будетъ ли этимологія, примѣненная древними къ греческому слову ἄνθρωπος, вѣрною или нѣтъ, это не важно (ὁ ἄνω ἀθρῶν—смотрящій вверхъ), однако вѣрно то, говоритъ М. Мюллеръ,—что изъ всѣхъ животныхъ одинъ только человѣкъ одаренъ способностью поднять свой взоръ къ небу и это его исключительная привиллегія—добиваться чего-то такого, чего не могутъ ему доставить ни чувства, ни разумъ.

Такъ какъ внутреннюю сторону религіи составляетъ прирожденная человѣческому духу способность вѣровать вообще, независимо отъ всѣхъ историческихъ религій, или способность постигать безконечное подъ различными названіями и подъ

различною формою, чѣмъ объясняется и фактъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ, то понятно, что нельзя совсѣмъ ставить и вопроса о происхожденіи этой стороны религіи, и защитники механическихъ теорій—политико-государственной, натуралистической и анимистической—только потратили время, придумывая различные способы для того, чтобы объяснить существованіе у человѣка этой способности тѣмъ или другимъ внѣшнимъ воздѣйствіемъ. Задача изслѣдователя должна состоять не въ томъ, чтобы объяснить происхожденіе способности человѣка стремиться къ познанію безконечнаго, а въ томъ чтобы только точно указать, съ какою душевною силою соединяется эта способность или—что то же—въ чемъ слѣдуетъ полагать сущность религіи.

Въ чемъ же состоитъ сущность субъективной стороны религіи? Какъ назвать ту способность человѣка, благодаря которой онъ поднимаетъ свой взоръ вверхъ и старается подъ тою или другою формою постигнуть безконечное? Если существуетъ философская школа, которая изслѣдуетъ условія чувственнаго пониманія, если существуетъ другая, изслѣдующая такія же основанія пониманія умственнаго, то, очевидно,—говоритъ М. Мюллеръ, найдется еще мѣсто для изслѣдованій третьяго рода, изслѣдованій, предметомъ которыхъ будутъ условія, среди которыхъ существуетъ третья способность человѣка—способность понимать безконечное; она то, если можно такъ выразиться, существуетъ въ зародышѣ каждой религіи. Въ нѣмецкомъ языкѣ, по мнѣнію М. Мюллера, мы находимъ названіе для этой третьей способности въ словѣ *Vernuft*—разумъ, въ противоположность слову Verstand—разсудокъ и Sinne—чувство.

Иное дѣло внѣшнія формы, въ которыхъ выражается способность человѣка понимать безконечное; формы эти носятъ на себѣ случайный характеръ, однѣ замѣняются другими, то появляются, то исчезаютъ. Поэтому только и можетъ быть рѣчь о происхожденіи этихъ формъ, т. е., внѣшней стороны религіи или религій историческихъ.

Всѣ предшествовавшія попытки разрѣшить вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ оказались неудовлетворительными потому, что изслѣдователи старались разрѣшить

этотъ вопросъ на такихъ основаніяхъ, которыя ему совершенно чужды или имѣли къ нему только внѣшнее отношеніе. М. Мюллеръ пришелъ къ тому убѣжденію, что религія и языкъ суть единственные факторы, которые первоначально образовали изъ людей народы прежде появленія царствующихъ династій, законовъ и государственныхъ учрежденій, и что эти двѣ силы неразрывно связаны между собою, вслѣдствіе чего они только и могутъ оказать помощь человѣку при изученіи той и другой. Религія и языкъ, говоритъ М. Мюллеръ, первоначально были тѣсно связаны между собою, потому что внѣшнее одѣяніе, въ которое облекается религія, черпаетъ свои матеріалы изъ богатства языка. Поэтому сравнительное языкознаніе можетъ содѣйствовать сравнительному изученію религій, а послѣднее и есть та именно почва, на которой только и возможно ожидать точнаго разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

Въ настоящую минуту, утверждаетъ М. Мюллеръ, очевидность заставляетъ насъ установить три семейства религій: туранское, арійское и семитское, соотвѣтствующія тремъ семействамъ языковъ. Если возьмемъ, напр., языкъ китайскій, какъ первоначальный типъ туранскаго семейства, то совмѣстно съ этимъ языкомъ мы найдемъ въ Китаѣ древнюю религію, лишенную красокъ и поэзіи,—религію, которую можно было бы назвать *односложною*, религію, основывающуюся на почитаніи множества духовъ, изображающихъ небо, солнце, бури и молніи, горы и рѣки,—духовъ, стоящихъ толпами отдѣльно другъ отъ друга, безъ связи, безъ возвышеннаго элемента, который бы соединялъ ихъ между собою. Даже болѣе, —мы встрѣтимся въ Китаѣ съ почитаніемъ духовъ предковъ и покойниковъ: по народному повѣрію, духи эти сохранили сознаніе о человѣческихъ дѣлахъ и имѣютъ власть вознаграждать или наказывать. Это двойственное почитаніе духовъ человѣческихъ и естественныхъ составляетъ въ Китаѣ сущность древней народной религіи; она дожила до настоящаго времени, по крайней мѣрѣ, въ низшихъ классахъ общества, хотя надъ нею господствуетъ на половину религіозная, на половину философская вѣра въ высшій порядокъ, въ абстракт-

ныя силы, называемыя на языкѣ философовъ—*силою* и *матеріею*, на языкѣ нравственности—*добромъ* и *зломъ*, которыя въ словарѣ, свойственномъ религіи и миѳологіи, выступаютъ подъ названіемъ *неба* и *земли*.

Слѣды древняго культа семитскихъ рассъ, по мнѣнію М. Мюллера, ясно выдѣляются въ большомъ количествѣ именъ прежнихъ божествъ, встрѣчающихся въ политическихъ религіяхъ вавилонянъ, финикіянъ, карѳагенянъ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ монотеистической вѣрѣ евреевъ, христіанъ и магометанъ. Почти невозможно охарактеризовать религіи народовъ, такъ сильно разнящихся между собою въ отношеніи языка, литературы и всей ихъ цивилизаціи; но если бы мнѣ пришлось непремѣнно установлять дефиницію вѣрованія семитскихъ народовъ, говоритъ М. Мюллеръ, то я сказалъ бы, что оно скорѣе представляется почитаніемъ Бога въ исторіи, Бога, распоряжающагося судьбами индивидовъ, поколѣній и народовъ, нежели почитаніемъ Бога, управляющаго силами природы. Названія семитскихъ божествъ выражаютъ нравственныя качества. Мы встрѣчаемъ здѣсь: *сильный*, *достойный почитанія*, *господинъ*, *царь*, и рѣдко когда идетъ рѣчь о ясно опредѣленныхъ божескихъ лицахъ, легко узнаваемыхъ, по выдающимся чертамъ, по рельефнымъ контурамъ. Слѣдствіемъ этого было то, что огромное количество семитскихъ божествъ было смѣшано и что переходъ отъ этихъ политеистическихъ культовъ къ религіи монотеистической произошелъ безъ большихъ затрудненій.

Что касается древней вѣры арійскихъ народовъ, то ее можно назвать, по словамъ М. Мюллера, почитаніемъ Бога въ природѣ, Бога, являющагося намъ скорѣе сквозь завѣсу и тайны физическаго міра, нежели Бога, скрытаго въ тайникахъ человѣческаго сердца. Боги арійскаго пантеона обладаютъ столь сильною, столь выразительною индивидуальностію, что у арійцевъ всякій переходъ къ монотеизму требовалъ бы насильственной борьбы и рѣдко когда удавался безъ разрушающихъ образы революцій или отчаяннаго сомнѣнія философскаго духа.

Но какъ ни различны эти три семейства религій между собою въ настоящее время, они несомнѣнно вытекаютъ изъ

одного общаго источника, начало котораго лежитъ однако-же далеко за предѣлами исторіи. Проникнуть за эти предѣлы, по мнѣнію М. Мюллера, мы можемъ только при помощи сравнительнаго языкознанія и сравнительнаго изученія религій. Этимъ-то именно путемъ и идетъ М. Мюллеръ далѣе, стремясь разрѣшить поставленный имъ вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

Онъ начинаетъ теперь съ арійцевъ. Справляясь съ древними архивами языка, мы открыли, говоритъ онъ, что наивысшее божество носило всегда то же самое названіе въ древней миѳологіи индійской, итальянской, германской и сохраняло это названіе повсюду, покланялись ли ему на вершинахъ Гималаевъ, взывали ли къ нему подъ тѣнью додонскихъ дубовъ, въ Капитоліи или въ лѣсахъ Германіи. Это названіе въ санскритскомъ языкѣ было *Dyaus*, у грековъ *Zeus*, въ Римѣ Iovis, у германцевъ *Tîu*. Такія названія не суть только выраженія—это историческіе факты, и факты болѣе достовѣрные, болѣе точные, чѣмъ многіе случаи изъ исторіи среднихъ вѣковъ. Да! эти слова не одни выраженія, они воскрешаютъ предъ нами во всемъ блескѣ величественный театръ дѣятельности предковъ арійской рассы; благодаря этимъ названіямъ, мы имѣемъ возможность видѣть за десять вѣковъ до Гомера и Ведъ, почитающихъ существо невидимое и дающихъ ему самое благородное, самое возвышенное названіе, какое только они могли найти въ своемъ словарѣ, названіе *свѣта и неба*. Не позволимъ же себѣ ошибаться и заблуждаться, говоритъ М. Мюллеръ, относительно того, будто тогда существовало естественное и идолопоклонническое почитаніе. Значеніе этихъ названій совершенно иное, хотя впослѣдствіи они и могли быть сведены къ такому пониманію. *Dyaus* не означалъ голубое небо, это не было только олицетвореніе неба; значеніе его совершенно иное. Въ Ведахъ мы находимъ воззваніе къ Diaus pitar, Ζεῦ πάτερ у грековъ, Юпитеръ—у римлянъ; и это означаетъ на этихъ трехъ языкахъ то же, что означало до ихъ раздѣленія, это значитъ: „отецъ, находящійся на небѣ“. „Эти выраженія, по моему мнѣнію, говоритъ М. Мюллеръ, есть древнѣйшая поэма, древнѣйшая молитва человѣчества или,

по крайней мѣрѣ, благороднѣйшей части человѣчества, къ которой принадлежимъ и мы. Я глубоко убѣжденъ, что эта молитва читалась, что это имя давалось неизвѣстному Богу раньше существованія санскритскаго и греческаго языковъ, а въ виду того, что молитва „Отецъ нашъ“ существуетъ въ языкахъ Полинезіи и Меланезіи, мое убѣжденіе усиливается: она безъ сомнѣнія была также первой молитвой на языкѣ народа, который воздвигнулъ впослѣдствіи храмъ въ Іерусалимѣ. Слыша когда то имя Юпитера, Юпитера униженнаго Гомеромъ и Овидіемъ, низведеннаго въ положеніе разгнѣваннаго супруга или невѣрнаго любовника, мы вовсе не думали о священномъ кладѣ воспоминаній, заключенномъ въ этомъ названіи, мало достойномъ уваженія“. Минула тысяча лѣтъ съ того дня, какъ арійскіе народы раздѣлились, чтобы направиться къ сѣверу и югу, къ востоку и западу, они повсюду образовали языкъ, основали государства и философіи, воздвигли храмы и, наконецъ, потеряли все это; всѣ они состарѣлись, сдѣлались, быть можетъ, лучшими и болѣе благоразумными, но всякій разъ, когда они ищутъ названія для выраженія того, что наиболѣе возвышенно, а вмѣстѣ съ тѣмъ и дороже всего для каждаго изъ насъ, лишь только они желаютъ выразить честь и любовь, безконечное и конечное, они дѣлаютъ то, что дѣлаютъ ихъ праотцы, которые, возводя свой взоръ къ вѣчному небу, чувствовали присутствіе существа, одновременно отдаленнаго и близкаго; они комбинируютъ тѣ же самыя слова и повторяютъ первобытную молитву арійцевъ воззваніе къ „Небу Отцу“, принявшее въ продолженіе вѣковъ форму: „Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ“.

Къ такому же заключенію М. Мюллеръ приходитъ и относительно первобытныхъ религій семитическихъ народовъ. Задача его здѣсь облегчается тѣмъ обстоятельствомъ, что языки семитовъ связаны между собою еще тѣснѣе, чѣмъ языки арійскіе. Семитскіе языки имѣютъ много словъ для обозначенія Божества, которыя существовали, конечно, еще и до того времени, когда языки эти уже отдѣлили отъ себя вѣтви: южную или арабскую, сѣверную или арамейскую, среднюю или еврейскую. Эти слова, говоритъ М. Мюллеръ, позволяютъ намъ

вникнуть въ религіозныя понятія первобытной, неразъединенной еще семитской расы, они даютъ намъ возможность узнать, каковымъ было это почитаніе до того времени, когда Авраамъ поклонялся Іеговѣ, когда Ваалу поклонялись въ Финикіи, а Элу въ Вавилонѣ. Разсмотрѣвъ названія божества у всѣхъ семитскихъ народовъ, имѣвшихъ понятіе о Богѣ, какъ о *могущественномъ*, *крѣпкомъ*, *сильномъ*, *уважаемомъ*, *великомъ*, *царѣ господинѣ*, М. Мюллеръ приходитъ, наконецъ, къ тому заключенію, что былъ нѣкогда такой періодъ, въ которомъ предки семитской рассы еще не были раздѣлены ни религіею, ни языкомъ. Этотъ періодъ простирается очень далеко, за первыя воспоминанія всѣхъ семитскихъ вѣтвей, подобно тому, какъ индусы, греки и римляне не сохранили ничего въ памяти изъ той эпохи, когда они говорили однимъ языкомъ и поклонялись небесному отцу, имени котораго нѣтъ ни въ санскритскомъ, ни въ греческомъ, ни въ латинскомъ языкѣ. Еврейскій, сирійскій и арабскій языки относятся къ общему источнику точно такъ же, какъ языкъ санскритскій и латинскій; и если мы не усумнились въ томъ, говоритъ М. Мюллеръ, что индусы, греки, римляне и тевтоны обязаны своими божествами и культомъ какому-то общему первобытному святилищу, то мы не имѣемъ права отрицать, что также и семитская расса имѣла первобытную религію; мы не въ правѣ отрицать, что Богу *El*, *могущественному на небѣ*, поклонялись всѣ семитскіе народы раньше, чѣмъ были вавилоняне въ Вавилонѣ, финикіяне въ Сидонѣ и Тирѣ, раньше, чѣмъ появились евреи въ Месопотаміи или Іерусалимѣ.

Туранскія религіи не представляютъ исключенія. Въ Китаѣ религіозная система въ своемъ основаніи имѣетъ различіе двухъ силъ: активной и пассивной, мужской и женской. Эти двѣ силы составляютъ основаніе всякаго бытія, всѣхъ вещей, потому что въ природѣ все двойственно; ихъ часто отожествляли съ небомъ и землею. Однако для насъ очевидно,— говоритъ М. Мюллеръ, что духъ неба искони занималъ положеніе болѣе высокое, нежели духъ земли; и только изъ историческихъ книгъ *Shu—King* мы почерпаемъ извѣстіе, что небо и земля были вмѣстѣ отцомъ и матерью всѣхъ вещей. Въ по-

эзіи же древнѣйшихъ временъ само небо является вмѣстѣ отцомъ и матерью. Этотъ духъ неба извѣстенъ у китайцевъ подъ именемъ *Tien* и вездѣ, гдѣ въ другихъ языкахъ названіе главнаго божества было Юпитеръ или Аллахъ, въ китайскомъ мы находимъ *Tien* или небо. Этотъ *Tien* значитъ—великій, тотъ, который управляетъ вверху, и правитъ всѣмъ тѣмъ, что дѣлается внизу. *Tien*, первоначальное названіе неба, прошло въ китайскомъ языкѣ всѣ тѣ фазы, какія прошло слово *Dyaus*, означающее небо, въ поэзіи, религіи, миѳологіи и философіи Индіи и Греціи. Знаки, которыми изображается *Tien*, означаютъ: „*великій*“ и „*одинъ*“. Въ одной китайской книгѣ сказано: „Если существуетъ только одно небо, то не можетъ быть много боговъ“. Вообще *Tien* или небо у китайцевъ представляется высочайшимъ живымъ существомъ. „Славное небо, говоритъ Конфуцій, называется широкимъ; оно сопутствуетъ тебѣ, куда бы ты ни пошелъ; славное небо называется также блистающимъ и простирается надъ тобою, хотя бы ты убѣгалъ отъ него“. *Tien* называется также праотцемъ всѣхъ вещей, существомъ наивысшимъ. Кромѣ того онъ именуется великимъ мастеромъ, потому что онъ создаетъ существа и вещи, подобно горшечнику, выдѣлывающему изъ глины кухонную утварь. Китайцы говорятъ также о предопредѣленіи и волѣ неба, о *шагахъ* неба или провидѣніи и т. д.

Такъ представляетъ себѣ М. Мюллеръ первобытную религію человѣчества. Теперь спрашивается: откуда же явилась эта религія въ родѣ человѣческомъ? Дана ли она отвнѣ человѣку или человѣкъ самъ создалъ ее?

На этотъ вопросъ М. Мюллеръ отвѣчаетъ такимъ образомъ. Такое слово, какъ Богъ, въ своемъ дѣйствительномъ значеніи, и даже римское слово *Deus* или греческое θεός, заключающее въ себѣ силу извѣстнаго свойства, не существовало и не могло существовать въ первобытныхъ эпохахъ исторіи языка и мысли. *Чтобы понять религіи древности, слѣдуетъ выучиться понимать языкъ.* Первоначально языкъ доставлялъ слова для означенія впечатлѣній, полученныхъ при помощи чувствъ. Слѣдовательно, корень, означающій *жечь*, *свѣтить*, *грѣть*, могъ служить для означенія *солнца* или *неба*. У насъ раждается невольно

вопросъ: по какому пути шелъ духъ человѣческій, прежде чѣмъ слово „небо“ потеряло свое первоначальное, чисто матеріальное значеніе и облеклось въ совершенно иное? Первоначально въ сердцѣ человѣка существовало, говоритъ М. Мюллеръ, какое то чувство несовершенства, слабости или зависимости, какъ намъ пріятно было бы назвать его на нашемъ абстрактномъ языкѣ. Намъ также трудно объяснить это чувство, какъ трудно объяснить, почему новорожденное дитя чувствуетъ голодъ и жажду. Однако такъ было вначалѣ, между тѣмъ то же происходитъ и теперь. Человѣкъ не знаетъ, откуда приходитъ и куда идетъ. Онъ желаетъ найти проводника, друга, ищетъ опоры, которая бы его поддерживала, онъ жаждетъ небеснаго Отца. Кромѣ всѣхъ впечатлѣній, какія человѣкъ получалъ отъ внѣшняго міра, въ его сердцѣ существовало еще особенно сильное стремленіе, идущее извнутри, стремленіе къ чему-то прочному и вѣчному, удерживающему правленіе всѣмъ міромъ, и это именно позволяло человѣку чувствовать себя свободнымъ, какъ бы въ своемъ домѣ, въ этомъ чуждомъ ему мірѣ. Это нетвердое и колеблющееся стремленіе должно было облечься въ тѣло и точно опредѣлиться, оно непремѣнно нуждалось въ названіи, чтобы достичь опредѣленности. Но какъ же найти здѣсь такое необходимое названіе? Безъ сомнѣнія, существовалъ запасъ словъ, но каждое названіе, которое приходило на мысль, умъ человѣка отодвигалъ, какъ несоотвѣтствующее, какъ связывающее мысль, которая стремилась къ свѣту, къ свободѣ, требовала простора. Когда, наконецъ, выборъ названія или даже нѣсколькихъ названій былъ окончательно рѣшенъ, человѣкъ, безъ сомнѣнія, испытывалъ извѣстное удовольствіе, почувствовалъ себя обладателемъ тѣхъ названій, которыхъ онъ искалъ, хотя они и были недостаточны; эти названія, какъ и всѣ вообще другія названія, были обозначенія недостаточныя; это были свойства чрезвычайно частичныя, могущія выразить едва малую часть чего-то неточнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ великаго, что дремало въ душѣ человѣка. Когда названіе блестящаго неба было выбрано всѣми народами земли въ ту или другую минуту ихъ жизни,—то развѣ это названіе было полнымъ и равнозначущимъ обозначеніемъ поня-

тія, которое желалъ выразить человѣкъ? Неужели душа удовлетворилась и дѣйствительно признала небо за Бога? спрашиваетъ М. Мюллеръ,—и отвѣчаетъ: иавѣрное,—нѣтъ! Люди знали очень хорошо, *что* имъ слѣдовало разумѣть подъ матеріальнымъ и видимымъ небомъ. Первобытный человѣкъ, обозрѣвши все, утомился розысками, на какіе онъ былъ тогда способенъ, и пришелъ къ тому, что сдѣлался владѣльцемъ слова „небо"; оно было всетаки лучше, чѣмъ ничего; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ чувствовалъ, что ему не вполнѣ удалось то, къ чему онъ стремился. Идея безконечнаго безпокоила человѣческій духъ, она зародилась въ немъ первой, и вмѣстѣ съ тѣмъ ничто не поражало такъ чувствъ, какъ гармонирующее съ этой идеей безконечное небо, блистательное и ненарушимое. Тѣмъ не менѣе, избирая это названіе, человѣкъ не только не зналъ, но даже не былъ въ состояніи знать, что это видимое небо, этотъ лазурный сводъ станетъ предметомъ его вѣры, будетъ его богомъ.

Актъ подыскиванія и нахожденія названія, говоритъ М. Мюллеръ,—не смотря на то, что оно было несовершеннымъ,—былъ актомъ духа мужественнаго, поэтическаго, пророческаго и патріархальнаго, который, какъ другой Іаковъ, умѣлъ бороться съ *идеею Бога, находящеюся въ немъ*, побѣдить Его, побороть до такой степени, что нашелъ для Него названіе. Однако приходилось употреблять названіе неба въ присутствіи молодежи, стариковъ и дѣтей, разумъ которыхъ или еще не развился, или угасъ съ лѣтами; здѣсь нужно было подвергнуться недоразумѣніямъ. Поэтому мы видимъ здѣсь первый шагъ назадъ: небо означаетъ мѣстопребываніе существа, которое носило то же самое имя; второй шагъ есть забвеніе обо всемъ, что было извѣстно подъ этимъ названіемъ; начинается призываніе неба, господствующаго надъ нами видимаго свода, съ цѣлью — исходатайствовать дождь, погоду, покровительство для нашихъ полей и жатвъ, просьба о хлѣбѣ нашемъ насущномъ. Такое разнообразіе пониманія, эти недоразумѣнія касательно названій, неизбѣжныя какъ въ древнихъ, такъ и въ новыхъ религіяхъ, я назвалъ бы,—говоритъ М. Мюллеръ, *діалектическимъ ростомъ* и *паденіемъ* или *діалектическою жизнью ре-*

лиіи. Небо могло быть названо не только блестящимъ, но также *темнымъ*, *широкимъ*, *гремящимъ*, *дождливымъ*. Вотъ на этомъ-то и основывается поліонимія языка, а если это имѣетъ мѣсто въ религіи, мы называемъ ее тогда политеизмомъ. Аристотель говорилъ: „Богъ, хотя и одинъ, имѣетъ нѣсколько названій, потому что означается сообразно различнымъ и разновременнымъ проявленіямъ, при помощи которыхъ его можно познать". То же самое стремленіе духа, находящее свое первое удовлетвореніе въ употребленіи выраженія „блестящій" для опредѣленія Божества, вскорѣ начало подыскивать новые эпитеты, которые не выражали уже блеска, а между тѣмъ были болѣе умѣстными для религіозной системы, понимающей божество, какъ силу мрачную, таинственную, всемогущую. Поэтому мы находимъ въ санскритскомъ языкѣ рядомъ съ *Dyaus* другое названіе неба, считавшагося сводомъ,—„*Varuna*",—названіе, которое первоначально было только новымъ способомъ названія Бога, а вскорѣ пріобрѣло себѣ независимое и отдѣльное существованіе. Но здѣсь еще не конецъ, замѣчаетъ М. Мюллеръ. Полное несовершенство всѣхъ избранныхъ названій, ихъ недостаточность въ представленіи полноты и характера безконечнаго божества сдѣлали то, что люди не переставали искать новыхъ названій, пока, наконецъ, всѣ части природы, гдѣ только чувствовалось дыханіе или сосѣдство Бога, не были приняты какъ названія для Вездѣсущаго. Если бытіе Бога познавали въ вѣтрахъ, то названіе вѣтра дѣлалось однимъ изъ именъ Бога; если присутствіе божества чувствовалось въ землетрясеніи или огнѣ, то немедленно названіе таковыхъ было переносимо на божество.

Такъ разсуждаетъ М. Мюллеръ о природѣ и происхожденіи религіи въ своихъ чтеніяхъ по введенію въ сравнительное изученіе религіи и въ своей „философіи миѳологіи". Но уже иначе онъ смотритъ на религію и иначе старается разрѣшить вопросъ о ея происхожденіи въ своихъ Чтеніяхъ о происхожденіи и развитіи религій на основаніи изслѣдованія религій индійскихъ. Здѣсь на мѣсто „идеи о Богѣ, находящейся въ самомъ духѣ человѣка" онъ ставитъ уже только темное и безотчетное предчувствіе идеи безконечнаго, которое вмѣстѣ

съ чувствомъ конечнаго вложено въ нашу духовную природу и потому уже возбуждается въ насъ въ какой либо степени вмѣстѣ съ первыми чувственными ощущеніями и впечатлѣніями, входя существенно во всякую нашу умственную дѣятельность, такъ что идея безконечнаго предполагается при всякомъ нашемъ наблюденіи и при всякомъ нашемъ познаніи. Когда мы изучаемъ какую либо область явленій, то наше сознаніе, по словамъ М. Мюллера, не ограничивается тѣмъ, что воспринимаетъ только одни конечные предметы, которые подлежали его наблюденію, но и нѣчто большее, что̀ однако же не воспринимается имъ никогда во всей его полнотѣ; это нѣчто большее конечныхъ явленій или частичнаго наблюденія есть уже „нѣкоторая безконечность“, указывающая намъ каждый разъ на то, что мы изучили не всѣ явленія, что существуетъ область несравненно обширнѣе той, которую мы избрали предметомъ своего наблюденія. И это-то привнесеніе чисто субъективнаго воззрѣнія въ наше наблюденіе объективныхъ явленій М. Мюллеръ и называетъ предчувствіемъ идеи безконечнаго среди явленій конечныхъ; а самое предчувствіе этой идеи заставляетъ насъ предполагать въ человѣкѣ и существованіе способности къ воспріятію безконечнаго, которая въ въ сущности есть способность религіозная,—корень религіознаго сознанія, выразившагося затѣмъ въ той или другой формѣ.

Итакъ, источникъ религіи М. Мюллеръ полагаетъ въ чувствѣ безконечнаго, соединенномъ въ сознаніи человѣка съ чувствомъ конечнаго, но это чувство явилось у человѣка не сразу; только постепенно вмѣстѣ съ общимъ ходомъ умственнаго развитія человѣка оно достигло до дѣйствительнаго сознанія и развилось до идеи безконечнаго. Такимъ образомъ и идея безконечнаго, даже въ видѣ безотчетнаго предчувствія, не прирождена человѣческому духу, а заимствована нашимъ сознаніемъ изъ опыта, путемъ общаго развитія человѣческихъ познаній. „Чувства, говоритъ М. Мюллеръ, сообщили дикарю первое впечатлѣніе безконечнаго и дали ему первую мысль о немъ; всякій предметъ, который для его чувствъ не имѣлъ видимыхъ предѣловъ, былъ для него, какъ и для всякаго субъекта, находящагося на первоначальной ступени умствен-

наго развитія, безпредѣльнымъ или безконечнымъ; такъ, напр., видъ безбрежнаго океана или безпредѣльнаго неба возбуждалъ въ дикарѣ нѣкоторую идею безконечнаго даже раньше, чѣмъ понятіе о конечномъ, и эта идея потомъ постоянно предносилась ему въ глубинѣ картины его однообразной жизни... Составившаяся такимъ образомъ на основаніи опыта идея безконечнаго не была, разумѣется, полною и совершенною; но вѣдь и религія началась, замѣчаетъ М. Мюллеръ, не съ полной идеи о безконечномъ, подобно тому, какъ астрономія началась не съ открытія закона тяготѣнія. Въ своей чистой формѣ понятіе безконечнаго скорѣе есть послѣдній, чѣмъ первый шагъ человѣка на пути его умственнаго развитія; насколько идея эта внушалась опытомъ, она была только зерномъ, а не расцвѣтомъ дѣйствительной идеи безконечнаго, какъ мы понимаемъ ее теперь; еще менѣе она могла тогда представлять собою идею Бога въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы признаемъ ее теперь; она была лишь необходимою составною частью, вошедшею въ послѣдующую формацію понятія о Богѣ, и безъ нея это понятіе никогда бы, конечно, не образовалось".

Измѣнивъ такимъ образомъ свой взглядъ на источникъ, изъ котораго произошло религіозное сознаніе человѣчества, М. Мюллеръ увидѣлъ себя вынужденнымъ измѣнить и свое представленіе о развитіи этого сознанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о самомъ процессѣ распространенія религіи въ родѣ человѣческомъ. Прежде онъ утверждалъ, что путь религіознаго сознанія шелъ сверху внизъ, что религіозное сознаніе распространялось *діалектическимъ* процессомъ, что на боготвореніе видимой природы, ея силъ и явленій, слѣдуетъ смотрѣть только какъ на *упадокъ* религіознаго сознанія; теперь онъ утверждаетъ противное; теперь онъ высказываетъ предположеніе, что религіозное сознаніе человѣчества шло путемъ обычной эволюціи, развивалось снизу вверхъ, началось боготвореніемъ явленій видимой природы и только путемъ постепеннаго развитія, на ряду съ умственнымъ развитіемъ вообще, возвысилось до почитанія Бога, какъ духа. При этомъ онъ весьма подробно и наглядно указываетъ намъ всѣ ступени того пути, какимъ будто бы шелъ человѣкъ въ развитіи своего религіознаго со-

знанія. Для этого всѣ предметы видимаго міра онъ раздѣляетъ на три группы: 1) предметы *осязаемые*, т. е., такіе, которые вполнѣ доступны чувствамъ человѣка—осязанію, обонянію, слуху, зрѣнію и вкусу; эти предметы всегда могли быть доступны человѣку и всегда могли быть изучены имъ съ точностію и всесторонностію; сюда принадлежатъ камни, чурбаны, деревья, раковины, кости, животныя и т. п. 2) предметы *полуосязаемые*, которые человѣкъ могъ *отчасти* видѣть, слышать, обонять, но не могъ ихъ осязать во всей ихъ полнотѣ или по ихъ отдаленности или по ихъ чрезвычайной величинѣ, а потому они казались ему относительно непостижимыми, неограниченными, вслѣдствіе чего и были способны производить на него впечатлѣніе *безконечнаго*; сюда принадлежатъ, напр., моря, рѣки, горы и т. п. 3) предметы *неосязаемые*, которые даютъ знать человѣку о своемъ существованіи только своими дѣйствіями, но недоступны для его *непосредственнаго* воспріятія, а тѣмъ болѣе—для его *осязанія*, и о существованіи которыхъ свидѣтельствуетъ только одно чувство зрѣнія; сюда относятся атмосфера, небо, звѣзды, вѣтеръ, бури, облака и т. д. Предметы первой группы не могли стать видимыми божествами для человѣка уже потому, что человѣкъ всегда имѣлъ возможность хорошо и непосредственно узнать ихъ ограниченныя свойства и дѣйствія; они не могли возбуждать въ человѣкѣ чувства безконечнаго, такъ какъ, по доступности своей, не могли оставаться непонятными, загадочными. По этой причинѣ М. Мюллеръ признаетъ гипотезу фетишизма самою неосновательною и самою легкомысленною изъ всѣхъ попытокъ разрѣшенія вопроса о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Иное дѣло предметы полуосязаемые; какъ недоступные во всей своей полнотѣ наблюденію человѣка, они по самой природѣ своей возбуждали въ немъ мысль о бытіи безконечномъ и потому полагали первыя начала для развитія религіознаго сознанія; поэтому боготвореніе горъ, рѣкъ и морей нужно признать (будто бы) первою по времени ступенью и первою формою, въ которой выразилось религіозное чувство. Но собственнымъ предметомъ религіознаго сознанія, по ученію М. Мюллера, должны быть

признаны вещи *неосязаемыя*; онѣ первыя доставили человѣку матеріалъ для составленія понятія о существахъ *свѣтящихъ* (deva), *живущихъ* (asura), *безсмертныхъ* или не *старѣющихся* (amarta, agara), въ чемъ нельзя уже не видѣть признака существа *божественнаго* въ собственномъ смыслѣ. „Въ такихъ словахъ, какъ *deva* или *deus*, говоритъ М. Мюллеръ, мы владѣемъ уже дѣйствительными слѣдами шаговъ, которыми наши предки отъ чувственнаго міра достигли до міра по ту сторону области нашихъ чувствъ. Путь этотъ былъ указанъ самою природою, или—если природа есть въ то же время только сокрытый *deva*—чрезъ нѣчто большее и высшее, чѣмъ природа. Этотъ древній путь велъ древнихъ арійцевъ, какъ также еще и насъ, отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, отъ природы—къ Богу природы".

Такъ М. Мюллеръ разрѣшаетъ вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи въ человѣческомъ родѣ. Теперь спрашивается: въ какой же формѣ выразилось первоначально религіозное сознаніе человѣчества,—въ формѣ политеизма или монотеизма? На этотъ вопросъ М. Мюллеръ отвѣчаетъ,—что первоначальная форма религіознаго сознанія не была ни единобожіемъ, ни многобожіемъ, хотя заключала въ себѣ несомнѣнно начала того и другого, а потому и должна быть признана ступенью, предшествовавшею какъ монотеизму въ собственномъ смыслѣ, такъ и вполнѣ развитому политеизму. Въ виду этого первоначальную форму религіознаго сознанія М. Мюллеръ называетъ только *„генотеизмомъ"* (ἕνος = одинъ, θεὸς = богъ). „Генотеизмъ, говоритъ онъ, тѣмъ отличается отъ политеизма, что, допуская существованіе многихъ боговъ, онъ представляетъ себѣ каждаго изъ нихъ вполнѣ независимымъ отъ другихъ, присутствующимъ въ видѣ единаго божества въ умѣ вѣрующаго, когда онъ молится ему. Этотъ характеръ,—продолжаетъ М. Мюллеръ,—ясно бросается намъ въ глаза въ произведеніяхъ ведійскихъ поэтовъ. Хотя здѣсь призываются различные боги, въ разныхъ гимнахъ, а иногда и въ одномъ и томъ же, однако здѣсь нѣтъ первенства между богами, и, сообразно съ различными обстоятельствами и побужденіями человѣческаго сердца, обращаются то къ Индрѣ, богу голубого

неба, то къ Агни, богу огня, то къ Варуну, древнему богу небеснаго свода, каждый изъ нихъ почитается какъ богъ наивысшій, и нигдѣ мы не замѣтимъ и тѣни соперничества или подчиненія другъ другу между этими богами". Впрочемъ, такъ какъ всѣ *девы*, призываемые въ индійскихъ гимнахъ, *одинаково* описываются какъ всесильныя и всемогущія существа и для чувства поэта въ тотъ моментъ, когда онъ поетъ хвалу одному изъ боговъ, всѣ другіе боги совершенно исчезаютъ, а въ одномъ изъ гимновъ высказывается даже прямое убѣжденіе въ равенствѣ боговъ: „между вами, боги, нѣтъ ни одного, который былъ бы юнъ, всѣ вы равно велики",—то на этомъ основаніи Максъ Мюллеръ для политеизма Ведъ, который онъ считаетъ первоначальною формою религіознаго сознанія, изобрѣлъ даже еще особый терминъ—„катенотеизмъ"—„Katenotheismus" (κατὰ—ἑνὸς—θεὸς), т. е. обожаніе или почитаніе многихъ боговъ по одному.

Въ ученіи М. Мюллера о религіи, ея сущности и происхожденіи нужно различать, такъ сказать, три редакціи. Разсмотримъ же, какая изъ нихъ лучше, т. е., болѣе правдоподобна, а потому и болѣе удовлетворительна въ научномъ отношеніи; при этомъ мы, конечно, ясно увидимъ и то, получилъ ли какую либо выгоду этотъ ученый филологъ отъ того, что одну редакцію своего взгляда на религію онъ измѣнилъ на другую и даже третью.

Сначала, какъ мы видѣли, М. Мюллеръ былъ того мнѣнія, что человѣкъ, въ духовную природу котораго было вложено влеченіе къ Богу, подъ руководствомъ Божественнаго откровенія, имѣлъ чистое и возвышенное представленіе о Богѣ, какъ существѣ духовномъ, личномъ и всемогущемъ, изъ рукъ Котораго міръ получилъ свое бытіе и Промысломъ Котораго онъ управляется, но что потомъ, лишенный непосредственнаго руководительства Божія и предоставленный только самому себѣ, своему ограниченному разуму, при различныхъ неблагопріятныхъ условіяхъ, онъ утратилъ чистоту первоначальнаго понятія о Богѣ и въ своемъ религіозномъ сознаніи шелъ путемъ діалектическимъ, т. е. путемъ постояннаго и быстраго ниспаденія отъ духовнаго почитанія Бога, какъ единаго и всесовершеннаго существа, къ обоготворенію грубо чувственныхъ

предметовъ. Къ такому пониманію собственно языческой или естественной религіи М. Мюллеръ пришелъ вовсе не подъ вліяніемъ библейскаго ученія, а путемъ изученія религіозныхъ вѣрованій различныхъ дикарей земного шара и миѳологическихъ представленій народовъ культурныхъ—китайцевъ, индійцевъ, персовъ, египтянъ, грековъ и римлянъ. Его поражали съ одной стороны ясные слѣды первоначальныхъ монотеистическихъ вѣрованій, болѣе или менѣе замѣтно сохранившіеся въ преданіяхъ даже самыхъ грубыхъ и изолированныхъ народовъ, а съ другой поразительное сходство многихъ народныхъ преданій съ ученіемъ Божественнаго откровенія, каковы, напр., преданія о твореніи міра, сотвореніи человѣка, о раѣ, о блаженствѣ и грѣхопаденіи первыхъ людей, о патріархахъ, жившихъ до потопа, о потопѣ, о Симѣ, Хамѣ и Іафетѣ, о вавилонской башнѣ, смѣшеніи языковъ и разсѣяніи народовъ, объ имѣющемъ явиться Примирителѣ, о концѣ міра, безсмертіи, вѣчномъ блаженствѣ и вѣчномъ мученіи по ту сторону гроба и т. д. Вѣрная сама по себѣ, эта первоначальная гипотеза М. Мюллера находила для себя подтвержденіе и въ историческихъ фактахъ, которые ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что человѣчество въ своемъ религіозномъ сознаніи шло не путемъ развитія, а путемъ постояннаго паденія и регресса. Въ этомъ убѣждаютъ насъ и великіе умы греческихъ мыслителей—Платона и Пиѳагора, которые видѣли въ греческой религіи не только признаки разложенія и упадка, но и дурное, развращающее вліяніе на народъ; они осуждаютъ Гомера и Гезіода „за тѣ неприличныя вещи, которыя они выдумали о богахъ“ и запрещаютъ юношеству читать ихъ миѳологическія и теогоническія произведенія, хотя въ этихъ произведеніяхъ со всею точностію воспроизводились вѣрованія ихъ современниковъ. Съ точки зрѣнія своей первоначальной гипотезы М. Мюллеръ легко могъ понять и уяснить себѣ то, что впослѣдствіи стало для него непонятнымъ и необъяснимымъ. Такъ онъ не затруднялся объяснить, какимъ образомъ индійскій поэтъ еще 3000 лѣтъ тому назадъ могъ „чувствовать въ себѣ присутствіе всемогущаго Бога, Создателя неба и земли, и въ то же время сознавать тяжесть своихъ ошибокъ и умолять Господа, чтобы Онъ простилъ ему грѣхи“. М. Мюллеръ оста-

навлнвалъ тогда вниманіе своихъ читателей на индійскомъ гимнѣ въ честь Варуны, въ которомъ ясно высказывается древнее ученіе о первородномъ грѣхѣ прародителей и его послѣдствіяхъ вмѣстѣ съ потребностію искупленія этого грѣха и примиренія человѣчества съ Богомъ. Вотъ этотъ гимнъ:

„*Мудры* и *могущественны* дѣла Того, Кто отдѣлилъ обширные небосклоны (небо и землю). Онъ помѣстилъ вверху свѣтящееся и славное небо и разъединилъ сводъ звѣздъ и земли.

„Развѣ это я самъ говорю? Какимъ образомъ могу я приблизиться къ Варунѣ? Приметъ ли онъ мою жертву съ удовольствіемъ? Когда увижу его, *духа* въ отдохновеніи, благосклоннаго къ моимъ молитвамъ?

„Я призываю Тебя, о Варуна, *желая узнать грѣхи мои*; я отправился спросить мудрецовъ. *Мудрецы всѣ говорили одно: Варуна сердитъ на тебя.*

„Былъ ли это какой нибудь *древній грѣхъ*, *за который Ты угнетаешь Твоего друга*, всегда славящаго Тебя похвалами? Скажи мнѣ это, о Господи, Котораго ничто не можетъ преодолѣть, а я *освобожденный съ этого времени отъ грѣховъ*, поспѣшу стать предъ Тобою, неся Тебѣ дань почитанія.

„Дай мнѣ Свое *прощеніе за грѣхи отцовъ*, и за тѣ, которые мы совершили сами въ нашихъ тѣлахъ. *Освободи* Vasishṭ'у, *освободи его*, о Господи, сдѣлай его похожимъ на вора, радующагося украденной кошкѣ, на теленка, освободившагося отъ придерживающей его веревки.

„*Не наша въ томъ вина, о Варуна, что мы споткнулись: мы были подъ ярмомъ упоенія, страсти, измѣнчиваго настроенія. Старикъ ведетъ юношу на распутство* и даже сонъ не можетъ спасти отъ грѣха.

„*Я желаю исправить мою жизнь отъ ошибокъ и дать удовлетвореніе обиженному Богу*, подобно тому, какъ невольникъ даетъ удовлетвореніе своему господину, одаряющему его милостью. Милостивый Богъ открылъ глаза неблагоразумному и освѣтилъ своею мудростію тѣхъ, которые почитаютъ его добродѣтелью.

„О Господи, о Варуна, если бы пѣснь эта была хорошо принята твоимъ сердцемъ! О, еслибы я могъ быть счастли-

вымъ, сохраняя то, что̀ имѣю, и пріобрѣтая новыя блага. Осыпайте насъ, боги, всегда вашими благодѣяніями".

Приведя этотъ индійскій гимнъ древнѣйшему божеству, М. Мюллеръ говоритъ слѣдующее: „Я ничуть не ослѣпляю себя касательно несовершенства этой древней молитвы, но я понимаю красоты, заключающіяся въ ней, и думаю, вы согласитесь, что открытіе такой одной поэмы между гимнами Ригъ-Веды и увѣренность, что эта поэма явилась въ Индіи по крайней мѣрѣ за 3 тысячи лѣтъ, безъ всякаго инаго внушенія, кромѣ того, къ которому способенъ каждый человѣкъ, —вы согласитесь, говорю я, что такое открытіе стоитъ труда жизни, потому что здѣсь мы находимъ доказательство, что *человѣкъ никогда не былъ покинутъ Богомъ*, а эта увѣренность имѣетъ для историка больше значенія, чѣмъ всѣ династіи Вавилона и Египта, чѣмъ всѣ свайныя постройки, всѣ черепа и челюсти изъ Неандерталя и Аббевиля"... Такъ разсуждалъ нѣкогда М. Мюллеръ о древнѣйшихъ вѣрованіяхъ народовъ, лишенныхъ сверхъестественнаго Божественнаго откровенія. Но мы не знаемъ, что̀ сказалъ бы онъ по поводу приведеннаго древне-индійскаго гимна въ честь Варуны въ послѣднее время своей жизни. Мы отказываемся даже угадывать, какъ бы онъ объяснилъ существованіе у индійцевъ, стоявшихъ на первой ступени развитія своего религіознаго сознанія, представленія о Богѣ какъ *духѣ*, дѣла Котораго мудры и могущественны, Который сотворилъ своею силою небо и землю, Который одинъ только можетъ освобождать людей отъ древняго грѣха, содѣяннаго ихъ предками,—мы, повторяемъ, не можемъ даже догадаться, какъ бы онъ объяснилъ это непонятное въ исторіи явленіе въ то время, когда онъ усвоилъ себѣ новую гипотезу, по которой люди на первой ступени своего религіознаго развитія боготворили будто бы только полуосязаемые предметы—горы, рѣки и моря? Ибо отъ горы сдѣлать заключеніе къ бытію премудраго духа, какъ Творца міра, не возможно не только для первобытнаго человѣка, но даже и для европейскаго философа, привыкшаго къ абстрактному мышленію и быстрымъ логическимъ обобщеніямъ.

Но если первоначальная гипотеза М. Мюллера о сущности

и происхожденіи религіи была весьма правдоподобна сама по себѣ и вполнѣ удовлетворительно разъясняла многія явленія въ жизни дикарей и въ религіозныхъ вѣрованіяхъ древнѣйшаго язычества; то почему же—спрашивается—М. Мюллеръ оставилъ его и замѣнилъ новою. Или эта новая гипотеза, быть можетъ, выше стоитъ въ научномъ отношеніи оставленной?

Самъ М. Мюллеръ не объясняетъ намъ причины своего непонятнаго ренегатства; онъ ничего не говоритъ намъ и о томъ, какіе недостатки оказались въ его первой гипотезѣ. Онъ, какъ мы видѣли, представляетъ дѣло въ такомъ видѣ, что читатель самъ долженъ прійти къ неизбѣжному заключенію, г. М. Мюллеръ былъ увлеченъ общимъ потокомъ эволюціонизма, захватившимъ съ собою умы его соотечественниковъ—англичанъ по пути, проложенному Спенсеромъ. Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что М. Мюллеръ не во всемъ слѣпо послѣдовалъ за Спенсеромъ, по крайней мѣрѣ, вначалѣ, т. е., въ то время, когда онъ составлялъ вторую редакцію своего ученія о религіи, ея сущности и происхожденіи. Такъ,—онъ не допускаетъ и самой мысли о существованіи въ исторіи человѣчества такъ называемаго *животнаго періода*; онъ отвергъ съ полнымъ научнымъ основаніемъ дарвиновское положеніе о происхожденіи человѣка отъ обезьяно-виднаго животнаго, онъ призналъ слишкомъ легкомысленнымъ утвержденіе эволюціонистовъ и матеріалистовъ, что между человѣкомъ и животными нѣтъ существеннаго различія онъ доказалъ самыми очевидными фактами и выводами науки сравнительнаго языкознанія, что религія есть явленіе не только всеобщее, но и изначальное или исконное въ человѣческомъ родѣ. Но онъ не устоялъ противъ увлеченія основнымъ принципомъ эволюціонизма закономъ всеобщаго и постепеннаго развитія, о которомъ въ то время, какъ и теперь, такъ громко кричали и кричатъ всѣ диллетанты науки, всѣ, которыхъ страшитъ одно слово „отсталость“ и которые во что бы то ни стало хотятъ идти за какою-то „современною наукою“.—Этого, къ сожалѣнію, было достаточно, чтобы онъ оставилъ свою первоначальную теорію, правдоподобную саму въ себѣ и согласную съ историческими фактами, и вмѣсто нея составилъ новую на новомъ принци-

пѣ—эволюціи! Впрочемъ, М. Мюллеръ сдѣлалъ этотъ переходъ не сразу, а постепенно. Видно, что ему было нелегко разставаться съ тѣмъ, что имъ было создано путемъ продолжительнаго труда и серьезнаго мышленія и что онъ долго и искренно признавалъ несомнѣнно истиннымъ!

Во второй редакціи своего ученія о сущности и происхожденіи религіи на мѣсто Божественнаго откровенія М. Мюллеръ, какъ мы видѣли, ставитъ идею безконечнаго или, по его утвержденію, идею Бога, находящуюся въ духѣ человѣка. Путь развитія и распространенія религіи шелъ „сверху внизъ“: сначала, за неимѣніемъ соотвѣтствующаго идеѣ Бога слова человѣкъ наименовалъ Бога „небомъ“ только въ переносномъ смыслѣ,—и не его вина, что впослѣдствіи его потомки стали уже боготворить самое небо, солнце, луну, звѣзды и т. д. Этотъ взглядъ на религію и ея происхожденіе, при поверхностномъ отношеніи къ нему, можетъ быть признанъ, пожалуй, болѣе удовлетворительнымъ, чѣмъ взглядъ натуралистическій или гипотеза фетишизма. Такъ какъ М. Мюллеръ утверждаетъ, что духу человѣческому прирождена идея безконечнаго, то онъ повидимому, лучше защитниковъ указанныхъ гипотезъ разрѣшаетъ вопросъ о томъ, какимъ образомъ человѣка сталъ боготворить явленія и силы природы, отыскивая въ нихъ объектъ, соотвѣтствующій прирожденной ему идеѣ. Но это преимущество ученія М. Мюллера о религіи въ дѣйствительности оказывается лишь призрачнымъ. У Макса Мюллера было много противниковъ, вполнѣ основательно указавшихъ всѣ недостатки и слабыя стороны его ученія о религіи. Между ними первое мѣсто, безъ сомнѣнія, занимаетъ *Евгеній Шмидтъ*. Онъ прежде всего замѣтилъ, что М. Мюллеръ смѣшиваетъ или подтасовываетъ понятія и чрезъ это вводитъ въ заблужденіе своихъ читателей. Такъ онъ старается представить тожественными идею Бога и идею безконечнаго и изъ послѣдней хочетъ вывести происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ. Это замѣчаніе Евг. Шмидта, по нашему мнѣнію, совершенно вѣрно. Идея безконечнаго не составляетъ сущности ни въ понятіи о Богѣ, ни въ религіи, а потому даже и ея прирожденностію человѣческому духу еще

нельзя объяснить происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ. Идея безконечности хотя и входитъ въ понятіе о Богѣ, но только какъ одинъ изъ признаковъ его. Болѣе существенное значеніе въ представленіи человѣка о Божествѣ имѣетъ идея творческой и міроправящей силы. Безконечность можетъ быть приписываема и такому предмету, который совершенно не имѣетъ никакого религіознаго значенія. Такъ мы знаемъ, что Платонъ приписывалъ признакъ безконечности или вѣчности даже матеріи, изъ которой образованъ міръ; но самой матеріи онъ не боготворилъ, а ставилъ ее лишь рядомъ съ безконечнымъ или вѣчнымъ духомъ—Богомъ. Матеріалисты всѣхъ временъ также объявляютъ матерію вѣчною и безконечною; пантеисты признаютъ безконечнымъ свое абсолютное начало міровой жизни, которое однако же никогда не было и быть не можетъ предметомъ религіознаго почитанія. Замѣчаніе Е. Шмидта, какъ можно думать, нашелъ справедливымъ и самъ М. Мюллеръ. По крайней мѣрѣ только этимъ мы можемъ объяснить себѣ то обстоятельство, что М. Мюллеръ самъ остался недоволенъ своею гипотезою и значительно измѣнилъ ее въ третьей редакціи, гдѣ на мѣсто идеи безконечнаго онъ ставитъ уже только какое-то *предчувствіе* безконечнаго. На этомъ основаніи въ защиту М. Мюллера противъ возраженія Е Шмидта выступаетъ Пфлейдереръ, который утверждаетъ, что нападки Шмидта основательны, но что онѣ имѣютъ свой смыслъ только по отношенію къ предшествующей (второй) редакціи ученія М. Мюллера о религіи, а не къ послѣдней какъ она изложена въ выше указанныхъ „Чтеніяхъ“. И дѣйствительно самъ М. Мюллеръ здѣсь говоритъ (стр. 259): „боги были называемы не безконечными, а напротивъ—непобѣдимыми, непреходимыми, неизмѣнными, безсмертными, нерожденными, вездѣсущими, всевѣдущими, всемогущими и только уже въ концѣ всего мы можемъ ожидать признанія за ними такой абстрактной природы, какъ безконечность“. При этомъ М. Мюллеръ съ особенною настойчивостію предупреждаетъ своихъ читателей, что источникомъ вѣры въ Бога, т. е., религіи онъ называетъ не опредѣленную мысль о безконечномъ, а только *предчувствіе* его. Но дѣло

отъ этого, очевидно, не измѣняется. Идея безконечнаго *вообще*, въ какой бы степени ясности или опредѣленности мы ее ни понимали, по самому содержанію ея, не можетъ быть признана источникомъ религіи и вѣры въ Бога.

Максъ Мюллеръ въ этомъ случаѣ впалъ въ заблужденіе потому, что имъ избранъ былъ если не совсѣмъ ложный, то, по крайней мѣрѣ, весьма шаткій и еще твердо не установившійся путь изслѣдованія. Какъ мы видѣли, онъ приписываетъ слишкомъ большое значеніе сравнительному языкознанію и сравнительному изученію религій даже въ разрѣшеніи вопроса о сущности религіи вообще и о ея происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Конечно, самъ по себѣ языкъ представляетъ для этнографа весьма цѣнный и въ своемъ родѣ единственный матеріалъ для сужденія о міровоззрѣніи народа и о его пониманіи смысла міровой жизни. Сравнительное изученіе религій также можетъ быть полезнымъ какъ для философствующаго мыслителя, такъ и для христіанскаго богослова. Но въ какомъ состояніи находятся эти науки въ настоящее время? Такъ ли несомнѣнны добытые ими результаты, чтобы полагать ихъ въ основаніе теорій и гипотезы? Далеко нѣтъ. Самъ М. Мюллеръ свидѣтельствуетъ, что науки эти находятся только въ зародышѣ, „заключаютъ въ себѣ скорѣе проэктъ, нежели оконченное зданіе“. И онъ сдѣлалъ большую ошибку спѣша къ абстрактнымъ обобщеніямъ на основаніи лишь нѣсколькихъ добытыхъ его наукою фактовъ. Правда, что нѣкоторые народы (напр., древніе индійцы) называли своихъ боговъ „вѣчными“ (Адитіи); къ этому можно присоединить еще, что и въ первомъ Своемъ откровеніи Моисею Богъ называетъ Себя „Сущимъ“; но отсюда еще поспѣшно заключать, что идея безконечности есть корень, изъ котораго развилась религіозная жизнь человѣчества, потому что на ряду съ этими именами древніе народы всегда употребляли для обозначенія своихъ боговъ и другія названія, указывающія уже на свойства всемогущества, вездѣприсутствія, всевѣдѣнія, святости (Девы, Элогимъ). Въ Ригведѣ (2, 27, 3), напр. говорится: вѣчные (Aditjas) *видятъ* все *худое* и все *хорошее*; для нихъ все, даже и самое далекое, близко“, „правое для нихъ не со-

ставляетъ отличія отъ лѣваго, востокъ отъ запада", онъ, мудрый сынъ aditi (вѣчности), пусть исправитъ наши пути... Адитіи не спятъ и не дремлютъ" и т. д. [1]). Изъ этихъ и подобныхъ выраженій ясно видно, что и въ древнѣйшую эпоху жизни человѣчества, когда боги дѣйствительно часто называемы были словомъ „вѣчные", сознаніе человѣка приписывало имъ вмѣстѣ съ вѣчностью и другія божескія свойства, какъ существенные признаки самаго понятія о богахъ

Слишкомъ фантастичною оказывается у М. Мюллера и мысль о томъ, будто бы образность выраженія для понятія безконечнаго послужила источникомъ политеистическихъ вѣрованій. „У древнихъ, говоритъ М. Мюллеръ, слова и мысли— двѣ нераздѣльныя вещи, не достигли еще такой степени абстрактности, чтобы выражать всѣ силы творенія, естественныя или сверхъестественныя, иначе, какъ въ формѣ олицетворенія болѣе или менѣе человѣческаго. Тамъ, гдѣ мы говоримъ объ искушеніи внутреннемъ или внѣшнемъ, для древнихъ были вещью вполнѣ естественною говорить объ искусителѣ, представляющемся ихъ уму въ образѣ человѣка или животнаго; тамъ, гдѣ мы говоримъ о вездѣсущей благости Бога, они говорили: „Богъ наша скала, наша крѣпость, нашъ щитъ, наша башня"; гдѣ мы метафорически употребляемъ выраженія: *божеское посланничество*, *посланничество неба*, они говорили о крылатомъ посланникѣ; что мы называемъ *Божіимъ провидѣніемъ*, то было для нихъ двигающимся облакомъ, указывающимъ имъ путь, по которому они должны идти, лучемъ освѣщающаго ихъ свѣта, бѣгствомъ передъ бурею, спасеніемъ отъ солнечнаго зноя". Говоритъ такъ, по нашему мнѣнію, свойственно только человѣку, увлекающемуся собственною фантазіею, а не руководимому точною наукою. Навязывать *первобытнымъ* людямъ способность аллегорическаго изложенія мыслей можно только насильственно или въ угоду какой либо тенденціи. Тотъ моментъ, когда человѣкъ, не довольствуясь прямымъ значеніемъ слова, приписываетъ ему еще и другой смыслъ или— что то же—начинаетъ употреблять его въ переносномъ, т. е.,

[1]) Эбрардъ, Апологетика, II, стр. 15.

образномъ и аллегорическомъ значеніи, и такимъ образомъ начинаетъ обогащать свой языкъ различными фигуральными выраженіями, долженъ быть отнесенъ не къ первобытному состоянію, а уже къ довольно высокой ступени духовнаго развитія человѣка, на которой весьма замѣтною является самостоятельная и активная дѣятельность разума. Это тотъ самый моментъ, когда на характерѣ языка уже отпечатлѣвается духъ народа, ризличныя свойства самобытной національности. Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь обнаруживается уже и особый складъ ума человѣка, ибо для того, чтобы придать извѣстному слову переносное значеніе, нужно сначала найти у двухъ понятій, принадлежащихъ къ различнымъ категоріямъ, между прочимъ, такой признакъ, по кототорому бы эти два понятія, не смотря на свою разновидность, сближались между собою; а такой результатъ предполагаетъ весьма сложный процессъ умственной дѣятельности. Для примѣра беремъ два понятія: „огонь“ и „любовь“, которыя, повидимому, рѣшительно ничего общаго не имѣютъ между собою; а между тѣмъ умъ человѣка нашелъ у нихъ внутреннее сходство и выразилъ его въ словахъ: „жаркій“, „пылкій“, „горячій“,—свойства, которыя въ собственномъ смыслѣ могутъ принадлежать только огню, а въ переносномъ —являются уже эпитетами любви. Нельзя допустить, чтобы достигнувъ такой высокой ступени своего умственнаго развитія, человѣкъ сталъ принимать образы своей творческой фантазіи за внѣшніе, реальные объекты. Желая выразить твердость своего упованія на Бога, человѣкъ дѣйствительно могъ сказать (какъ и сказалъ Давидъ): „Богъ есть моя скала, моя опора, моя твердыня“; но утверждать, что на этомъ именно основаніи онъ впослѣдствіи сталъ боготворить камни, скалы и горы,—значитъ просто—донкихотствовать въ области научныхъ изслѣдованій.

Вообще нужно замѣтить, что если по первоначальной гипотезѣ М. Мюллера прекрасно были разъясняемы политеистическія вѣрованія древняго язычества, какъ искаженія первоначальнаго Божественнаго откровенія ограниченнымъ умомъ человѣка, то для измѣненной гипотезы его (по второй редакціи), политеизмъ, это, во всякомъ случаѣ весьма видное, явле-

ніе въ исторіи духовной жизни человѣчества, остается совершенно необъяснимымъ и загадочнымъ. М. Мюллеръ, какъ мы видѣли, представляетъ дѣло такимъ образомъ. Человѣческому духу прирождена идея безконечнаго. Первобытный человѣкъ не нашелъ въ своемъ лексиконѣ такого слова, которое бы вполнѣ соотвѣтствовало этой идеѣ; поэтому онъ называетъ Бога „небомъ", но употребляетъ это слово лишь въ переносномъ смыслѣ. Затѣмъ какіе-то „старики", какая-то „молодежь" (очевидно, позднѣйшія поколѣнія) это переносное значеніе „неба" утрачиваютъ, подлежащее превращаютъ въ сказуемое, сказуемое—въ подлежащее, и начинаютъ боготворить небо, утверждая, что не Богъ есть „небо", а небо въ собственномъ смыслѣ есть богъ. Эта метаморфоза, съ точки зрѣнія М. Мюллера, совершенно непонятна. Отчего потомки оказываются худшими первобытнаго человѣка? Если идея безконечнаго, прирожденная человѣческому духу, есть источникъ религіознаго сознанія, то развѣ для потомковъ она уже утратила то значеніе, какое она имѣла для первобытныхъ людей? Развѣ она должна быть признана почему-то прирожденною только духу первобытнаго человѣка, а не духу человѣческому вообще? На эти вопросы у М. Мюллера нѣтъ никакого отвѣта; а между тѣмъ для его гипотезы въ разсматриваемой редакціи они, конечно, имѣютъ рѣшающее значеніе.

Не будемъ дольше останавливаться на разсмотрѣніи недостатковъ и слабыхъ сторонъ этой гипотезы. Отрекшись отъ нея, eo ipso самъ М. Мюллеръ произнесъ надъ нею смертный приговоръ.

Но можемъ ли мы признать лучшимъ, т. е., болѣе научно обоснованнымъ, а потому болѣе достовѣрнымъ и болѣе правдоподобнымъ въ сравненіи съ предшествовавшими то ученіе М. Мюллера о сущности и происхожденіи религіи, какое онъ предлагаетъ намъ въ третьей и послѣдней редакціи. Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы должны сказать, что это ученіе М. Мюллера не отличается даже и характеромъ оригинальности. Оно смѣло могло бы быть отнесено нами къ такъ называемымъ натуралистическимъ гипотезамъ, хотя оно и превосходитъ ихъ своими недостатками. Даже защитники и по-

читатели М. Мюллера (напр., Пфлейдереръ) не расходятся съ нашимъ мнѣніемъ, когда заявляютъ, что ученіе М. Мюллера о сущности и происхожденіи религіи, въ его послѣднемъ видѣ, вѣрнѣе всего называть нужно—„*натурализмомъ*“. Но не ошибется и тотъ, кто станетъ утверждать, что свой послѣдній взглядъ на религію М. Мюллеръ позаимствовалъ у эволюціонистовъ или у О. Конта и позитивистовъ вообще. Здѣсь М. Мюллеръ является только непослѣдовательнымъ, когда настойчиво продолжаетъ отстаивать свое прежнее мнѣніе, что въ исторіи человѣчества не было такъ называемаго „животнаго періода“ и что человѣкъ имѣетъ какое либо существенное отличіе отъ животнаго. Изъ общаго воззрѣнія М. Мюллера такого заключенія выводить логически нельзя, а противоположное можетъ удобно мириться съ нимъ.

Теперь, какъ мы видѣли, М. Мюллеръ уже не утверждаетъ того, что идея безконечнаго прирождена человѣческому духу и тожественна съ идеею о Богѣ. По послѣднему мнѣнію его, человѣкъ пріобрѣтаетъ понятіе о безконечномъ тѣмъ же самымъ путемъ, которымъ онъ пріобрѣтаетъ и всѣ свои понятія вообще, т. е., путемъ опыта и наблюденія. Но какимъ образомъ, пріобрѣвъ это понятіе, человѣчество затѣмъ обращаетъ его въ идею личнаго живого Бога,—на этотъ вопросъ М. Мюллеръ не даетъ никакого отвѣта, а между тѣмъ въ такомъ именно отвѣтѣ и должно бы заключаться разрѣшеніе самаго главнаго вопроса—о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. На этотъ существенный недостатокъ въ ученіи М. Мюллера о происхожденіи религіи указалъ уже Джонъ Рей, извѣстный критикъ воззрѣній нашего ученаго филолога [1]).

„Максъ Мюллеръ допускаетъ,—говоритъ онъ,—что и низшія животныя имѣютъ тѣ же самыя опытныя воспріятія и однакоже они не доходятъ чрезъ эти воспріятія до религіи. Чувственныя воспріятія и въ животныхъ должны бы оставлять впечатлѣніе чего-то не вошедшаго въ нихъ,—впечатлѣніе, которое, по его воззрѣнію, составляетъ одинъ изъ спеціальныхъ источниковъ религіозной вѣры. Кромѣ, напр., той части горизонта,

[1]) Срв. Хр. Чт. 1881. № 7—8, стр. 20—26.

которую они видятъ ясно, у животныхъ должны при этомъ оставаться чувство горизонта, видимаго ими или смутно или совсѣмъ невидимаго ими,—чувство, которое, говоря словами Мюллера, должно бы „постоянно видѣться въ глубинѣ картины однообразной жизни“ животныхъ. И нѣкоторые изъ естествоиспытателей дѣйствительно утверждаютъ, что и животныя все это испытываютъ и не только въ чувственныхъ воспріятіяхъ, но и въ той внутренней своей дѣятельности, которая соотвѣтствуетъ дѣятельности разума въ человѣкѣ. Герландъ и Дарвинъ оба утверждаютъ, что животныя испытываютъ страхъ предъ необъяснимымъ; и между тѣмъ какъ первый считаетъ страхъ этотъ только субъективнымъ ощущеніемъ, Дарвинъ идетъ дальше и говоритъ, что животныя въ нѣкоторыхъ случаяхъ олицетворяютъ это, странное для нихъ, необъяснимое и ведутъ себя при этомъ такъ, какъ еслибы присутствовало при нихъ это олицетворенное ими существо. Впрочемъ, и Дарвинъ не считаетъ подобные случаи обычными въ жизни животныхъ и вполнѣ соглашается, что они вовсе не имѣютъ понятія о *невидимомъ духѣ*. Какимъ же тогда образомъ изъ опыта, который одинаково доступенъ и человѣку и скотамъ, только одинъ человѣкъ выводитъ предположеніе объективнаго Бога? Если животныя имѣютъ понятіе о безконечномъ, какъ это безконечное понимается Мюллеромъ: почему одинъ только человѣкъ идетъ дальше и старается это безконечное и необъяснимое объяснить присутствіемъ еще болѣе необъяснимаго, присутствіемъ личнаго и невидимаго Существа“?

Признавая, что въ религіи человѣкъ преклоняется предъ безконечнымъ, понятіе о которомъ онъ пріобрѣтаетъ на основаніи опыта и наблюденія, М. Мюллеръ, очевидно, полагаетъ сущность религіи только въ одномъ знаніи; а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ раздѣляетъ и всѣ недостатки мыслителей, которые такъ же, какъ и онъ, думали объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ лишь однимъ прирожденнымъ человѣку стремленіемъ познать явленія окружающаго міра и объяснить ихъ указаніемъ причинъ. Хотя это самый существенный недостатокъ въ ученіи М. Мюллера о сущности и происхожденіи религіи; но мы не будемъ на немъ останавливаться, чтобы

не повторять того, что было высказано уже нами при разборѣ взглядовъ Гегеля, О. Конта и позитивистовъ вообще.

Въ послѣдней редакціи своего ученія о сущности и происхожденіи религіи М. Мюллеръ, какъ мы видѣли, вполнѣ подчинился вліянію эволюціонистовъ и въ отвѣтѣ на вопросъ о томъ пути, какимъ шло религіозное сознаніе человѣчества. Прежде онъ утверждалъ, что путь этотъ шелъ „сверху внизъ“ —отъ болѣе чистаго и возвышеннаго понятія о Богѣ къ грубому и чувственному, отъ Бога, названнаго „небомъ“ лишь въ переносномъ смыслѣ, къ боготворенію какого либо чурбана, брошеннаго въ лѣсу, или раковины на морскомъ берегу. Теперь М. Мюллеръ утверждаетъ уже противное: теперь онъ думаетъ, что развитіе религіознаго сознанія началось боготвореніемъ полуосязаемыхъ предметовъ и постепенно переходило къ боготворенію предметовъ неосязаемыхъ. Первое мнѣніе М. Мюллера имѣетъ для себя несомнѣнно твердое основаніе, каково, напр., свидѣтельство исторіи. Въ самомъ дѣлѣ, о чемъ свидѣтельствуетъ намъ исторія религій и сравнительное изученіе религіозныхъ вѣрованій различныхъ народовъ? Прекрасный отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ у Эбрарда [1]). „Если мы прослѣдимъ, подъ руководствомъ замѣчательныхъ по глубинѣ и основательности изслѣдованій *Макса Мюллера*, Шпигеля, Ленсіуса, Эберса, Шрадера, Дункера и др. исторію религій культурныхъ народовъ древности, говоритъ онъ, то во всей просвѣщенной древности чѣмъ выше мы будемъ восходить къ прошедшему, тѣмъ болѣе встрѣтимъ приближенія къ познанію единаго, живаго и святаго Бога, соединеннаго съ тѣмъ болѣе чуткимъ нравственнымъ сознаніемъ различія добра и зла и съ тѣмъ болѣе глубокимъ желаніемъ ожидаемаго Спасителя,—а чѣмъ ниже будемъ спускаться по времени, тѣмъ болѣе глубокій будетъ представляться *упадокъ* этой первобытной религіи, составляющій слѣдствіе нравственнаго безразсудства и состоящій въ помраченіи сознанія о Богѣ до грубаго политеизма, который впослѣдствіи измѣнился, у разныхъ частныхъ народовъ, въ пантеизмъ,—и,

[1]) Апологетика т. II. Спб. 1880. Стр. 7.

рука объ руку съ этимъ, открывается болѣе и болѣе усиливающееся нравственное одичаніе, не смотря на всѣ успѣхи внѣшнихъ искусствъ, цивилизаціи и культуры. Взявъ затѣмъ во вниманіе изслѣдованія относительно *дикихъ народовъ*,—и именно относительно ихъ состоянія, языка и существующихъ у нихъ сказаній (сагъ),—мы найдемъ также и здѣсь, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ покидаетъ насъ исторія, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ столѣтіяхъ, которыя доступны изслѣдованіямъ, точно также доказанный болѣе и болѣе глубокій упадокъ, а въ то же время и почти повсемѣстное воспоминаніе о прежнемъ лучшемъ состояніи и даже, тамъ и сямъ, предметные памятники такихъ воспоминаній". Съ такимъ свидѣтельствомъ исторіи первоначально соглашался и М. Мюллеръ. Мало того, изъ его собственныхъ изслѣдованій по изученію языковъ и религій можно выводить единственно только такое заключеніе, какъ сдѣлано Эбрардомъ. Въ послѣднее время М. Мюллеръ измѣнилъ свой взглядъ на сущность и происхожденіе религіи; но отъ достигнутыхъ имъ результатовъ въ области сравнительнаго изученія языковъ и религій онъ не отрекся и даже ничуть не уменьшилъ ихъ значенія. Отсюда для него было неизбѣжнымъ то внутреннее противорѣчіе съ самимъ собою, которое характеризуетъ третью редакцію его ученія о сущности и происхожденіи религіи. Онъ призналъ за закономъ эволюціи всеобщее и неизмѣнное значеніе; для религіи имъ не было сдѣлано исключенія. Но благоразуміе предъявило свои права. Не смотря на увлеченіе эволюціонизмомъ, М. Мюллеръ все-таки не могъ допустить, чтобы фетишизмъ былъ первою формою религіознаго сознанія человѣчества. М. Мюллеръ рѣшается быть скорѣе непослѣдовательнымъ, чѣмъ утратить научное благоразуміе. Какъ мы видѣли, по его послѣднему мнѣнію, религія началась боготвореніемъ лишь полуосязаемыхъ предметовъ и только постепенно развилась до боготворенія предметовъ неосязаемыхъ. Но что же дѣлать съ фетишизмомъ или съ боготвореніемъ осязаемыхъ предметовъ? Нельзя же отрицать самый фактъ существованія фетишизма! Вѣдь есть же дикари даже и въ наше время, которые оказываютъ религіозное почитаніе и деревянному чурбану, и камню, выброшен-

ному на берегъ, и якорю корабля, и рыбьей кости, и львиному хвосту и т. д.! И вотъ мы встрѣчаемъ у М. Мюллера новую непослѣдовательность: онъ думаетъ, что сначала, вмѣстѣ съ умственнымъ развитіемъ, шло и развитіе религіознаго сознанія человѣчества „снизу вверхъ“; а затѣмъ, достигнувъ высшаго пункта своего развитія, оно начинаетъ почему-то опять спускаться внизъ, регрессировать, пока не достигаетъ того состоянія, которое принято называть фетишизмомъ или идолопоклонствомъ въ самомъ грубомъ смыслѣ этого слова. Такимъ образомъ, по М. Мюллеру, выходитъ, что когда человѣкъ находился на первой и самой низшей ступени своего умственнаго развитія, тогда онъ не могъ боготворить „осязаемыхъ“ предметовъ, не могъ быть фетишистомъ, не могъ поклоняться идоламъ, потому что всѣ такъ называемые „осязаемые“ предметы вполнѣ доступны его познанію и не могли оставлять за собою впечатлѣнія загадочности или безконечности, такъ какъ онъ могъ ихъ разсматривать и ощупывать со всѣхъ сторонъ, а когда онъ оставилъ низшую ступень своего умственнаго состоянія и перешелъ на высшую, тогда почему-то онъ уже можетъ быть и грубымъ идолопоклонникомъ, фетишистомъ! Вотъ до какихъ странныхъ выводовъ можетъ довести даже и несомнѣнно ученаго человѣка „стадное“ увлеченіе модными „идеями“! Эволюціонизмъ Спенсера отуманилъ умъ Мюллера! И мы серьезно отказываемся понять, какимъ образомъ М. Мюллеръ, признавъ законъ постепеннаго умственнаго развитія универсальнымъ, могъ допустить, что унизительное для разума первобытнаго человѣка становится не унизительнымъ для народа, достигшаго хотя нѣкоторой степени культуры? Неужели на этой ступени человѣкъ считаетъ недоступными для него и непонятными тѣ самые „осязаемые“ предметы, которымъ онъ не могъ поклоняться въ своемъ первобытномъ состояніи именно потому, что они были тогда для него совершенно понятными и не оставляли за собою впечатлѣнія загадочности или безконечности?

Наконецъ, намъ кажется страннымъ и то названіе, которое М. Мюллеръ далъ своему ученію о сущности и происхожденіи религіи. Онъ называлъ его, какъ мы видѣли, *генотеизмомъ*

или даже *катенотеизмомъ*. Пфлейдереръ — почитатель М. Мюллера и защитникъ его послѣдняго пониманія религіи. Но и онъ призналъ это названіе несоотвѣтствующимъ; вмѣстѣ съ *А. Ревиллемъ* онъ находитъ, что слово *натуризмъ* болѣе отвѣчаетъ сущности Мюллеровскаго ученія, чѣмъ генотеизмъ. И, по нашему мнѣнію, Пфлейдереръ правъ. Кажется, что, назвавъ свою гипотезу *генотеизмомъ* (однобожіемъ), М. Мюллеръ еще разъ показалъ своимъ читателямъ, какую онъ сдѣлалъ большую ошибку, оставивъ свое первоначально ученіе о религіи и ея сущности и послѣдовавъ за толпою эволюціонистовъ. Совершенно вѣрно утвержденіе М. Мюллера, что у древнихъ индійцевъ хотя и были признаваемы многіе боги, но они никогда не были представляемы въ грубой формѣ политеизма, ибо въ каждый моментъ былъ почитаемъ только одинъ богъ какъ наивысшее существо. Замѣчательно еще при этомъ и то обстоятельство, что въ древнѣйшихъ гимнахъ индійцевъ хотя иногда и упоминаются многія божества, но относящееся къ нимъ сказуемое или обращеніе со стороны человѣка часто ставятся въ *единственномъ* числѣ. Божества древнѣйшаго періода Ведъ, какъ извѣстно, просто назывались *девами*. И вотъ, между прочимъ, въ одномъ изъ древнѣйшихъ гимновъ Ригведы (8, 30) говорится слѣдующее: „Между вами, девы, нѣтъ ни малаго, ни молодого; всѣ вы велики. Да будетъ слава вамъ, разрушители вражды, вамъ тридцати тремъ, вамъ святымъ богамъ Ману. *Защити* насъ, *помоги* намъ, *благослови* насъ, *помоги* намъ не уклоняться отъ *долга нашихъ отцовъ*, отъ *долга Ману*. Всѣ вы, сколько васъ есть въ настоящее время, всѣ вы боги (devas), и, отъ всѣхъ людей пользующіеся поклоненіемъ, окажите намъ вашу могущественную поддержку, дайте намъ коровъ и лошадей". Этотъ гимнъ относится еще къ пастушескому періоду жизни индійскаго народа, просившаго у своихъ девъ только „коровъ и лошадей". Ссылаясь на него и отмѣчая въ немъ то, что между девами еще не указывается никакого различія по могуществу и величію, М. Мюллеръ справедливо замѣчаетъ, что въ его основаніи еще нельзя усматривать никакого политеистическаго воззрѣнія въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова, а потому онъ и обзы-

ваетъ его словомъ „генотеизмъ“. Но другіе ученые, болѣе внимательно относясь къ религіознымъ вѣрованіямъ древнихъ индійцевъ вообще, съ такимъ же правомъ утверждаютъ, что первоначальною формою этихъ вѣрованій долженъ быть названъ не генотеизмъ, а прямо *монотеизмъ* въ смыслѣ вѣрованія въ бытіе единаго, живого и личнаго Бога. Къ такому заключенію приходитъ, напр., *Эбрардъ*. Вотъ что мы читаемъ у него. „О степеняхъ родства въ смыслѣ антропоморфизма, равно какъ о бракѣ и о происхожденіи одного бога отъ другого (въ древне-индійской религіи) нѣтъ и рѣчи. Чаще всего упоминаются и призываются четыре божества: *Варуна*, *Митра*, *Индра* и *Сома*; но дѣйствительнаго (объективнаго) преимущества не приписывается ни одному какому нибудь изъ нихъ надъ остальными тремя, ни всѣмъ четыремъ вмѣстѣ. Напротивъ того, относительно каждаго изъ четырехъ этихъ божествъ существуютъ выраженія: „онъ большій изъ всѣхъ боговъ“. И *Агни* также приписываются предикаты (сказуемыя), которые дѣлаютъ его равнымъ съ этими четырьмя божествами (такъ 2, 1 говорится объ *Агни*, что онъ есть законодатель вселенной, господь, отецъ, братъ и другъ людей; 10, 86 говорится объ *Индрѣ*: „Индра выше всѣхъ“; 9, 96, о *Сомѣ*: онъ есть „царь существующаго“ и „царь высшаго неба (неба боговъ) и земли, *Агни*, *Сурьи*, *Индры* и *Вишну*, и наконецъ 2, 27 *Варуна* называется „царемъ всѣхъ боговъ и людей“). Такимъ образомъ изъ этого ясно видно, что эти *девы* считались не различными другъ подлѣ друга существующими лицами (индивидуумами), но какъ бы лицами (πρόσωπα) одного невидимаго святаго Бога, какъ бы различными образами откровенія, въ которыхъ Единый проявлялъ свое безконечно богатое существо и изъ которыхъ въ каждомъ Онъ опять есть высшій единый Богъ. Существовало и долго поддерживалось (у индійцевъ) ясное сознаніе того, что всѣ эти „божества“ были только *именами* одного и того же Бога. Въ одномъ изъ гимновъ читается такъ: „они называютъ его *Индра*, *Митра*, *Варуна*, *Агни*, онъ есть окрыленный небесный *Гарутматъ*; то, что есть одно, мудрый *называетъ* различнымъ образомъ; они называютъ его *Агни*, *Яма*, *Матаришванъ*“. Съ такимъ воз-

зрѣніемъ Эбрардъ вовсе не представляетъ исключенія между учеными изслѣдователями древне-индійскихъ религіозныхъ вѣрованій. Того же мнѣнія все время былъ и самъ М. Мюллеръ. И онъ не отказался отъ него. Вся перемѣна въ его воззрѣніяхъ состоитъ лишь въ томъ, что древне-индійскія религіозныя вѣрованія въ послѣднее время онъ сталъ называть не *монотеизмомъ* (μόνος = одинъ, θεός = Богъ), а генотеизмомъ (ἕνος = одинъ, θεὸς = Богъ). Но намъ кажется, что здѣсь рѣчь идетъ только о замѣнѣ словъ, а не понятій.

Противъ мысли, что первоначальною формою религіознаго сознанія были вѣрованія монотеистическія, а не политеистическія, нѣкоторые ученые изъ школы эволюціонистовъ какъ на самое серьезное возраженіе указываютъ обыкновенно на то, что монотеизмъ, какъ высшая форма религіозныхъ вѣрованій, несвойственна сознанію первобытныхъ людей. Эта мысль совершенно вѣрна. Самъ по себѣ монотеизмъ не можетъ быть признанъ результатомъ собственныхъ усилій человѣческаго сознанія въ его первобытномъ состояніи. И кто признаетъ это, тотъ будетъ находиться въ такомъ же положеніи, въ какое попалъ М. Мюллеръ. Онъ прежде всего увидитъ себя поставленнымъ въ противорѣчіе съ исторіею, онъ не будетъ знать, что дѣлать съ тою позднѣйшею формою религіозныхъ вѣрованій, которую принято называть фетишизмомъ и самый регрессивный ходъ религіознаго сознанія отъ высшей ступени къ низшей, отъ монотеизма къ грубѣйшему политеизму, будетъ для него только непонятною аномаліею въ духовной жизни человѣческаго рода. Вотъ почему и неосновательно допускать, что монотеизъ самъ по себѣ, какъ результатъ только духовной дѣятельности человѣка, былъ исходнымъ пунктомъ для его религіознаго сознанія. Но всѣ эти кажущіяся аномаліи будутъ совершенно понятными для того, кто полагаетъ, что первоначальный монотеизмъ былъ дѣломъ не человѣческаго продуктивнаго духа, а непосредственнаго откровенія со стороны Самаго Бога. Въ этомъ случаѣ историческія аномаліи въ религіозной жизни представятъ только твердыя основанія для его убѣжденія. Дѣло оказывается яснымъ. Чистыя и возвышенныя монотеистическія вѣрованія внушены человѣку

Богомъ. Но такъ какъ монотеизмъ, какъ высшая форма религіознаго сознанія, самъ по себѣ не свойственъ человѣку въ его первобытномъ состояніи, то, предоставленный самому себѣ, человѣкъ не только не могъ развиваться въ области религіозныхъ вѣрованій (ибо отъ монотеизма вверхъ идти некуда, а по необходимости долженъ былъ утрачивать чистоту первоначальнаго божественнаго откровенія и идти „путемъ внизъ", отъ высшей ступени къ низшей, отъ монотеизма къ политеизму. Такимъ образомъ истинная причина того, что нѣкоторые ученые не могутъ признать монотеизма первоначальною формою религіознаго сознанія, должна заключаться не въ чемъ иномъ, какъ въ ихъ собственномъ атеистическомъ настроеніи. Кто не вѣруетъ въ бытіе личнаго живого Бога, тотъ, конечно, не въ силахъ допустить и возможности божественнаго откровенія; а безъ этого, конечно, нельзя предполагать, что монотеизмъ былъ первоначальною формою религіозныхъ вѣрованій человѣчества. Самъ по себѣ монотеизмъ—повторяемъ—дѣйствительно не свойственъ первобытному человѣку. Въ этомъ случаѣ средины нѣтъ—или вѣра въ бытіе живого, личнаго Бога, или эволюціонизмъ! Основная ошибка М. Мюллера и состоитъ именно въ томъ, что онъ искалъ этой невозможной средины...

IX.

Ученіе Пфлейдерера о религіи, ея сущности и происхожденіи[1]).

О. Пфлейдереръ, профессоръ богословія въ берлинскомъ университетѣ (род. въ 1839 г.), по своему основному богословско-философскому міровоззрѣнію, можетъ быть названъ послѣдователемъ гегельянской школы (правой). Впрочемъ, пантеистическая философія самаго Гегеля, въ своемъ первоначальномъ видѣ, какъ міровоззрѣніе, исключавшее возможность признанія бытія личнаго живого Бога, его вполнѣ удовлетворить не могла. И онъ на началахъ гегельянской философіи

[1]) Относящіяся къ этому вопросу сочиненія О. Пфлейдерера суть слѣдующія: 1) Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 2 B—de, Leipzig, 1869; 2) Moral und Religion, Leipzig, 1872 и 3) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin, 2 B—de, 1883—1884.

выработалъ свое особое *теистическое* міровоззрѣніе, въ которомъ, по его мнѣнію, примиряются крайности пантеизма и деизма. По его ученію, Богъ есть *Я*, сущее само въ себѣ и отличающее само себя отъ всего условнаго и конечнаго, ничего внѣ себя не имѣющее и все въ себѣ и подъ собою объединяющее, какъ одно всеобъемлющее цѣлое.

Не удовлетворился Пфлейдереръ и всѣми существующими уже гипотезами о религіи, ея сущности и происхожденіи; онъ выработалъ свою собственную, которую мы и предлагаемъ здѣсь вниманію читателей. Впрочемъ, предупреждаемъ, что гипотеза Пфлейдерера не можетъ быть названа совершенно оригинальною и самостоятельною: она есть только попытка соединить нѣкоторыя раціоналистическія воззрѣнія на религію съ ученіемъ М. Мюллера.

Чтобы разрѣшить вопросъ о происхожденіи религіи, говоритъ Пфлейдереръ, для этого необходимо прежде всего уяснить себѣ правильную постановку этого вопроса. Когда спрашиваютъ (какъ это обыкновенно бываетъ): *какъ* первоначально люди представляли себѣ Бога? Что они разумѣли подъ словомъ Богъ? Какіе аттрибуты они ему приписывали? Почему именно такіе, а не иные?—то при этомъ всегда предполагается, что уже съ самаго начала люди имѣли опредѣленное понятіе о Богѣ или вообще „божественномъ“, какъ нѣчто само по себѣ понятное—кто знаетъ—откуда? а такъ какъ съ другой стороны всегда съ этимъ понятіемъ невольно соединяется обычный *для насъ* смыслъ (хотя, быть можетъ, и въ самомъ общемъ видѣ), то чрезъ это мы уже напередъ становимся предъ неразрѣшимою задачею—объяснить, какъ люди пришли къ тому, чтобы составить себѣ представленіе о такомъ Существѣ, какимъ мы обыкновенно мыслимъ Бога, и приписали Ему такіе предикаты, которые, повидимому, совершенно ему не приличествуютъ. Но это затрудненіе исчезаетъ тотчасъ, какъ только вопросъ поставляется въ правильной формѣ, а именно: какъ вообще люди пришли первоначально къ представленію о Богѣ или „божественномъ“? Какимъ путемъ, изъ какихъ зародышей и чрезъ какіе посредствующіе члены въ ихъ сознаніи развилось представленіе о такихъ существахъ, для обо-

значенія которыхъ они употребляютъ названіе „Богъ“, „божественный“? Такъ поставленный вопросъ о происхожденіи религіи входитъ уже въ область научнаго изслѣдованія и мы въ состояніи будемъ прослѣдить съ достаточною вѣроятностію самый процессъ развитія религіознаго сознанія; только при этомъ мы не должны предполагать, что представленія, съ которыми первобытные люди соединяли имя Бога, вполнѣ соотвѣтствовали тому, что мы теперь разумѣемъ подъ этимъ словомъ. Мы должны помнить, что насколько все сознаніе первобытнаго человѣка отдалено отъ нашего, настолько же необходимо должно быть далеко отъ насъ и его представленіе о божественномъ.

Корень богосознанія, говоритъ Пфлейдереръ, заключается въ томъ способѣ, какъ первобытный человѣкъ смотрѣлъ на природу и что онъ чувствовалъ въ отношеніи къ ней. Пониманіе природы у первобытнаго человѣка не то же, что пониманіе людей образованныхъ,—у него могло быть только воззрѣніе наивной фантазіи, какъ оно проявляется у дѣтей, дикарей и поэтовъ каждаго времени, съ тѣмъ только различіемъ, что поэты сознаютъ не собственное, чувственно-образное значеніе своего одухотворенія природы, т. е., недѣйствительность созерцаемыхъ въ ней живыхъ, чувствующихъ и дѣйствующихъ существъ, между тѣмъ какъ у первобытнаго человѣка такого сознанія совершенно не было: его поэтическое воззрѣніе на природу было напротивъ крайне наивнымъ, вѣрующимъ, твердо убѣжденнымъ въ реальности своихъ образовъ. На этомъ-то именно и основывается существенное различіе между миѳологіею и простымъ вымысломъ; это-то и есть источникъ представленій религіозной вѣры. Фантазія человѣчества въ его дѣтскій періодъ представляетъ одушевленною всю природу, т. е., всѣ, а преимущественно *движимыя* явленія она понимаетъ аналогично съ человѣческими или животными жизненными обнаруженіями (среди которыхъ она не полагаетъ никакого различія),—въ каждомъ явленіи она видитъ поэтому дѣйствіе сознательной, по мотивамъ поступающей души. Внѣшній міръ она можетъ понимать не иначе, какъ такъ, что всѣ воспріятія внѣшнихъ чувствъ тотчасъ переводитъ въ форму непосред-

ственнаго, извѣстнаго ей внутренняго опыта, что ощущенія и стремленія, аффекты и мотивы, которые она находитъ въ собственной душѣ человѣка какъ основаніе для его внѣшней дѣятельности, она вкладываетъ въ объекты внѣшняго опыта. Точно также и отдаленные объекты она опять—таки понимаетъ аналогично съ ближайшимъ, непосредственно окружающимъ человѣка міромъ опыта: что происходитъ на небѣ, будутъ ли то атмосферическія явленія или *движенія* небесныхъ тѣлъ, для нея понятно оно только какъ увеличенное до гигантскихъ размѣровъ повтореніе аналогичныхъ явленій—земныхъ. Такъ, въ молніи фантазія первобытнаго человѣка видитъ то извилину гигантской огненной змѣи, то метаемое копье, или молотъ, или взвивающійся мечъ какого либо находящагося въ тучахъ небеснаго ратоборца. Въ громѣ она слышитъ то голосъ, призывъ къ борьбѣ и гнѣвное рычаніе этого ратоборца, то дребезжанье и грохотъ его воинскихъ колесницъ и коней, то даже рычанье небесныхъ львовъ или быковъ. Въ завываніи вѣтра она слышитъ шумъ отъ происходящаго на небѣ военнаго похода; тянущіяся по небу облака, смотря по главному занятію созерцающихъ ихъ людей, представляются фантазіи то коровами или овцами, которыхъ оберегаетъ на обширномъ лугу пастухъ (солнце), то кораблями небеснаго рыболова или даже рыбами, драконами, лебедями небесныхъ водъ. Гроза, смотря по ея благотворнымъ или разрушительнымъ свойствамъ, ей кажется то свадьбою жизнепроизводящаго неба и воспринимающей, жизнераждающей земли, то войною свѣтлаго, радостнаго неба съ нападающими на него чудовищами мрака, возмущенными элементомъ бездны,—зловредными великанами и драконами. Солнце для фантазіи первобытнаго человѣка есть частію свѣтящій глазъ неба, частію проѣзжающій по небесному пути герой, ежедневно спускающійся въ подземный міръ и ежедневно снова выходящій изъ него, каждую осень умирающій или отправляющійся въ отдаленную страну и каждую весну снова воскресающій или возвращающійся назадъ, но во всѣхъ этихъ перемѣнахъ своей земной жизни оно есть первообразъ измѣняющейся судьбы земной жизни, первообразъ всякой земной трагики.

Эти „свѣтящіяся живыя существа“ (devas, asuras), около которыхъ вращаются всѣ первоначальные миѳы,—не суть ли они уже дѣйствительные боги? спрашиваетъ Пфлейдереръ и отвѣчаетъ: и да, и нѣтъ, смотря потому, какъ ихъ понимать. Они, говоритъ Пфлейдереръ, еще не суть свободные, личные образы, господствующіе надъ стихіями природы,—они существуютъ и дѣйствуютъ не независимо отъ нихъ, и не вторгаются активно въ человѣческую жизнь; въ своемъ бытіи и дѣйствованіи они еще всецѣло связаны съ этими стихіями, суть нераздѣльное одно съ явленіями природы въ такой же мѣрѣ, какъ для дѣтскаго сознанія человѣческая душа есть одно съ своимъ тѣломъ. Поэтому и тѣ образы, подъ которыми они понимаются фантазіею, еще не являются твердо опредѣленными и неизмѣнно одинаковыми, не всегда представляются человѣкообразно, еще часто колеблются между животноподобными и человѣческими, между карликовыми и гигантскими фигурами, изъ которыхъ одна легко переходитъ въ другую, измѣняются, часто даже смѣшиваются между собою, исчезаютъ и появляются вновь ежедневно и ежегодно, какъ бываетъ все это и съ явленіями природы. Ихъ дѣйствія еще не касаются прямо судьбы людей; сами небесныя существа дѣлаютъ еще то же, что и люди: охотятся и сражаются, сватаются и женятся, и все это они дѣлаютъ только ради самихъ себя; они составляютъ свой собственный міръ, который хотя и есть отобразъ человѣческаго, но не смѣшивается съ нимъ, а замкнутъ въ себѣ самомъ: силы свѣта и жизни ведутъ постоянную борьбу съ силами тьмы и смерти за свое собственное существованіе.

Заслуживаютъ ли эти существа природы въ первобытной миѳологіи того, чтобы ихъ называть уже собственно богами, говоритъ Пфлейдереръ, относительно этого можно еще сомнѣваться. Но не можетъ быть никакого сомнѣнія относительно того, что именно эти „свѣтящіяся живыя существа“ суть тѣ элементы, изъ которыхъ впослѣдствіи возросли первоначальные боги всѣхъ (?) религій. Вопросъ, слѣдовательно, можетъ быть только въ томъ,—какъ изъ этихъ существъ природы образовались боги религіозной вѣры и культа? Этому содѣйствовали,

повидимому, многіе факторы, а преимущественно, конечно, практическіе мотивы самаго культа. При этомъ, впрочемъ, легко можетъ возникнуть новое затрудненіе: какъ—спросятъ—простыя силы природы могли стать когда либо предметомъ культа? Конечно, на этотъ вопросъ было бы отвѣтить нелегко, еслибы подъ культомъ мы разумѣли религіозное почитаніе въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно установилось впослѣдствіи. Но напередъ можно предполагать, да и всѣ результаты историческихъ изслѣдованій подтверждаютъ, что первыя начала культа, или—лучше—древнѣйшія формы, въ которыхъ первобытные люди выражали свое практически-религіозное отношеніе къ высшимъ силамъ, отличались крайнею простотою,—тою простотою, которая вполнѣ приличествовала первоначальному миѳологическому сознанію и которая вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ соотвѣтствовала тому, чтобы это сознаніе могло выйти за предѣлы этой низшей ступени и чтобы сталъ возможнымъ переходъ собственно къ вѣрѣ въ боговъ.

Древнѣйшими религіозными обрядами,—продолжаетъ Пфлейдереръ,—не были, какъ обыкновенно думаютъ, жертва и молитвы, въ которыхъ люди выражаютъ небожителямъ свое желаніе и ожидаютъ его исполненія; это возможно только для богосознанія болѣе развитого, чѣмъ какое мы въ правѣ предполагать въ первобытной миѳологіи. Древнѣйшіе обряды были несравненно наивнѣе и менѣе эгоистичны: они были такими дѣйствіями, которыя должны были носить характеръ подражанія высшимъ силамъ или поддержанія ихъ. Такъ, свадебные обряды самыхъ различныхъ народовъ первобытныхъ временъ суть только подражанія „священной свадьбѣ“ неба, какъ она происходила во время грозы (о чемъ еще ясно будто бы напоминаетъ вечеръ наканунѣ свадьбы у нѣмцевъ); такъ у многихъ народовъ около времени лѣтняго и зимняго поворота солнца были въ употребленіи обряды, которые образно представляли исчезновеніе и возвращеніе этого божества свѣта и жизни, причемъ первоначальный смыслъ ихъ заключался не въ пустой только символикѣ, но и въ реальномъ участіи въ судьбѣ божества, даже въ дѣятельной поддержкѣ его въ борьбѣ за свое существованіе (нѣмецкіе народные обычаи въ „свя-

щенныя 12 ночей“ еще и теперь указываютъ на это). Весенніе праздники всѣхъ естественныхъ религій, затѣмъ мистеріи грековъ, даже религіозныя начала драмы всецѣло основаны на этихъ воззрѣніяхъ первоначальнаго культа, которыми объясняется также и волшебство въ грубѣйшихъ религіяхъ, когда, напр., волшебствующій о дождѣ кудесникъ образно подражаетъ тому, что богъ дождя дѣлаетъ будтобы въ дѣйствительности. Мысль о поддержаніи божества человѣческими дѣйствіями не только заключается въ основѣ персидской и германской религіи, но встрѣчается также и въ обычаяхъ дикарей, которые, напр., при солнечныхъ затмѣніяхъ стараются помогать нападаемому богу криками и метаніемъ стрѣлъ. Когда намъ разсказываютъ о самоѣдахъ, что каждое утро и каждый вечеръ они, поклоняясь солнцу, говорятъ: „когда ты встаешь, и я встаю, когда ты опускаешься, и я отправляюсь на покой“, то въ этомъ наивномъ культовомъ актѣ нельзя не видѣть яснаго указанія на то, что̀ отъ начала лежитъ въ основѣ всякаго культа какъ мотивъ: свою собственную жизнь человѣкъ хочетъ соединить съ высшею жизнію міроправящей силы. Первоначальный смыслъ жертвы также сводится къ тому, что въ первобытное время она была не средствомъ подкупа или выкупомъ, но общимъ обѣдомъ людей и боговъ, въ которомъ солидарность и общеніе ихъ жизни и стремленій запечатлѣвались общимъ наслажденіемъ, причемъ не исключается и мысль объ усиленіи и подкрѣпленіи боговъ въ ихъ міроправящей борьбѣ съ злыми силами (срв. индійскую жертву Сомы).

Если, согласно со всѣми указаніями исторіи мы *такъ* именно должны понимать древнѣйшія культовыя дѣйствія,—продолжаетъ Шфлейдереръ,—то отсюда ясно вытекаютъ слѣдующія два положенія: во-первыхъ здѣсь еще вовсе не можетъ быть рѣчи о сознательныхъ моральныхъ мотивахъ, о пробужденіи совѣсти и ея потребностяхъ, о проявленіи нравственной личности или стремленіи къ нравственнымъ идеаламъ,—представленія для которыхъ не было мѣста у первобытныхъ дикарей. Но—во вторыхъ—не менѣе ошибочнымъ оказывается и то, когда происхожденіе религіи стараются объяснить эгоистическимъ эвдемонизмомъ, который смотритъ на „божественное“

и трактуетъ его только какъ средство для удовлетворенія эгоистическихъ желаній человѣка. Изъ эгоизма не могла произойти религія, какъ сила враждебная ему по самой сущности своей.

Не въ моральныхъ и не въ исключающихъ мораль мотивахъ,—учитъ Пфлейдереръ,—нужно искать начало религіи, а лишь въ побужденіяхъ чисто религіозныхъ, т. е., въ такомъ настроеніи человѣческаго духа, которое при всей наивности своей уже въ сущности заключаетъ въ себѣ чувства, выражающія благочестіе, и болѣе развитое богосознаніе. Если сущность религіи во всѣхъ ея формахъ есть то жизнеотношеніе къ міроправящей силѣ, которое стремится перейти въ жизнеобщеніе съ нею, то въ дѣйствительности она находится уже на самой низшей ступени первоначальнаго миѳическаго сознанія. Хотя объектъ такого религіознаго отношенія еще не естъ духъ вполнѣ отличный отъ чувственнаго міра или природы, ибо онъ есть еще лишь живая сила природы въ ея непосредственно воспринимаемомъ явленіи,—но столь же мало онъ есть уже и простая чувственная вещь, матеріальное явленіе въ нашемъ смыслѣ слова, ибо при первоначальномъ миѳическомъ сознаніи и его религіозномъ обнаруженіи явленіе природы понимается не иначе, какъ только въ смыслѣ одушевленнаго, чувствующаго и дѣйствующаго существа такого же рода, какимъ чувствуетъ самого себя и человѣкъ, только съ превосходящимъ его могуществомъ. Но эта сила природы ни въ какомъ случаѣ не имѣетъ еще значенія силы безусловной, абсолютной, всемогущей; уже потому, что она еще совпадаетъ для него съ явленіемъ природы, она въ немъ имѣетъ также и свои границы; она находитъ для себя серьезное сопротивленіе во враждебныхъ жизни силахъ, съ которыми жизненныя силы постоянно должны вести борьбу за свое существованіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и—за благосостояніе міра; но при всемъ томъ въ небесныхъ существахъ, свѣтлыхъ и жизнерадостныхъ, уже первобытный человѣкъ не могъ не видѣть всетаки и верховной силы, которая господствуетъ и управляетъ даже и его тѣсно ограниченнымъ міромъ,—силы могущественной, съ которою никогда не можетъ сравниться никакая сила человѣческая,

противъ которой, слѣдовательно, человѣкъ ничего не долженъ предпринимать, но съ которою онъ всегда долженъ быть только *за—одно*; поэтому въ отношеніи къ ней онъ всегда чувствуетъ какое-то боязливое *опасеніе*, страхъ, какъ естественно чувствуетъ его безсильный въ отношеніи къ могущественному. Вмѣстѣ съ этимъ уже съ самаго начала находится въ связи чувство *довѣрія* къ міроправящей силѣ, отъ которой, какъ учитъ человѣка опытъ, къ нему нисходитъ всякій благой и незаслуженный даръ: дождь и солнечный лучъ, возрастаніе и плодородіе полей, благосостояніе стадъ. Чѣмъ страшнѣе было человѣку *ночью* предъ невидемыми врагами, тѣмъ радостнѣе, при начинающемся *свѣтѣ*, онъ привѣтствуетъ поэтому своего вѣрнаго друга и охранителя, который прогоняетъ отъ него мрачныя чудовища. Если зимою онъ страдаетъ отъ холода и недостатка, если вся жизнь міра ему кажется обратившеюся въ добычу смерти, то въ пробуждающейся природѣ весны онъ видитъ животворное божество возвращающимся изъ его дальняго странствованія, освобождающимся изъ оковъ смерти, побѣдоносно выходящимъ изъ жестокой борьбы, въ которой оно счастливо одержало побѣду надъ своими и его врагами и вновь обезопасило существованіе міра. Затѣмъ наступаютъ грозы, заставляющія человѣка дрожать предъ бушующими стихійными силами или демонами, нагромоздившія на небѣ свои облачныя горы, желая чрезъ то обрушить самое небо и уничтожить міръ; но онъ видитъ блистающимъ и оружіе недремлющихъ небесныхъ борцовъ, а въ громѣ слышитъ ихъ грозные крики: затѣмъ онъ видитъ, что темныя массы облаковъ расходятся, изъ нихъ истекаетъ плодотворная влага, которую удерживали враждебныя ему чудовища, свѣтлое небо проясняется снова; свѣтлыя живыя силы побѣдоносно выходятъ изъ борьбы съ разрушительными силами тьмы и смерти. Какимъ же образомъ человѣкъ не долженъ былъ бы благоговѣть предъ этими благодѣтельными силами, которыя ведутъ борьбу за него и его міръ столько-же, какъ и за свой собственный, и могущественное владычество которыхъ гарантируетъ ему жизнь и благосостояніе? Какъ онъ могъ бы не оказывать имъ довѣрія во всѣхъ отношеніяхъ? Если, какъ

свидѣтельствуетъ каждый день, его благо неразрывно соединено съ ихъ міроправленіемъ, какимъ образомъ онъ не долженъ былъ бы искать у нихъ покровительства, признавать себя въ союзѣ съ ними для взаимной поддержки и помощи, а слѣдовательно почитать и волю своихъ покровителей обязательнымъ закономъ для своей жизни и своего поведенія? Такъ къ *страху* предъ высшими силами и къ *довѣрію* къ нимъ естественно присоединяется и чувство, которое по крайней мѣрѣ близко—родственно съ *любовію*, если еще нельзя здѣсь говорить о любви въ собственномъ смыслѣ. Такъ уже для первобытнаго человѣка являются естественными—стремленіе къ *общенію* съ благодѣтельными силами и чувство безопасности, счастія въ этомъ общеніи, изъ чего непосредственно вытекаетъ страхъ предъ всѣмъ тѣмъ, что могло бы подать божественнымъ силамъ поводъ къ неудовольствію, оскорбить ихъ, нарушить и уничтожить общеніе съ ними; затѣмъ забота и скорбь, когда дѣйствительно наступило такое нарушеніе, когда разорванъ дружественный союзъ съ міроправящими силами, наконецъ, живое стремленіе исправить это нарушеніе, возстановить нормальное дружественное взаимоотношеніе или примирить оскорбленныхъ; однимъ словомъ, здѣсь выказывается уже *чувство долга* въ отношеніи къ божественнымъ силамъ, которое мы не могли бы лучше сравнить ни съ какимъ другимъ человѣческимъ чувствомъ, кромѣ почтительно-благоговѣйнаго отношенія дѣтей къ родителямъ, народа къ вождю и защитнику во время войны и мира, отдѣльныхъ лицъ ко всему народу или отечеству. Но слѣдуетъ ли это почтительное благовѣйное отношеніе выводить изъ эгоистическаго эвдемонизма потому только, что оно является источникомъ наивысшаго удовлетворенія для дитяти и гражданина? Или—напротивъ—не есть ли это чувство благоговѣнія первоначальный корень всякаго священнаго нравственнаго долга, вложенное въ нашу природу откровеніе божественнаго Разума, который выводитъ насъ за предѣлы нашей эгоистической ограниченности и заставляетъ насъ чувствовать нашу подчиненность высшему началу, нашу зависимость отъ разумнаго божественнаго порядка? Если мы такъ думаемъ о соціальныхъ отношеніяхъ, говоритъ

Пфлейдереръ, то точно то же мы должны сказать и относительно чувства религіознаго благоговѣнія и притомъ—самой сущности его. Ибо то же самое единеніе страха, довѣрія и любви, которое составляетъ сущность чувства дѣтской почтительности, есть также и сущность религіознаго чувства и первоначальный мотивъ религіознаго поведенія, которое столь же мало должно быть относимо къ эгоистическому эвдемонизму, какъ мало обусловливается эгоизмомъ обнаруженіе дѣтскаго и патріотическаго благоговѣнія. Какъ здѣсь, такъ и тамъ разумъ есть то, что открывается какъ аффектъ и вмѣстѣ съ тѣмъ становится силою побѣждающею неразумные эгоистическіе аффекты. Но въ то время, какъ въ отношеніяхъ соціальнаго благоговѣнія только требованіе разумнаго порядка есть то, что становится дѣйствительнымъ аффектомъ любви къ семейству, къ отечеству и т. п., въ религіи просто разумъ,—всеобъемлющій, міроправящій разумъ Бога, какъ таковой, есть то, что овладѣваетъ человѣческимъ сердцемъ и въ аффектѣ религіознаго благоговѣнія становится сильнѣйшимъ мотивомъ для человѣческаго сердца, міродвижущею жизненною силою. Это-то именно низведеніе разума къ сердцу и направленіе сердца къ разуму и есть то, въ чемъ состоитъ сущность религіи. Поэтому заблуждаются, когда сущность религіи полагаютъ только въ разумѣ безъ сердца, какъ будто бы она есть только система истинъ мыслимыхъ умомъ и теоретическихъ, или когда обращаютъ вниманіе лишь на сердце и его чувства, аффекты и настроеніе, какъ будтобы чувства, уже просто какъ таковыя, изолированныя и отрѣшенныя отъ всякаго разумнаго основанія и содержанія, имѣютъ какую либо цѣну и могутъ совершить что либо спасительное въ мірѣ, потому что неразумные аффекты могутъ быть только эгоистически извращенными и вредными.

Итакъ, говоритъ Пфлейдереръ, въ практическихъ мотивахъ культа съ одной стороны и въ развитіи интеллекта съ другой заключаются тѣ факторы, отъ которыхъ зависитъ развитіе богосознанія за предѣлами первоначальной миѳической ступени натуризма. Но такъ какъ человѣкъ вступаетъ въ такое отношеніе къ небеснымъ силамъ, которое возбуждаетъ въ немъ

чувства совершенно подобныя тѣмъ, какія онъ питаетъ къ родителямъ и царямъ, то онъ невольно привыкаетъ къ тому, чтобы высшія силы предоставлять себѣ также подъ этими заимствованными изъ людскихъ нравственныхъ отношеній формами представленія. Вотъ почему религія и получаетъ всегда форму антропоморфизма, а небесныя явленія превращаются въ сверхъестественныя миѳическія существа. Когда человѣкъ призналъ въ благодѣтельныхъ существахъ неба своихъ покровителей и сталъ питать къ нимъ полное довѣріе, онъ, подъ гнетомъ нужды, въ надеждѣ получить помощь, сталъ обращаться къ нимъ уже и въ такое время, когда они не бываютъ непосредственно видимы; въ нуждѣ онъ призываетъ солнце и ночью, если онъ разъ призналъ его своимъ покровителемъ и защитникомъ, бога грозы онъ молитъ и при ясномъ небѣ, а бога бури—даже и во время спокойнаго состоянія атмосферы. Но если онъ молится этимъ силамъ природы, то, очевидно, онъ необходимо долженъ предполагать, что онѣ его слышатъ, что хотя ихъ и не видно, но онѣ находятся близъ него, присутствуютъ невидимо и всегда готовы оказать ему помощь. Такою увѣренностію уже фактически совершается отдѣленіе сверхчувственнаго Бога культового отношенія отъ чувственнаго явленія, которое при миѳическомъ воззрѣніи на природу составляло основаніе для представленія о Богѣ вообще и для опредѣленія отношенія къ Нему. Такимъ образомъ и здѣсь мы видимъ, говоритъ Пфлейдереръ, что именно культъ былъ тѣмъ, что въ силу настойчивой потребности сближенія съ богами возвысило также и представленіе о нихъ надъ измѣнчивостію и случайностію чувственныхъ явленій и подняло ихъ до постояннаго, свободнаго, индивидуальнаго бытія сверхчувственныхъ субъектовъ, кратко—изъ боготворенныхъ элементовъ создало боговъ, господствующихъ уже надъ элементами природы.

Пфлейдереръ увѣренъ, что такимъ путемъ ему удалось показать не только то, откуда произошла религія, но и то, какимъ образомъ человѣкъ, начавшій обожаніемъ стихій и явленій внѣшняго міра, постепенно возвысился до представленія о богахъ, какъ существахъ миѳическихъ, сверхчувственныхъ и невидимыхъ. Теперь ему остается показать, какъ человѣкъ достигъ до понятія о *духѣ* и *духахъ*.

Первобытный человѣкъ, говоритъ Пфлейдереръ, представлялъ себѣ внѣшній міръ по образу своего собственнаго. Поэтому пока онъ не научился полагать различія между тѣломъ и душею въ самомъ себѣ, онъ не могъ дѣлать такого различія и въ „живыхъ существахъ“ природы. Впрочемъ, до этой ступени своего развитія онъ достигъ скоро. Что его побудило къ этому, такъ это двоякія впечатлѣнія опыта, вынуждавшія его рефлексію къ объясненію, которое и положило начало примитивной психологической теоріи. Одно изъ этихъ впечатлѣній есть впечатлѣніе *смерти* людей и животныхъ. Жизнь прекращается, когда испаряется теплое дыханіе; слѣдовательно, такъ умозаключалъ будто бы первобытный человѣкъ,—жизнь оставившая мертваго, есть дыханіе или огонь или огненный паръ, который обиталъ въ живомъ организмѣ и именно—въ его крови. Но куда уходитъ это паровидное существо или душа, когда оно оставляетъ умершаго? На этотъ вопросъ опытъ не даетъ никакого отвѣта; такой отвѣтъ могла дать только рефлексія. Слѣдовательно, „вѣру въ души“ нельзя считать источникомъ религіи, какъ хотятъ эвгемеристы, потому что вѣра въ духовъ становится возможною только на второй ступени развитія человѣческаго сознанія.

Матеріалъ для отвѣта на вопросъ: что дѣлается съ ушедшею душею мертваго? доставило, говоритъ Пфлейдереръ, уже другое впечатлѣніе, а именно—явленія во *снѣ*, какъ и въ родственныхъ ему состояніяхъ безсознательной душевной жизни (лихорадочный бредъ, галлюцинаціи и т. п.). Какъ ни кажется намъ само собою понятнымъ то, что произведенія грезящей души суть только пустые образы безсознательно творящей фантазіи безъ объективной дѣйствительности, но такое пониманіе было совершенно невозможнымъ для первобытнаго человѣка. Что онъ переживалъ во снѣ, что онъ въ немъ видѣлъ и слышалъ, то онъ считалъ столь же дѣйствительнымъ, какъ и вещи, воспринимаемыя нами въ бодрственномъ состояніи. Если такимъ образомъ ему представляется во снѣ, что онъ блуждаетъ по какимъ либо отдаленнымъ странамъ, то онъ и думаетъ, что онъ дѣйствительно былъ тамъ. Но если теперь онъ обратитъ вниманіе на то, что его тѣло въ теченіи ночи не оставляло

дома или—что онъ не могъ тѣлесными членами измѣрить столь обширное пространство въ нѣсколько часовъ, то онъ долженъ прійти къ заключенію, что во время сна его душа оставляла свое тѣло и совершала свое отдаленное странствованіе не въ мысляхъ, а въ дѣйствительности; что въ краткое время было пройдено чрезвычайно большое пространство, онъ могъ объяснить себѣ только тѣмъ, что душа надѣлена не грубо-чувственными членами тѣла, а болѣе тонкими и чистыми, соотвѣтствующими ея воздухообразному существу. Но если душа живого человѣка можетъ временно оставлять свое спящее тѣло и самостоятельно разгуливать по бѣлому свѣту, то здѣсь уже было не далеко до заключенія, что то же возможно и для душъ умершихъ, съ тѣмъ лишь различіемъ, что здѣсь то, что́ у душъ спящихъ является только эпизодическимъ исключеніемъ изъ общаго правила, обратилось въ постоянное состояніе. Это заключеніе въ свою очередь находило будто бы подтвержденіе для первобытнаго человѣка во впечатлѣніи сна: во снѣ мы часто видимъ предъ собою и слышимъ людей умершихъ, которые однако же представляются намъ какъ живые; по психологіи первобытнаго человѣка, ихъ и дѣйствительно слѣдуетъ мыслить живыми; а такъ какъ тѣло ихъ уничтожилось или неподвижно покоится въ могилѣ, то души, очевидно, послѣ смерти человѣка оставили свои тѣла и съ тѣхъ поръ стали разгуливать по свѣту, пока не найдутъ себѣ какого либо новаго тѣлеснаго жилища.

Такъ, заключаетъ Пфлейдереръ, при помощи комбинирующей рефлексіи, на основаніи данныхъ опыта въ смерти и снѣ, произошла вѣра въ духовъ, которая имѣла существенное вліяніе на дальнѣйшее развитіе религіознаго сознанія человѣчества. Если уже въ человѣкѣ оказалось возможнымъ находить различіе между душею и тѣломъ и чрезъ это было пріобрѣтено представленіе о самостоятельныхъ, отличныхъ отъ грубо-чувственныхъ тѣлъ, но еще далеко не чисто-духовныхъ существахъ, то было только необходимымъ послѣдствіемъ этого, что люди стали признавать такое же различіе и въ одушевленныхъ предметахъ природы, что и здѣсь также живой, дѣйствующій субъектъ, какъ невидимый духъ, представлялся

отдѣляющимся отъ своего видимаго элемента и своей стихіи. Такое вѣрованіе, какъ мы видѣли, вызывалось и обусловливалось также и практическою потребностію культа. Такимъ образомъ въ развитіи религіознаго сознанія человѣчества совмѣстно дѣйствовали и взаимно восполняли себя въ общемъ процессѣ какъ практическіе, такъ и теоретическіе, какъ эмоціональные, такъ и рефлексіонные мотивы, и—притомъ въ такой степени, что большею частію трудно даже сказать, какому изъ нихъ нужно отдать преимущество. Но когда первоначальное миѳическое сознаніе человѣчества отъ почитанія стихій природы возвысилось до представленія міра духовъ,—духовъ предковъ и духовъ природы, стоящихъ выше и ниже чувственнаго міра,—оно ступило на порогъ особеннаго, національно-дифференцирующагося, религіозно-историческаго процесса, который однихъ привелъ къ систематизированному и миѳизированному *политеизму*, другихъ—къ безсистемному и безъидейному *спиритизму*, третьихъ, наконецъ,—къ *генотеизму*. Въ уразумѣніи этого троякаго развитія, пути котораго исходятъ изъ одного общаго источника и первоначально часто перемѣшивались между собою, разошедшись только впослѣдствіи, находится ключъ и къ уразумѣнію исторіи религій вообще. Возможность различнаго развитія религіознаго сознанія заключалась въ томъ, что вмѣстѣ съ отдѣленіемъ духовъ отъ чувственныхъ стихій природы столько же было возможнымъ сообщеніе ему новаго и высшаго нравственнаго содержанія, сколько и лишеніе его всякаго разумнаго смысла чрезъ превращеніе его въ призрачность и случайность по субъективному произволу каждаго. Какая изъ этихъ двухъ возможностей была осуществляема въ дѣйствительности,—это зависѣло уже отъ индивидуальной естественной способности отдѣльныхъ народныхъ племенъ, а затѣмъ въ частности— и отъ характера соціально-нравственныхъ условій ихъ жизни. Гдѣ народъ возвышался до идеи гражданскаго порядка и цивилизаціи, тамъ представлялся надлежащій матеріалъ и для того, чтобы образъ отрѣшенныхъ отъ природы боговъ его былъ наполненъ высшимъ, сверхъестественнымъ, нравственно-духовнымъ содержаніемъ, ибо какъ возрастаетъ человѣкъ вмѣстѣ съ своими выс-

шими цѣлями, такъ вмѣстѣ съ нимъ возрастаетъ также и его богъ. Напротивъ у племенъ, не достигшихъ еще культурнаго развитія, не доставало также и высшихъ цѣлей жизни, съ которыми только и могутъ возвышаться до миѳической идеальности высшія силы. Вообще нужно сказать, что развитіе религіи, идетъ ли его путь вверхъ или въ сторону, всецѣло зависитъ отъ его отношенія къ нравственнымъ потенціямъ жизни.

Конечно, говоритъ Пфлейдереръ, было бы односторонностію, еслибы въ миѳологическомъ процессѣ, закончившемся политеизмомъ, мы вздумали усматривать только одинъ прогрессъ. Политеизмъ насколько содѣйствовалъ развитію религіознаго сознанія, настолько же подготовлялъ и его упадокъ. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что антропоморфизированіе божескихъ силъ природы представляло ту выгоду, что личные боги поставлены были въ отношеніе къ нравственной жизни людей, а потому и самое это отношеніе получило нравственный характеръ. Ихъ воля и дѣйствія не ограничиваются уже болѣе, какъ вначалѣ, областью жизни природы, но находятъ свое высшее содержаніе и цѣль въ интересахъ человѣческихъ обществъ; изъ простыхъ силъ природы боги превращаются въ покровителей и представителей общественныхъ нравовъ и порядка общественной жизни. Возвышающійся надъ всѣмъ духъ неба, сущность котораго первоначально выражалась только въ свѣтовомъ блескѣ или въ атмосферическихъ явленіяхъ естественнаго неба, теперь становится первообразомъ отца, царя, верховнымъ судіею и правителемъ неба, покровителемъ всякаго людского правительства; соединенная съ нимъ богиня земли превращается въ покровительницу замужнихъ женщинъ, ихъ правъ и обычаевъ; побѣждающій мрачныя чудовища богъ свѣта и солнца теперь оказывается источникомъ просвѣщенія, откровенія, религіознаго успокоенія и поэтическаго воодушевленія; проясняющая небо богиня грозы (Паллада) становится истребительницею всякой грубости и покровительницею наукъ и искусствъ. Такъ въ болѣе развитыхъ миѳологіяхъ, особенно—индо-германскихъ народовъ рядомъ съ естественнымъ значеніемъ миѳическихъ боговъ или даже на мѣстѣ его мы встрѣчаемъ повсюду новое, духовное, къ общественной культурной жизни относящееся значеніе.

Это возвышеніе богосознанія, говоритъ Пфлейдереръ, естественно, имѣло своимъ послѣдствіемъ соотвѣтствующее нравственное возвышеніе и практической религіозной жизни. Если на боговъ стали смотрѣть какъ на охранителей законовъ и обычаевъ, то всякое нарушеніе послѣднихъ уже было признаваемо вмѣстѣ съ тѣмъ и нарушеніемъ божественной воли, священнаго, самимъ Божествомъ установленнаго порядка, т. е., всякая нравственная погрѣшность оказывалась уже и религіознымъ преступленіемъ, котораго боги не могли оставить безнаказаннымъ: неисправляемая или непримиряемая вина подлежала божескому осужденію. Вмѣстѣ съ этимъ и богослуженіе получаетъ новый смыслъ и болѣе глубокое значеніе. Если вначалѣ оно состояло только въ наивномъ выраженіи общенія человѣка съ богами, въ возможности котораго первобытный человѣкъ ничуть не сомнѣвался, то теперь уже является сознаніе, что установленіе нормальнаго отношенія къ богамъ и сохраненіе дружественнаго общенія находятся въ связи съ исполненіемъ обязанностей въ отношеніи къ нимъ, съ угоднымъ имъ поведеніемъ человѣка, что, слѣдовательно, тамъ, гдѣ было вызвано божеское неблаговоленіе по человѣческой винѣ, послѣдняя прежде всего должна быть удалена, исправлена, примирена, и что только такимъ образомъ можетъ быть возстановляемъ дружественный союзъ человѣка съ богами. Отсюда произошли идея и обряды *примиренія*, которые впослѣдствіи составили не только центръ культа, но имѣли весьма важное значеніе и для нравственной жизни народовъ.

Но если антропоморфизмъ содѣйствовалъ возвышенію религіознаго сознанія, то имъ же слѣдуетъ объяснить и его упадокъ: очеловѣченные боги не могли оставаться чуждыми человѣческихъ слабостей и безнравственныхъ поступковъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, приближаясь къ людямъ, они утрачивали свою сверхъестественность и духовность. Въ антропоморфизмѣ человѣкъ низводитъ къ себѣ своихъ боговъ вмѣсто того, чтобы самому возвыситься къ нимъ. Онъ убѣжденъ что Богъ долженъ быть подобенъ ему, а потому онъ и приписываетъ своему богу человѣческія слабости и страсти, считаетъ его своенравнымъ и деспотичнымъ, мстительнымъ и завистливымъ, жад-

нымъ на особое оказываніе ему почестей посредствомъ обрядовыхъ дѣйствій, продажнымъ и падкимъ на подарки и лесть, однимъ словомъ—такимъ, какимъ человѣкъ привыкъ видѣть сильныхъ земли. Чрезъ это въ культъ, бывшій вначалѣ совершенно простымъ, вошло множество формальностей и обрядовъ, на которые скоро стали смотрѣть какъ на необходимыя условія для пріобрѣтенія благоволенія и милости боговъ и нарушеніе которыхъ считалось столь же тяжелою, если не болѣе, виною, какъ и нарушеніе соціальныхъ обычаевъ и правъ. Но чѣмъ сложнѣе становились культовые обряды, тѣмъ необходимѣе были и особые совершители ихъ, и такимъ образомъ явилось жречество, которое, въ своихъ сословныхъ интересахъ, все болѣе и болѣе старалось усложнять и дѣлать затруднительными религіозныя обязанности, чтобы получить значеніе исключительнаго посредничества въ религіозныхъ отношеніяхъ человѣка къ божеству и наоборотъ. При этомъ весьма легко могло случиться, что эти посредники и истолкователи воли боговъ въ глазахъ народа незамѣтно стали даже типами самихъ боговъ, а потому и специфическіе пороки корыстолюбивыхъ, честолюбивыхъ и властолюбивыхъ жреческихъ кастъ были приписаны тѣмъ богамъ, типами которыхъ они себя выдавали. По крайней мѣрѣ, думаетъ Пфлейдереръ, только этимъ можно объяснить себѣ нѣкоторыя отвратительныя черты сказаній о богахъ и культѣ различныхъ религій.

Много содѣйствовала упадку религіи и поэтическая фантазія, истолковавшая древнія миѳическія сказанія въ духѣ своего времени. То естественное дѣйствіе и страданіе, которыя приличествовали только древнимъ богамъ природы она перенесла въ отдаленное прошедшее и обратила ихъ въ исторію боговъ и божескихъ сыновъ. Различныя аттрибуты и частныя черты явленія одного и того же божества природы она превратила въ самостоятельныхъ боговъ и полубоговъ. Многіе миѳы она соединила съ воспоминаніями и сказаніями о дѣйствительныхъ человѣческихъ лицахъ прошлаго времени, превращенныхъ чрезъ это въ миѳическихъ героевъ полубожескаго, получеловѣческаго достоинства. Такимъ образомъ изъ простыхъ первоначальныхъ миѳовъ, этихъ дѣтски—поэтиче-

скихъ воззрѣній на природу и ея постоянно повторяющіяся естественныя явленія, мало—по—малу сложился цѣлый циклъ эпическихъ сказаній о давнымъ давно прошедшихъ дѣйствіяхъ и страданіяхъ, борьбѣ и любовныхъ приключеніяхъ тѣхъ или другихъ боговъ и божескихъ сыновъ. Но если древній миѳъ боговъ уже превратился въ матерію эпическаго вымысла и народныхъ легендъ, то понятно само собою, что при его развитіи главное значеніе принадлежало уже не религіознымъ и нравственнымъ, а только эстетическимъ мотивамъ; эпическіе пѣвцы и поэты уже не заботились о томъ, что достойно боговъ или полезно для народной нравственности, но съ безграничнымъ произволомъ распоряжались миѳическимъ матеріаломъ, руководствуясь однимъ положеніемъ эстетики: истинно то, что̀ нравится. При этомъ они могли быть даже вполнѣ убѣждены, что они вѣрно слѣдуютъ по стопамъ преданія и только приводятъ въ связь и въ своихъ разсказахъ уясняютъ то, что̀ въ преданіи осталось недоконченнымъ и невыясненнымъ. Если, напр., супруга небеснаго бога въ различныхъ мѣстныхъ сказаніяхъ называлась различными именами—Герою, Діаною, Іо, Ледою, Данаею и Европою,—то эпическому пѣвцу не представлялось ничего болѣе естественнаго, какъ то, что эти различныя имена обозначаютъ только соперницъ небесной царицы и что поэтому богъ неба имѣлъ рядъ любовныхъ похожденій, вслѣдствіе чего поэтъ и считалъ себя въ правѣ измыслить множество скандальныхъ разсказовъ. Точно такъ же изъ невиннаго и разумнаго первоначальнаго миѳа о брачномъ союзѣ земли съ возбуждающимъ жизнь небомъ въ рукахъ поэтовъ образовались тѣ легкомысленныя любовныя исторіи, которыя совершенно не мирятся съ представленіемъ объ „отцѣ боговъ и людей“, покровителѣ права и нравственности. Что̀ въ первоначальномъ миѳѣ было еще нравственно—безразличною естественною силою неба, то̀ стало теперь съ одной стороны безнравственнымъ субъектомъ соблазнительныхъ легендъ, а съ другой—нравственно возвышеннымъ идеальнымъ образомъ личнаго носителя нравственнаго міропорядка. Этого одного примѣра, говоритъ Пфлейдереръ, достаточно для того, чтобы увидѣть ясно двойственный характеръ миѳологическаго развитія.

Изложенаго, кажется, достаточно для того, чтобы составить по нему вѣрное представленіе о томъ, какъ Пфлейдереръ смотритъ на религію и какъ онъ объясняетъ ея происхожденіе въ родѣ человѣческомъ. Выше мы замѣтили, что ученіе Пфлейдерера о религіи, ея сущности и происхожденіи не можетъ быть названо вполнѣ оригинальнымъ и самостоятельнымъ, что оно есть только странная попытка соединить нѣкоторыя раціоналистическія воззрѣнія на религію съ ученіемъ М. Мюллера. Теперь читатель самъ имѣетъ полную возможность провѣрить, насколько справедливъ нашъ отзывъ.

Въ своихъ „чтеніяхъ по философіи религіи“ Гегель, какъ мы видѣли, утверждаетъ, что въ своемъ развитіи отъ несовершенства къ совершенству религія прошла пять ступеней и что на первой ступени своего развитія она является именно какъ *религія природы* (стр. 121). Пфлейдереръ, какъ истый, хотя и запоздалый гегельянецъ, остается вѣрнымъ своему учителю и увѣряетъ своихъ читателей и слушателей, что религія началась *обоготвореніемъ природы*, которую первобытный человѣкъ, подобно дѣтямъ и поэтамъ, представлялъ себѣ будто бы живою и одушевленною. Но Гегель не говоритъ подробно, какіе именно предметы и явленія внѣшняго міра сталъ прежде всего боготворить первобытный человѣкъ. Основную мысль Гегеля во всѣхъ подробностяхъ старались развить защитники такъ называемой натуралистической гипотезы: они стали утверждать, что изъ всѣхъ явленій внѣшняго міра человѣкъ прежде всего сталъ боготворить небесныя тѣла и явленія атмосферическія, которыя казались ему благотворными или разрушительными силами. Пфлейдереръ идетъ по стопамъ этихъ мыслителей и также утверждаетъ, что человѣкъ первоначально почиталъ какъ бога именно солнце, молнію, грозу, бурю. М. Мюллеръ, на основаніи того, что древнѣйшія индійскія божества назывались *дэвами—свѣтящими*, высказалъ предположенія, что именно *свѣтящіяся* тѣла были предметомъ первоначальнаго боготворенія. Эту мысль, какъ мы видѣли, повторяетъ и Пфлейдереръ. Вопросъ о томъ, какъ у первобытнаго человѣка явилось понятіе о *духѣ*, Пфлейдереръ думаетъ разрѣшить съ помощію Спенсера и другихъ анимистовъ, утверждая будто

бы такія явленія, какъ смерть, сонъ, галлюцинаціи и горячечный бредъ представляютъ достаточно матеріала для того, чтобы первобытные люди могли выработать себѣ понятіе о духовномъ бытіи. Фантазію Пфлейдереръ называетъ единственною способностію, при помощи которой первобытный человѣкъ создалъ свою религію; это предположеніе невольно заставляетъ насъ вспомнить о Фейербахѣ...

Итакъ, мы видимъ, кто были руководителями Пфлейдерера въ разрѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи! Но несостоятельность и неудовлетворительность гипотезъ Гегеля, натуралистовъ, эволюціонистовъ, М. Мюллера и Фейербаха нами уже обнаружены; стоитъ ли послѣ этого еще разъ доказывать ихъ неудовлетворительность разборомъ ученія, предложеннаго Пфлейдереромъ? Хотя Пфлейдереръ въ данномъ случаѣ и неоригиналенъ, но онъ однако же и не слѣпо усвояетъ взгляды своихъ руководителей; отъ каждаго изъ нихъ онъ уклоняется въ большей или меньшей степени. Такъ, онъ вмѣстѣ съ защитниками натуралистической гипотезы признаетъ, что первоначально человѣкъ боготворилъ элементы или стихіи природы; но онъ не утверждаетъ, какъ натуралисты, что религію создалъ исключительно одинъ *страхъ* предъ грозными и разрушительными явленіями природы. Онъ думаетъ объяснить происхожденіе религіи просто способностію человѣка—представлять мертвую природу одушевленнымъ, живымъ существомъ, при чемъ, по его предположенію, первобытный человѣкъ боготворилъ главнымъ образомъ благотворныя явленія природы, которыя онъ будто-бы признавалъ своими покровителями, защитниками, ратоборцами, друзьями... Вмѣстѣ съ М. Мюллеромъ Пфлейдереръ увѣряетъ насъ, будто-бы вначалѣ человѣкъ боготворилъ „*свѣтящіеся* предметы“; но онъ отдѣляется отъ М. Мюллера тѣмъ, что объектами почитанія признаетъ предметы не потому только, что они были свѣтящимися, а главнымъ образомъ потому, что они были вещами *самодвижущимися*. Съ анимистами и эволюціонистами Пфлейдереръ согласенъ въ томъ, что понятіе о *духѣ* первобытные люди составили себѣ на основаніи впечатлѣній, полученныхъ отъ смерти, сна, галлюцинацій, горячечнаго бреда и т. п.; но

онъ не согласенъ съ ними въ томъ, что анимизмъ нужно считать первою ступенью въ развитіи религіознаго сознанія. Подобно Фейербаху Пфлейдереръ признаетъ за фантазіею человѣка существенно-важное значеніе въ созданіи религіозныхъ вѣрованій; но онъ—не другъ, а непримиримый противникъ Фейербаха, особенно—во взглядѣ на сущность и происхожденіе религіи: онъ настойчиво доказываетъ научную несостоятельность мнѣнія Фейербаха, будто-бы сущность религіи нужно полагать въ эгоистическомъ эвдемонизмѣ. Вообще же слѣдуетъ замѣтить, что Пфлейдереръ не все беретъ у своихъ руководителей, а только то, что̀, по его мнѣнію, соотвѣтствуетъ истинѣ. Вотъ почему мы и считаемъ себя не въ правѣ пройти молчаніемъ ученіе его о религіи, не высказавъ о немъ нѣкоторыхъ замѣчаній.

Какъ мы видѣли, начало появленія религіи Пфлейдереръ усматриваетъ въ свойствѣ дѣтской или поэтической фантазіи представлять предметы внѣшняго міра живыми существами; первобытные же люди, у которыхъ будтобы еще нельзя предполагать рефлектирующей дѣятельности разсудка, по своему духовному складу и способу представленія,—тѣ же дѣти. Но нельзя согласиться ни съ тою мыслію, что дѣти представляютъ неодушевленные предметы живыми существами, ни съ тою, будто-бы первобытные люди были подобны нашимъ дѣтямъ по своей умственной дѣятельности. Правда, дѣти, обладая живостью воображенія, часто, увлекшись игрою съ своими куклами, разговариваютъ съ ними *какъ-бы* съ живыми существами, но—только *какъ-бы* съ живыми существами. На самъ же дѣлѣ онѣ никогда, оставаясь въ здравомъ умѣ и нормальномъ состояніи, не допускаютъ того, что ихъ куклы дѣйствительно суть живыя существа. Эволюціонисты больше другихъ любятъ уподоблять первобытныхъ людей дѣтямъ; однако же самъ Спенсеръ находитъ смѣшнымъ мнѣніе, будто-бы дѣти считаютъ своихъ куколъ *живыми*. Трудно и представить себѣ, говоритъ онъ, какъ изумилось бы и въ какой ужасъ пришло бы дитя, если бы его кукла—вдругъ!—заговорила. Но и первобытныхъ людей по ихъ духовному складу отожествлять съ

нашими дѣтьми нѣтъ совершенно никакого разумнаго основанія. Въ этомъ отношеніи какъ дарвинисты, такъ и эволюціонисты ведутъ себя какъ-то слишкомъ двулично: они представляютъ себѣ первобытнаго человѣка всегда только такимъ, какимъ онъ нуженъ имъ для ихъ предвзятыхъ, апріорно составленыхъ гипотезъ: иногда они дѣйствительно видятъ въ немъ только дѣтскую наивность, простоту и умственную неразвитость; въ другихъ же случаяхъ они приписываютъ ему такую могучую способность мышленія, какую возможно встрѣтить только у опытнаго и недюжиннаго философа нашего времени. Удивительно, что такую именно способность обобщенія Спенсеръ приписываетъ первобытному человѣку тогда, когда, для разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи, ему нужно было, чтобы первобытный человѣкъ отъ явленій смерти сдѣлалъ быстрый перелетъ къ усвоенію понятія о духѣ, а затѣмъ отъ духа, обитающаго въ насъ въ видѣ души, онъ прямо перешагнулъ бы къ мысли о Богѣ, какъ духѣ абсолютномъ и всесовершенномъ. Но къ такимъ гигантскимъ переходамъ уже, конечно, неспособна пылкая фантазія дѣтей!

По мнѣнію Пфлейдерера, первобытный человѣкъ сталъ оказывать божескія почести прежде всего предметамъ *движущимся*; ему казалось, что эти предметы движутся сами собою, своею собственною силою; а потому онъ и пришелъ легко къ заключенію, что ихъ нужно считать существами одушевленными, живыми. Эту мысль раньше Пфлейдерера высказывалъ уже *Милль*; но какъ у Милля, такъ и у Пфлейдерера она несомнѣнно одинаково ложна. Самодвижущихся предметовъ первобытный человѣкъ много могъ встрѣтить и вокругъ себя: таковымъ прежде всего былъ онъ самъ и всѣ другіе люди, таковы всѣ животныя и насѣкомыя. Отчего же онъ не сталъ прежде всего боготворить самаго себя, животныхъ, насѣкомыхъ? На какомъ основаніи Пфлейдереръ заставляетъ его прежде всего обратить свой взоръ къ небу, въ безпредѣльную высоту, и тамъ искать для себя предметы богопочитанія, а человѣка и животныхъ оставлять только напослѣдокъ, для поколѣній, достигшихъ высшей ступени своего естественнаго

культурнаго развитія? Впрочемъ, что приведенное предположеніе Пфлейдерера (пусть будетъ оно его)! научно несостоятельно, это доказываетъ намъ исторія несомнѣнными фактами. Она свидѣтельствуетъ ясно, что къ числу предметовъ первоначальнаго богопочитанія принадлежали не одни самодвижущіяся и свѣтящіяся тѣла, но и предметы неподвижные, напр., камни, горы, рощи, львиный хвостъ и т. п. Что сказалъ бы Пфлейдереръ въ отвѣтъ исторіи, мы не знаемъ, такъ какъ онъ почелъ за наилучшее пройти эти факты молчаніемъ.

Но допустимъ вмѣстѣ съ Пфлейдереромъ, что первобытный человѣкъ представлялъ себѣ одушевленною всю внѣшнюю природу. Пусть для него были живыми существами и небо и солнце, и земля и различныя атмосферическія явленія. Что же изъ этого? Какую пользу могло принести это странное предположеніе Пфлейдереру при разрѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи религіи? Вѣдь нельзя же думать, что мысль о солнцѣ, какъ живомъ существѣ, могла привести первобытнаго человѣка къ идеѣ о Богѣ! Сила солнца можетъ быть представляема могущественною, но—не безпредѣльною; солнце можетъ быть представляемо существомъ одушевленнымъ, но не всесовершеннымъ и абсолютнымъ; побѣждаемое враждебными силами и умирающее при закатѣ или зимою солнце не могло вызвать у человѣка мысли о вѣчности и неизмѣняемости! Откуда же у человѣка взялась идея о Богѣ, какъ существѣ вѣчномъ, безсмертномъ, неизмѣняемомъ, вездѣсущемъ и т. п.? Пфлейдереръ требуетъ отъ насъ, чтобы мы повѣрили ему на слово, что если разъ человѣкъ призналъ солнце своимъ покровителемъ, то онъ будетъ считать его *невидимо* присутствующимъ близъ себя и ночью, т. е., будетъ признавать его уже существомъ невидимымъ. Странное требованіе! Не забудемъ того, что, по мнѣнію Пфлейдерера, первобытный человѣкъ потому именно и сталъ боготворить солнце, что оно есть—*дэвъ*, предметъ *свѣтящійся*; а теперь, по какой-то странной игрѣ судьбы, оно вдругъ становится *не свѣтящимся*, *невидимымъ*, Богомъ дѣлается солнце, присутствующее близъ человѣка ночью!.. Неудивительно послѣ этого, что, не находя возможнымъ пред-

ставить переходъ отъ простого одушевленнаго существа къ Богу, Пфлейдереръ хочетъ провести читателя тѣмъ, что въ своемъ разсужденіи постепенно и незамѣтно подставляетъ слова „Богъ", „божественное" на мѣсто прежнихъ: „одушевленный предметъ", „одушевленное, живое существо". Но такою подстановкою словъ вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ еще не разрѣшается.

Что нельзя согласиться съ Пфлейдереромъ, будто-бы впечатлѣнія сна и смерти породили у людей вѣру въ боговъ,—объ этомъ мы не будемъ здѣсь и говорить, такъ какъ неосновательность этого мнѣнія нами доказана была уже при разборѣ ученія Спенсера и другихъ защитниковъ анимистической гипотезы.

Въ заключеніе считаемъ необходимымъ отмѣтить, что во всемъ изложенномъ выше разсужденіи Пфлейдерера, собственно говоря, даже нѣтъ и рѣчи о происхожденіи *религіи*. Пфлейдереръ, безъ сомнѣнія, имѣлъ въ виду только одно *язычество* и притомъ язычество въ той формѣ, въ какой оно выразилось въ древне-греческой миѳологіи. Въ этомъ отношеніи Пфлейдереръ, дѣйствительно, указываетъ намъ много такихъ чертъ, которыя освѣщаютъ различныя стороны и уясняютъ нѣкоторыя особенности чисто миѳическихъ вѣрованій грековъ. Но здѣсь мы опять должны сдѣлать оговорку. Пфлейдереръ вѣрно указываетъ намъ тотъ путь, по которому совершалось постепенное развитіе и образованіе древне-греческихъ миѳовъ, но при необходимомъ предположеніи, что человѣку вообще отъ природы присуще влеченіе къ Богу и что, утративъ первоначальную вѣру во единаго Бога, сообщенную сверхъестественнымъ Божественнымъ откровеніемъ, люди стали искать Бога въ природѣ и идею Божества переносили на такіе предметы, которые, по своей грандіозности, силѣ или благотворности дѣйствій, наиболѣе соотвѣтствовали, по тогдашнему сознанію людей, этой идеѣ. Безъ такого предположенія разсужденіе Пфлейдерера окажется безполезнымъ и для уясненія многихъ сторонъ въ исторіи развитія миѳологическихъ представленій древне-греческаго язычества.

X.

Ученіе Л. В. Э. Раувенгофа, Фойгта и Ричля о религіи, ея сущности и происхожденіи.

О. Пфлейдереръ встрѣтилъ себѣ серьезнаго противника въ лицѣ лейденскаго профессора *Раувенгофа*, этого выдающагося нидерландскаго философствующаго мыслителя, который вмѣстѣ съ другомъ своимъ амстердамскимъ профессоромъ *Ф. Р. Гугенгольцемъ* является во главѣ новаго направленія философскаго мышленія. Въ настоящій разъ для насъ представляетъ особенный интересъ его капитальный трудъ—„Философія религіи“, вышедшій въ свѣтъ въ первый разъ въ 1889 году, но уже выдержавшій нѣсколько изданій и переведенный на многіе иностранные языки. Сочиненіе это, занимающее болѣе 600 страницъ, почти все посвящено вопросу о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Оно раздѣлено на *три* части: 1) происхожденіе религіи, 2) сущность и право религіи и религіозной вѣры и 3) проявленіе религіи и религіозной вѣры.

Множество существующихъ, но оказавшихся научно-несостоятельными гипотезъ о сущности и происхожденіи религіи не приводитъ Раувенгофа въ отчаяніе относительно возможности достигнуть удовлетворительнаго разрѣшенія этого вопроса. Было бы глупостью утверждать напередъ,—говоритъ Раувенгофъ,—что никогда нельзя будетъ найти удовлетворительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Трудного вопроса еще не слѣдуетъ считать неразрѣшимымъ. Съ различными гипотезами можно дѣлать пробу до тѣхъ поръ, пока не посчастливится дать такое психологическое объясненіе, которое не только сдѣлаетъ понятнымъ происхожденіе религіи, но и докажетъ его необходимость.

Въ вопросѣ о происхожденіи религіи Раувенгофъ различаетъ двѣ стороны—историческую и психологическую. Исторія религій можетъ показать намъ, какія религіозныя представленія и обычаи существовали въ теченіе вѣковъ у различныхъ рассъ и народовъ, но она не отвѣтитъ намъ на вопросъ, какъ произошла религія. На этотъ вопросъ можетъ дать отвѣтъ

только одна психологія на основаніи изученія тѣхъ явленій, которыя мы называемъ религіозными. Но изученіе этихъ явленій находится въ зависимости отъ нашего представленія о томъ, что̀ принадлежитъ къ сущности религіи.

Въ настоящее время большинство ученыхъ склоняется къ мысли Шлейермахера, что сущность религіи нужно полагать въ такъ называемомъ религіозномъ чувствѣ. Раувенгофъ въ этомъ отношеніи также не представляетъ исключенія, ибо и онъ приписываетъ большое значеніе чувству въ религіозной жизни человѣка. Но если ученіе, что религія должна быть обоснована въ непосредственномъ религіозномъ чувствѣ, истинно, то не исключается ли этимъ всякое дальнѣйшее изслѣдованіе для разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи? Не похоже ли это на то, какъ если бы спросилъ кто либо: какъ это бываетъ, что человѣкъ видитъ? и ему отвѣтили: онъ видитъ потому, что имѣетъ способность зрѣнія? То же самое можно сказать и по поводу объясненія религіи, ея сущности и происхожденія ссылкою на то, что въ человѣкѣ должно быть признано непосредственное религіозное чувство; этимъ повидимому все сказано и нѣтъ болѣе никакой нужды въ дальнѣйшемъ разсужденіи о происхожденіи религіи. Различнымъ образомъ можно представлять себѣ появленіе перваго богосознанія; но со всѣми, ищущими для него естественнаго объясненія въ разумномъ и нравственномъ побужденіи человѣка въ связи съ впечатлѣніями, получаемыми имъ отъ внѣшняго міра, находятся въ противорѣчіи тѣ, которые считаютъ богосознаніе непосредственно даннымъ вмѣстѣ съ человѣческою природою, которые предполагаютъ такъ называемую ими способность, спеціальную способность въ человѣкѣ, благодаря которой онъ, независимо отъ всякаго опыта, отъ всякаго размышленія и всякаго разсужденія, обладаетъ извѣстнымъ влеченіемъ къ Божеству. Это мнѣніе, говоритъ Раувенгофъ, защищалъ нѣкогда Якоби. Убѣжденный, что мышленіе само по себѣ не можетъ вести ни къ чему иному, какъ только къ спинозизму, который въ его глазахъ былъ тожественъ съ атеизмомъ, онъ думалъ объяснить неотрицаемый фактъ религіи и поддержать право ея только предположеніемъ въ человѣкѣ способности,

благодаря которой онъ имѣетъ непосредственную увѣренность въ бытіи сверхчувственнаго. Но эту способность къ сверхчувственному онъ самъ не умѣлъ описать въ такомъ видѣ, который бы удовлетворилъ прежде всего его самого. Сначала онъ называлъ ее собственно „чувствомъ“ въ человѣкѣ и какъ „силу вѣры“ поставлялъ ее выше „разума“. Но когда онъ увидѣлъ, что этимъ подавалъ поводъ къ недоразумѣніямъ, онъ потомъ употреблялъ слово „разумъ“ и говорилъ о „воззрительномъ разумѣ“ (Vernuft-Anschauung) и „чувствѣ духа“. Когда спрашивали, что онъ разумѣетъ подъ этимъ разумомъ, то получали въ отвѣтъ: „разумъ есть способность предположенія истиннаго самаго въ себѣ, такового же добраго и прекраснаго, съ полною увѣренностію въ объективномъ значеніи этого предположенія“. Здѣсь однако же нѣтъ ничего кромѣ простого описанія того, чѣмъ должна была быть эта способность, чтобы могла служить тому, для чего она нужна! Но что такое въ человѣкѣ эта способность? Какова она въ дѣйствительности? Этого не объяснено. Насколько силенъ Якоби въ борьбѣ съ догматическою философіею своихъ предшественниковъ, настолько слабъ онъ въ защищеніи своей собственной системы!

Недоволенъ Раувенгофъ и ученіемъ Шлейермахера. Его „чувство“ или—вѣрнѣе—„простое чувство зависимости“, говоритъ Раувенгофъ, не допускаетъ никакого разсужденія о происхожденіи религіи. Оно есть „непосредственное сознаніе“. Подъ этимъ „непосредственнымъ сознаніемъ“ Шлейермахеръ разумѣлъ не производимую и доказываемую, но непосредственную и, слѣдовательно, недоступную никакому доказательству увѣренность въ дѣйствительности сверхчувственнаго.

Изъ новѣйшихъ философствующихъ мыслителей мы можемъ назвать голландца *К. В. Опцоомера* [1]) и его учениковъ—*Коордерса и Пьерсона*, которые рѣзко отдѣляютъ область вѣры отъ области знанія и, кромѣ четырехъ обычныхъ источниковъ познанія истины—чувственнаго опыта, внѣшняго чувства, чувства прекраснаго и нравственнаго чувства,—признаютъ еще пятый—религіозное чувство. Опцоомеръ утверждаетъ, что

[1]) Его сочиненіе „Религія“ переведено Ф. Моокомъ на нѣмецкій языкъ въ 1869 г.

все наше знаніе о мірѣ ограничивается четырьмя указанными источниками, которыхъ однако же недостаточно. Мы желаемъ знать о мірѣ болѣе, чѣмъ мы знаемъ изъ этихъ источниковъ, мы желаемъ знать объ его прошедшемъ и объ его будущемъ. Этому научаетъ насъ религіозное чувство. Оно говоритъ намъ, что міръ имѣетъ не безцѣльное, а потому и не случайное бытіе, что мы не можемъ останавливаться на многихъ конечныхъ причинахъ, а должны признать причину, которая полагаетъ цѣль міру и гарантируетъ ея достиженіе. Эту причину мы называемъ Богомъ. Такъ проистекаетъ изъ нашего религіознаго чувства религіозное знаніе: о мірѣ—что онъ сотворенъ Богомъ и Имъ управляется; о Богѣ—что Онъ долженъ обладать такими свойствами, которыя необходимы для сотворенія и управленія міромъ.

Французскій писатель *А. Ревиль* также принадлежитъ къ тѣмъ мыслителямъ, которые защищаютъ ученіе объ особенномъ религіозномъ чувствѣ. Онъ примыкаетъ къ Шлейермахеру хотя подъ религіознымъ чувствомъ понимаетъ не только чувство зависимости, но вмѣстѣ съ тѣмъ и чувство существеннаго единенія субъекта съ объектомъ [1]).

Раувенгофъ не раздѣляетъ такого ученія о религіозномъ чувствѣ, какое предлагаютъ Якоби, Шлейермахеръ, Опцоомеръ и Ревиль. Онъ даже не допускаетъ вообще того, чтобы чувство могло быть само по себѣ *непосредственнымъ*. Кто говоритъ о чувствѣ,—учитъ Раувенгофъ,—тотъ долженъ понимать подъ нимъ то, что̀ обозначается этимъ словомъ въ обыкновенномъ научномъ употребленіи его, именно то свойство человѣческаго стремленія, въ силу котораго мы можемъ воспринимать въ себя извѣстныя ощущенія. Эти ощущенія могутъ быть всякаго рода, и соотвѣтственно этому опредѣляется затѣмъ и самое чувство. Такъ говорятъ о тѣлесномъ чувствѣ, когда имѣютъ въ виду ощущеніе страданія или наслажденія, о чувствѣ прекраснаго, когда рѣчь идетъ объ удовольствіи, которое испытываетъ эстетически развитый человѣкъ при созерцаніи того, что̀ является прекраснымъ въ его глазахъ. Ощущеніе будетъ

[1]) Срв. его „Prolégomènes de l'histoire des religions, стр. 34, 94 и 103.

имѣтъ болѣе или менѣе характеръ непосредственности, смотря по тому, съ какимъ видомъ чувства оно будетъ находиться въ связи. Ощущеніе скорби, напр., оказывается страданіемъ, хотя ему можетъ и не предшествовать какое либо представленіе того, чрезъ что причиняется страданіе. Но такъ непосредственно мы не можемъ испытывать впечатлѣніе прекраснаго, ибо, хотя въ немъ мы и не можемъ дать сразу отчета, но тѣмъ не менѣе необходимо предварительное испытаніе чувства прекраснаго, чтобы мы могли быть склонны къ воспріятію этого ощущенія. Поэтому не можетъ претендовать на непосредственность и религіозное чувство. Никакое ощущеніе не можетъ быть понимаемо отъ Бога произведеннымъ или отъ Бога раждаемымъ, если мы напередъ не имѣемъ представленія о Богѣ. Это, говоритъ Раувенгофъ, такъ ясно, что трудно даже понять, какимъ образомъ часто игнорируютъ такою простою истиною. Въ томъ, что́ мы называемъ религіознымъ чувствомъ, всегда содержится двоякое: само чувство, состояніе, возбужденное тѣмъ или другимъ впечатлѣніемъ, и оцѣнка этого чувства, чрезъ что́ оно приводится въ связь съ представленіемъ о Богѣ. Ландшафтъ производитъ впечатлѣніе прекраснаго, но благочестивый человѣкъ говоритъ о немъ: какъ величественны дѣла Божіи! Радостное чувство испытываемъ мы при спасеніи отъ угрожающей опасности, а религіозный человѣкъ благодаритъ за это своего Бога. Въ обоихъ случаяхъ содержаніе душевнаго ощущенія одно и то же, но пониманіе, оцѣнка различны, что̀ зависитъ отъ того, смотримъ ли мы на чувство съ точки зрѣнія естественнаго порядка или съ точки зрѣнія всемогущества Божія. Но это послѣднее пониманіе возможно только тогда, если у насъ уже напередъ существуетъ понятіе или представленіе о Богѣ. Если кто-либо, никогда не видѣвшій или не слышавшій скрипки, вдругъ слышитъ играющаго въ сосѣдней комнатѣ на этомъ инструментѣ, онъ можетъ быть восхищенъ красотою звуковъ, но чрезъ это онъ никогда не получитъ впечатлѣнія о прелести именно *скрипичнаго* звука. Для этого онъ долженъ былъ бы узнать сначала скрипку. Точно также никто не можетъ быть настроенъ религіозно, не имѣя напередъ идеи о Богѣ. Въ моментъ ощуще-

нія ему нѣтъ нужды разсуждать о томъ, что то, что́ восхищаетъ его, должно быть отнесено къ дѣламъ Божіимъ, ибо привычка—все сводить къ этому освѣщенію—дѣлаетъ излишнимъ всегдашнее воспоминаніе объ этомъ основаніи его образа пониманія. Но онъ всегда имѣетъ въ виду это основаніе, чрезъ преданіе ли то или чрезъ собственное размышленіе усвоивъ себѣ напередъ представленіе о вседѣйствующемъ Богѣ; если бы этого представленія онъ не имѣлъ, то онъ также не могъ бы имѣть и того, что́ потомъ онъ называетъ своимъ религіознымъ чувствомъ.

Эта критика, говоритъ Раувенгофъ, касается всѣхъ формъ, въ которыхъ можетъ быть предлагаемо ученіе объ особенномъ религіозномъ чувствѣ, какъ источникѣ богопознанія. Какъ ни важно мѣсто, занимаемое вообще чувствомъ въ религіозной жизни, религія никогда не можетъ быть выведена изъ *непосредственнаго* религіознаго чувства, потому что не мыслимо, чтобы у человѣка предварительно не существовала вѣра въ Бога. Въ дѣйствительности ничего не достигаютъ, когда избѣгаютъ выраженія—„религіозное чувство“ и вмѣстѣ съ Шлейермахеромъ говорятъ о простомъ чувствѣ зависимости. Ибо должно существовать напередъ и представленіе о томъ, отъ чего мы чувствуемъ себя просто зависимыми, а это есть только другое названіе для Бога. То же самое возраженіе должно быть высказано и противъ всѣхъ тѣхъ описаній, какія употреблялъ *Якоби*. Такимъ образомъ, говоритъ Раувенгофъ, мы приходимъ къ результату, что ученіе о религіозномъ чувствѣ не дѣлаетъ излишнимъ изслѣдованія о происхожденіи религіи.

Раувенгофъ увѣряетъ, что его разрѣшеніе вопроса о происхожденіи религіи будетъ чуждо той односторонности, въ какую впали многіе изъ его предшественниковъ. По его мнѣнію, во всѣхъ попыткахъ разрѣшенія этого вопроса есть доля правды. Онъ ставитъ вопросъ такимъ образомъ: что́ должно было находиться въ первобытной душевной жизни человѣка, изъ чего произошло то, что́ должно быть названо началомъ всякой религіи, и въ какой связи находится съ нимъ то, что́ еще уяснило бы происхожденіе религіи? Для рѣшенія этого вопроса Раувенгофъ считаетъ необходимымъ, насколько возможно,

обратиться мыслію къ отдаленнѣйшему прошлому людей, чтобы понять, что могло происходить въ головѣ и сердцѣ родоначальниковъ нашего поколѣнія. Этому можетъ послужить будто бы нѣкоторымъ образомъ то, что́ мы находимъ еще и теперь у наименѣе развитыхъ народовъ, а иногда для объясненія можно воспользоваться и аналогіею перваго развитія дитяти.

Въ настоящее время пользуются особенною популярностію гипотезы натуризма и анимизма, представители которыхъ утверждаютъ, что дикарю свойственно каждое явленіе природы, которое обратило на себя его вниманіе, считать существомъ одушевленнымъ, произвольно двигающимся и дѣйствующимъ, благодаря сокрытой въ немъ силѣ. Я, говоритъ Раувенгофъ, не отрицаю, что можетъ быть натуристическая или анимистическая религія, въ смыслѣ религій, которыя имѣютъ своимъ объектомъ явленія природы или духовъ. Но я возражаю противъ того, что натуризмъ и анимизмъ сами по себѣ уже должны быть понимаемы какъ религіозныя представленія. Совершенно вѣрно утверждаетъ *Тиле* (Tiele): „анимизмъ не есть сама религія, а видъ первобытной философіи, господствующей не только въ религіи, но и во всей жизни первобытнаго человѣка“. Какъ скоро человѣкъ достигаетъ извѣстнаго сознанія, первое, что возбуждаетъ его фантазію, говоритъ Раувенгофъ, есть, безъ сомнѣнія, впечатлѣніе, которое онъ получаетъ отъ нѣкоторыхъ явленій природы, и притомъ главнымъ образомъ такихъ, которыя по-видимому имѣютъ нѣчто непостоянное, капризное. На нихъ легче всего могло быть переносимо представленіе, которое такъ близко дитяти—человѣку, что вещи внѣ его подобны ему самому. И какимъ образомъ иначе онъ могъ ихъ мыслить? О силѣ природы и дѣйствіи природы онъ еще не имѣлъ никакого предчувствія, и когда онъ поэтому видѣлъ движеніе и измѣненіе, то для него единственно возможнымъ объясненіемъ этого являлось *то*, что въ этихъ вещахъ происходитъ то же, что́ и въ немъ самомъ. Но развѣ это пониманіе основательно называть религіею?

Далѣе, когда, съ точки зрѣнія анимизма, человѣкъ ищетъ

у духовъ помощи, и соблюдаетъ извѣстные обряды, чтобы достигнуть желаемаго или избѣжать грозящей опасности, то этому можно приписывать нѣчто религіозное, но *само по себѣ* оно еще не религія. Нужно имѣть въ виду, отъ *кого* человѣкъ ожидаетъ помощи, чтобы судить о характерѣ его душевнаго настроенія. Если дикарь нуждается въ помощи, которую онъ думаетъ получить отъ кого либо другого, напр., отъ болѣе сильнаго, чѣмъ онъ самъ, и за это онъ оказываетъ ему нѣкоторое уваженіе или объявляетъ себя готовымъ сдѣлать для него что либо, то здѣсь еще нельзя видѣть обнаруженія религіи. Такимъ образомъ и сознаніе своей безпомощности, которое свойственно человѣку, само по себѣ еще не есть начало религіи, хотя оно и могло имѣть большое значеніе для происхожденія религіи. Вслѣдствіе чего же исканіе помощи получило религіозный характеръ? На этотъ вопросъ Раувенгофъ отвѣчаетъ такъ: человѣкъ сдѣлалъ своимъ Богомъ явленіе природы или духъ. Какъ ни странно сказать, говоритъ Раувенгофъ, но это неотрицаемая истина, что никакой Богъ не есть Богъ jure suo, но что Онъ сталъ Богомъ только чрезъ то обоготвореніе, которое было даровано Ему Его читателями. Не только на первый разъ является истиннымъ, что въ извѣстной сверхчувственной силѣ человѣкъ позналъ своего Бога, но это остается истиннымъ, это есть даже общее правило для всего позднѣйшаго и всего будущаго развитія религіи. Всѣ боги были возведены на тронъ людьми, и гдѣ въ религіи происходила когда либо существенная реформа, тамъ она состояла въ низведеніи съ трона стараго бога и въ возведеніи на тронъ новаго. Нѣчто соблазнительное въ этомъ утвержденіи исчезаетъ, если при этомъ мы примемъ во вниманіе, что это никогда не было и не могло быть дѣломъ человѣческаго произвола. Когда другой идеалъ сдѣлался богомъ, то это случилось лишь вслѣдствіи того, что идеалъ этотъ напередъ сдѣлалъ человѣка своимъ почитателемъ. Если человѣкъ почитаетъ что-либо какъ своего бога, то это напередъ произвело на него впечатлѣніе, какъ достойнѣйшій объектъ поклоненія. Въ этомъ смыслѣ вѣрно, что всякая религія основывается на откровеніи.

Бытіе силы природы или бытіе духа, говоритъ Раувенгофъ, еще не есть бытіе Бога. Это ясно уже изъ того, что хотя съ точки зрѣнія натуризма всѣ возбуждающія фантазію явленія природы способны служить предметами почитанія и хотя съ точки зрѣнія анимизма все въ землѣ, на землѣ и подъ землею полно духовъ, однакоже первоначальная религія не состоитъ въ почитаніи всѣхъ поразительныхъ явленій природы и всѣхъ мыслимыхъ духовъ, а изъ нихъ всегда было избираемо только одно или нѣкоторыя и помимо остальныхъ только эти явленія были признаваемы божествомъ. У африканскихъ бечуановъ и американскихъ краснокожихъ изъ всѣхъ духовъ, обитавшихъ въ животныхъ, тотемистъ избираетъ своего, котораго онъ дѣлаетъ своимъ тотемомъ, желая этимъ сказать, что съ нимъ онъ вступаетъ въ личное отношеніе, благодаря которому этотъ духъ есть его богъ. То же самое, при всемъ различіи формъ, мы встрѣчаемъ повсюду, гдѣ появляется религія на основѣ натуризма и анимизма. Это можно понять, когда мы пріймемъ во вниманіе, что въ понятіи религіи, даже самой низшей, всегда содержится нѣчто болѣе, чѣмъ только признаніе сверхчувственной силы. Религія есть всегда *почитаніе* извѣстной сверхчувственной силы. *Признается* съ точки зрѣнія анимизма безграничное число духовъ, а *почитается* только часть или одинъ изъ нихъ. Почему же именно только этотъ или тотъ? Потому что человѣкъ нашелъ въ немъ нѣчто, ради чего онъ дѣлаетъ его своимъ богомъ. А что это такое?

Это, говоритъ Раувенгофъ, есть именно тотъ вопросъ, или—вѣрнѣе—этотъ вопросъ есть именно та форма, въ которой долженъ явиться предметъ нашего изслѣдованія, чтобы намъ достигнуть удовлетворительнаго разрѣшенія. Теперь намъ стало яснымъ, что натуризмъ и анимизмъ сами по себѣ еще не суть религія, теперь мы понимаемъ также, что мы не должны представлять первобытнаго человѣка просто стоящимъ предъ окружающею его природою и не должны спрашивать: что она дала ему видѣть такого, чему онъ потомъ началъ поклоняться? Видя явленія природы, человѣкъ думалъ, что они суть одушевленныя существа или жилища и дѣйствія духовъ, совершенно такимъ же образомъ, какъ мыслимъ и мы,

разсматривая природу, что въ ней открываются силы и законы; и столь же мало, какъ мы приходимъ къ религіи только чрезъ наше разсматриваніе природы, это случилось и у него. Природа не дала ему видѣть Бога, но онъ нѣчто заимствовалъ изъ себя самого и переносилъ это на какую либо предположенную имъ въ тѣхъ явленіяхъ сверхчувственную силу, и чрезъ это она становилась для него богомъ. Религія никогда не говорила: есть Богъ. Это всегда было изреченіемъ философіи. Религія постоянно говорила: я имѣю своего бога. Поэтому если мы хотимъ уяснить происхожденіе религіи, мы должны спросить религіознаго человѣка: что ты имѣешь въ своемъ Богѣ такого, чрезъ что Онъ есть твой Богъ?

На этотъ вопросъ различными объясненіями о происхожденіи религіи даны различные отвѣты. Теперь, говоритъ Раувенгофъ, наша задача состоитъ въ томъ, чтобы разсмотрѣть важнѣйшіе изъ этихъ отвѣтовъ и установить, насколько они могутъ быть признаны удовлетворительными.

Въ прежніе годы не было, быть можетъ, болѣе популярнаго объясненія, какъ то, по которому человѣкъ будтобы пришелъ къ почитанію Божества вслѣдствіе потребности—найти причину для извѣстныхъ явленій, которыя иначе казались ему непонятными. Ссылались на то, что можно наблюдать уже у дитяти, именно,—что мыслящій духъ не успокаивается до тѣхъ поръ, пока не съумѣетъ дать отвѣта на вопросъ: „откуда?“ который постоянно возбуждается у него при разсматриваніи вещей. Въ пользу этого объясненія думали найти опору въ древности фетишей, какъ объектовъ почитанія, потому что отсюда слѣдуетъ будтобы заключать, что первобытный человѣкъ приписывалъ этимъ таинственнымъ вещамъ силу, дѣятельность которой онъ съ благоговѣніемъ усматривалъ въ извѣстныхъ явленіяхъ, находившихся, по его пониманію, въ связи съ нею. Далѣе представляли себѣ, что человѣкъ, вслѣдствіе расширенія своего міровѣдѣнія и развитія своей мыслительной способности, точно такъ же, какъ и вслѣдствіе очищенія самой религіи своей, перенесъ это понятіе причины на бо́льшіе и потому достойнѣйшіе объекты, и такимъ образомъ, наконецъ, пришелъ къ тому, чтобы почитать небесныя

силы въ явленіяхъ тверди небесной, и этимъ путемъ возвысился до представленія силы, уже не связанной болѣе съ природою, но все производящей и надъ всѣмъ владычествующей. Таковы воззрѣнія натуризма и анимизма. Раувенгофъ находитъ ихъ неудовлетворительными и выставляетъ противъ нихъ два возраженія. Во-первыхъ, по его вѣрному замѣчанію, простая любознательность не могла произвести религіи. Мотивъ, говоритъ онъ, перестаетъ дѣйствовать, какъ только найдетъ отвѣтъ; какимъ образомъ онъ можетъ вызвать почитаніе какихъ либо духовъ? Почитать не то же, что признавать, и почитаніе вызывается иными побужденіями, чѣмъ простое знаніе. Во-вторыхъ, по этому мнѣнію, сущность религіи слѣдовало бы полагать въ разсудочной дѣятельности, въ исканіи причинъ для извѣстныхъ явленій. Но можно ли съ этимъ согласиться? Слѣдуетъ только примѣнить къ дѣлу эту теорію, чтобы навсегда распроститься съ нею. Въ той же статьѣ, въ которой Тиле излагаетъ ее, онъ разсказываетъ о неграхъ, что они не владѣютъ ни чѣмъ инымъ, кромѣ вѣры въ силу нѣкоторыхъ духовъ, которые могутъ быть заклинаемы волхвами или производителями дождя; все, что можно назвать культомъ или богослуженіемъ, у нихъ ограничивается празднествомъ, которое должно уподобляться грозѣ. Послѣ этого онъ продолжаетъ: „Что имѣетъ общаго эта религія—если только это религія—съ религіею Того, по прекрасному изреченію Котораго Небесный Отецъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и дождитъ на праведныхъ и неправедныхъ? Какое сходство между скорбящимъ негромъ, пытающимся чрезъ свое волшебство принудить небо дать то, что онъ желаетъ, и Тѣмъ, Который съ кровавымъ потомъ на лицѣ произносилъ: да будетъ воля Твоя! Что они имѣютъ общаго, есть вѣра. Вѣра несчастнаго чернаго не разумна, вѣра Іисуса разумна въ наивысшей степени!“ Если бы это сказалъ кто-либо другой,—говоритъ Раувенгофъ,—то можно было бы посчитать преувеличеніемъ; но это говоритъ самъ авторъ,—и онъ правъ. По его теоріи нѣтъ другого существеннаго различія между этими двумя типами, кромѣ различія въ развитіи пониманія.

Подвергнувъ критикѣ еще нѣкоторыя гипотезы о происхо-

жденіи религіи, каковы, напр., натуралистическая, Шлейермахера, М. Мюллера и Пфлейдерера, Раувенгофъ приходитъ къ заключенію, что изъ различныхъ приведенныхъ имъ объясненій нѣтъ ни одного, которое дѣйствительно и *вполнѣ* удовлетворительно разрѣшало бы вопросъ о происхожденіи религіи. Онъ самъ не отвергаетъ значенія внѣшней природы, но приписываетъ ей только общее возбужденіе въ человѣкѣ той способности, которая дѣлаетъ человѣка религіознымъ. Но то, что̀ прямо можетъ вести къ происхожденію религіи, находится только въ сердцѣ человѣка. Здѣсь я снова долженъ сказать то же, продолжаетъ Раувенгофъ, на что я уже однажды указалъ: религія никогда не сказала: есть Богъ, а всегда говоритъ только: я имѣю своего Бога. Другими словами: въ каждой религіозной вѣрѣ характеристическимъ является не убѣжденіе въ существованіи высшей силы, а сознаніе личнаго отношенія, въ которомъ находится человѣкъ къ высшей силѣ, не то, что сила существуетъ, а то, что̀ она есть для него. Нѣчто подобное мы находимъ уже въ томъ впечатлѣніи, которое человѣкъ могъ получить отъ нѣкоторыхъ явленій природы, которыя представляются ему такъ, какъ будто бы онѣ его ободряютъ и помогаютъ ему въ его борьбѣ за существованіе. Но это очень обще. „Живыя свѣтящіяся существа“ столь же благотворно дѣйствуютъ на растенія и на животныхъ, какъ и на людей и притомъ на людей какъ добрыхъ, такъ и злыхъ. Здѣсь нѣтъ ничего имѣющаго личный характеръ, т. е., такого, что показало бы человѣку, что замѣчаемое имъ здѣсь сказано ему и сдѣлано *для него*. Что касается, напр., согрѣвающаго солнечнаго свѣта или луны, разгоняющей темноту, то неразвитый человѣкъ долженъ получить отъ нихъ такое же впечатлѣніе, какое получаемъ и мы въ настоящее время, именно,—что небесныя тѣла слѣдуютъ своею дорогою, не заботясь объ интересахъ индивидуумовъ, безчувственныя къ ихъ страданію, равнодушныя къ ихъ добродѣтели или безбожію. Въ виду того, чѣмъ они служатъ для всѣхъ, человѣкъ не могъ бы говорить имъ: вы—мой богъ. Гдѣ не затронуто сердце, тамъ нѣтъ религіи, и религіозное чувство не можетъ пробудиться тамъ, гдѣ въ объектѣ почитанія человѣкъ не нашелъ ничего особеннаго, что̀ онъ могъ

бы сдѣлать основаніемъ предположеннаго личнаго отношенія къ своему Богу.

Въ тѣсной связи съ этимъ, говоритъ Раувенгофъ, находится то, что такъ прекрасно отмѣчено М. Мюллеромъ, именно,— что религія должна была начаться катенотеизмомъ или, говоря проще, генотеизмомъ. Представить положительное доказательство этого, конечно, невозможно, потому что нѣтъ случая, гдѣ бы можно было наблюдать религію въ ея первоначальной формѣ. Въ крайней нуждѣ можно было бы указать на тотъ фактъ, что гдѣ преданіе доставляетъ человѣку множество боговъ, онъ изъ нихъ дѣлаетъ предметомъ своего особеннаго почитанія всегда только одного, спеціальнаго бога. Вѣрующіе католики среди многихъ святыхъ всегда имѣли и имѣютъ своего особеннаго патрона, подъ спеціальную защиту котораго они и поставляютъ себя. Но и безъ историческаго доказательства можно не сомнѣваться въ томъ, что политеизмъ не есть первоначальная форма религіи, а онъ долженъ былъ произойти изъ соединенія боговъ, которые сначала всѣ сами по себѣ имѣли въ частности своихъ чтителей. Какъ же человѣкъ пришелъ къ тому, чтобы служить различнымъ силамъ какъ своимъ помощникамъ? Въ пониманіи „живыхъ свѣтящихся существъ“, какъ божества, заключается уже такое разсужденіе, какимъ не могъ начать первобытный человѣкъ. Коллективъ происходитъ только тогда, когда уже есть на лицо составныя части, изъ которыхъ онъ складывается. Такъ и человѣкъ первоначально долженъ былъ имѣть тотъ или другой объектъ религіознаго почитанія, который онъ считалъ своимъ, въ отличіе отъ объектовъ чужихъ, и который онъ сдѣлалъ своимъ богомъ по личнымъ побудительнымъ основаніямъ. А что его могло побудить къ этому? Это, говоритъ Раувенгофъ, и есть теперь коренной вопросъ. Должно быть названо нѣчто такое, что съ точки зрѣнія натуризма или анимизма могло бы быть для первобытнаго человѣка мотивомъ, чтобы изъ многихъ предположенныхъ высшихъ существъ одно сдѣлать своимъ богомъ. Отыскивая его, мы, само собою понятно, должны направить свое вниманіе на то, что должно было происходить въ душѣ (Gemüte) этого человѣка подъ впечатлѣніемъ окружаю-

щей его природы. Иначе гдѣ мы найдемъ объясненіе, какъ не въ самомъ человѣкѣ, и гдѣ прежде всего, какъ не въ его душевной жизни?

Если мы прослѣдимъ впечатлѣнія, которыя мы должны предполагать въ первобытномъ человѣкѣ, говоритъ Раувенгофъ, то нѣтъ ни одного, которое скорѣе всего могло бы служить исходнымъ пунктомъ для происхожденія религіи, кромѣ чувства, которое мы обыкновенно называемъ словомъ *вниманіе* или *уваженіе*.

Уваженіе есть такое естественное, само собою являющееся чувство, что его можно представлять себѣ уже и въ наименѣе развитомъ человѣкѣ. Оно должно произойти сначала отъ обхожденія съ другими людьми, прежде чѣмъ сдѣлаться живымъ въ сердцѣ по отношенію къ предполагаемому высшему существу. Но въ отношеніи къ родителямъ, главамъ семействъ или племенъ, къ лицамъ, выдающимся своею храбростію или умомъ, однимъ словомъ—ко всѣмъ, производящимъ впечатлѣніе болѣе высокаго лица, уваженіе имѣло несомнѣнно преимущество предъ многими другими аффекціями, требовавшими уже дальнѣйшаго развитія. Если теперь какое либо явленіе природы, которое было признано первобытнымъ человѣкомъ какъ высшее существо или какъ дѣло или дѣйствіе такого высшаго существа, по тому или другому побужденію, все равно какое бы оно ни было, производило на него впечатлѣніе совершенно особеннаго явленія, то здѣсь уже недалеко было и отъ того, что то же чувство уваженія, которое человѣкъ питалъ уже къ другимъ людямъ, возбуждалось въ немъ также и въ отношеніи къ высшему существу, проявившемуся *для него* въ той своеобразности, которая съ самаго начала внушила человѣку уваженіе къ нему. Я сказалъ: „по какому бы то ни было побужденію“ потому, говоритъ Раувенгофъ, что при этомъ не требуется, чтобы это всегда было впечатлѣніемъ добра или расположенія къ помощи. Уваженіе можетъ быть возбуждено какъ чувствомъ, что той силы слѣдуетъ бояться, такъ и увѣренностію, что отъ нея можно будетъ получить помощь. Оно можетъ имѣть самый различный характеръ благодарности, почтенія или страха. Достаточно, чтобы

было нѣчто такое, что показалось бы человѣку не только вообще какъ сила, но опредѣленнѣе—какъ сила *надъ нимъ*, которая господствуетъ надъ нимъ, подчинила его себѣ, связала его съ собою, такъ чтобы онъ не могъ освободить себя отъ нея своею мыслію, чувствовалъ себя связаннымъ съ нею и затѣмъ поставлялъ себя въ ея услуженіе. А какъ много можетъ быть такого, что производитъ подобное впечатлѣніе въ простомъ, а потому и каждомъ суевѣріи на дикаря доступнаго воздѣйствію со всѣхъ сторонъ! Если бы мы по временамъ могли читать мысли своихъ дѣтей, когда они начинаютъ отличать себя отъ того, что́ ихъ окружаетъ, и когда они начинаютъ соединять представленія съ своими ощущеніями, мы безъ сомнѣнія нашли бы у нихъ подобное. Но въ душѣ нашихъ дѣтей впечатлѣнія слѣдуютъ другъ за другомъ такъ быстро и въ такой пестрой смѣнѣ, что отъ прежнихъ формъ сознанія въ позднѣйшіе періоды времени не остается никакого воспоминанія. У первобытнаго человѣка, который еще такъ мало сохранялъ и перерабатывалъ въ своей душѣ, впечатлѣніе, возбуждающее таковое уваженіе, должно оставаться и дѣйствовать дольше, такъ что на него могъ оказывать вліяніе и остающійся кругъ представленій.

Когда чувство уваженія у человѣка было возбуждено,—говоритъ Раувенгофъ,—тогда и объектъ, сила, существо являются для него какъ нѣчто иное. Вся природа для него полна силъ, населена высшими существами,—а это есть *то свое*, съ чѣмъ онъ имѣетъ дѣло. Другими словами, *это стало его богомъ*. А съ этимъ непосредственно соединяется нѣчто другое. Всякое религіозное сознаніе взаимно—обязательно. Противъ того, чѣмъ Богъ можетъ быть для меня, всегда стоитъ то, чѣмъ я долженъ быть для Бога. Такъ и здѣсь. Уваженіе переходитъ непосредственно въ чувство *долга*. Въ какой бы безсмысленной и недостойной человѣка формѣ ни выражалось это чувство,—сущность дѣла отъ этого не измѣняется. Чувство долга всегда является какъ отраженіе (рефлексъ) уваженія, какъ идея связи съ извѣстными требованіями должнаго, потому что это *должное* требуется объектомъ почитанія, возбуждающимъ уваженіе.

Кто не видитъ,—спрашиваетъ Раувенгофъ,—что вмѣстѣ съ этимъ мы пришли къ совершенно иной почвѣ, чѣмъ къ какой насъ могло привести одно изъ указанныхъ нами объясненій? Когда мы не останавливаемся на первой, столь мало возвышенной формѣ, въ которой должна открыться эта религія, но когда мы спрашиваемъ о характерѣ и способѣ этой комбинаціи уваженія и идеи долга, тогда мы открываемъ въ ней всепервѣйшее начало *чего-то нравственнаго*. Не нравственно ли чувствовать себя объятымъ тѣмъ, что внушаетъ уваженіе и чрезъ это обязываетъ къ долгу? Такимъ образомъ, заключаетъ Раувенгофъ, мы достигаемъ здѣсь результата, что начало религіи совпадаетъ съ первымъ развитіемъ нравственнаго въ человѣкѣ или,—что то же,—что происхожденіе религіи должно быть объясняемо изъ совпаденія нравственнаго сознанія съ натуристическимъ или анимистическимъ міровоззрѣніемъ.

Таково ученіе Раувенгофа о религіи, ея сущности и происхожденіи въ человѣческомъ родѣ. Что сказать о немъ? Оно весьма характеристично для нашего времени, когда мы встрѣчаемъ множество самыхъ противорѣчивыхъ взглядовъ, гипотезъ, предположеній и теорій, господствующихъ и въ наукѣ, и въ литературѣ, и когда нельзя найти ни одной, на которой можно было бы успокоиться и которою можно было бы удовлетвориться. Раувенгофъ спрашиваетъ читателя,—не привелъ ли онъ его къ совершенно иной почвѣ, чѣмъ къ какой ведутъ его всѣ другія гипотезы о сущности и происхожденіи религіи? На этотъ вопросъ мы готовы отвѣтить ему, что онъ привелъ насъ ко всѣмъ почвамъ, къ какимъ только ведутъ своихъ адептовъ всѣ другія извѣстныя ему гипотезы. Онъ обѣщалъ читателю избѣжать той односторонности, въ которую впали его предшественники по разрѣшенію вопроса о сущности и происхожденіи религіи,—и въ своемъ ученіи только *механически* соединилъ всѣ эти осужденныя имъ „односторонности“. Онъ подвергъ критикѣ всѣ гипотезы своихъ предшественниковъ и пришелъ къ заключенію (стр. 57), что изъ всѣхъ разобранныхъ имъ различныхъ объясненій нѣтъ ни одного, которое бы дѣйствительно и удовлетворительно разрѣшало вопросъ о происхожденіи религіи. А что онъ самъ дѣлаетъ? Онъ

старается разрѣшить этотъ вопросъ при помощи тѣхъ же самыхъ гипотезъ, которыя онъ отвергъ какъ неистинныя, неудовлетворительныя и одностороннія. Онъ слѣдуетъ Эвгемеру, Каспари, М. Мюллеру, Пфлейдереру, Канту, Фихте, натуристамъ и анимистамъ,—и все, что онъ сказалъ не ново, не вѣрно и неудовлетворительно. Что изъ чувства уваженія, порождаемаго семейными и соціальными отношеніями, нельзя уяснить происхожденіе религіи, это мы видѣли уже при разборѣ ученія Каспари и Эвгемера; что религіи нельзя отожествлять съ нравственностію, это ясно показали ученія Фихте и Канта. Нѣтъ здѣсь нужды доказывать и несостоятельность другихъ гипотезъ, къ которымъ обращается за помощію Раувенгофъ, каковы: натуризмъ, анимизмъ и т. д. Раувенгофъ не показалъ намъ самаго главнаго: откуда у человѣка явилась мысль о Богѣ? Онъ утверждаетъ совершенно вѣрно, что внѣшняя природа, окружающая человѣка, „не могла дать ему Бога“, что человѣка ведетъ къ Богу только то, что̀ находится въ его душѣ и что̀ только возбуждается внѣшнею природою. Но невѣрно указываетъ Раувенгофъ на то, что̀ же именно такое, присущее человѣческому духу, ведетъ человѣка къ Богу. Какъ мы видѣли, это, по Раувенгофу,—не прирожденная человѣку идея Божества, а простое чувство уваженія, развивающееся у человѣка изъ его семейныхъ, общественныхъ, соціальныхъ и политическихъ отношеній. Но простое чувство уваженія не то же, что чувство религіозное, и никогда оно не можетъ повести къ тому, чтобы человѣкъ, какъ выражается Раувенгофъ, изъ явленія природы „сдѣлалъ себѣ бога“. Какая же логика дозволитъ сдѣлать такое заключеніе: „я питаю уваженіе къ своему отцу; слѣдовательно, я долженъ считать солнце существомъ всесовершеннѣйшимъ и абсолютнымъ, т. е., Богомъ? Эвгемеристы были послѣдовательнѣе Раувенгофа, по крайней мѣрѣ, въ *формальномъ* отношеніи, когда утверждали прямо, что сущность первоначальной религіи состояла въ боготвореніи царей, героевъ или родоначальниковъ. Но Раувенгофъ видѣлъ всю несостоятельность эвгемеризма, какъ научной гипотезы; ему казался выше этой гипотезы даже скачекъ отъ уваженія къ отцу—къ боготворенію солнца и грозы...

Нѣмецкіе и голландскіе критики Раувенгофа (напр. профессоръ Липсіусъ въ Іенѣ, Гугенгольцъ въ Амстердамѣ, Бецъ, Роверъ, Оффергаусъ и др.) очень высоко цѣнятъ разбираемый трудъ его, называя его „вкладомъ въ религіозно-философскую науку", „выдающимся явленіемъ нашего времени" и т. п. Но мы можемъ признать за Раувенгофомъ только *отрицательную* заслугу, которой онъ даже и не ставилъ своею цѣлію. Раувенгофъ прекрасно доказалъ, что всѣ существующія въ настоящее время объясненія сущности и происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ, начиная отъ политико-государственной гипотезы древняго Критія и кончая гипотезою Пфлейдерера, неудовлетворительны и понимаютъ религію односторонне. Гипотезы эти не безусловно ложны, а только *односторонни*: онѣ разсматриваютъ религію лишь *съ одной стороны* и, къ сожалѣнію, только эту одну сторону признаютъ самою сущностью религіи,—въ этомъ—ихъ ложь. Избѣжать такой односторонности въ пониманіи религіи желалъ Раувенгофъ; но онъ думалъ достичь этой цѣли только *механическимъ* соединеніемъ различныхъ гипотезъ,—и въ этомъ его ошибка.

Къ разрѣшенію задачи, поставленной Раувенгофомъ, не ближе подошли и другіе ученые новѣйшаго времени, напр. *Ницшъ* (System, § 7). *Дильманъ* [1]) и *Фойгтъ* [2]). Всѣ они утверждаютъ, что первоначальный источникъ религіи заключается во внутренней потребности человѣческаго духа и что внѣшняя природа, какъ и непосредственное сверхъестествен-

---

[1]) Срв. его Ueber den Ursprung der alttestamentlichen Religion, стр. 22 и слѣд.

[2]) Къ нимъ слѣдуетъ причислить также и нѣмецкихъ теологовъ: *Ульмана, Бретшнейдера, Газе* и *Мартензена*. Относительно ихъ ученія о сущности религіи проф. В. Д. Кудрявцевъ высказываетъ слѣдующее общее замѣчаніе: „Общая основная мысль ихъ воззрѣній на религію та, что она не есть дѣло одного только знанія, или чувства, или воли, но обнаруженіе всего человѣческаго духа въ равномѣрномъ и гармоническомъ проникновеніи всѣхъ его силъ религіознымъ характеромъ и направленіемъ. Мысль, конечно, вполнѣ вѣрная; но такъ какъ у нихъ не вполнѣ ясно и удовлетворительно объяснено, въ чемъ собственно состоитъ общій всѣмъ главнымъ направленіямъ нашей души религіозный ихъ характеръ, иначе, —въ чемъ состоитъ сущность религіи, то ихъ примирительныя воззрѣнія могутъ имѣть только отрицательное достоинство,—отстраненіе ложныхъ и односторонних теорій религіи. Новаго и самостоятельнаго взгляда на сущность религіи въ нихъ мы не найдемъ".

ное божественное откровеніе могутъ имѣть только дополнительное значеніе; религія, по ихъ мнѣнію, не является въ жизни и сознаніи человѣка готовою и законченною, но развивается постепенно въ продолжительномъ и послѣдовательномъ процессѣ.

Этотъ взглядъ на религію, ея сущность и происхожденіе лучше другихъ излагаетъ, по нашему мнѣнію, *Фойгтъ*, а потому мы и останавливаемъ на его ученіи вниманіе читателей.

Хотя въ своемъ сужденіи о жизни человѣческаго духа, говоритъ Фойгтъ, мы и полагаемъ различіе между чувствованіемъ, знаніемъ и хотѣніемъ, но этимъ мы вовсе не отрицаемъ жизненнаго единства духа въ этихъ трехъ функціяхъ, а слѣдовательно, не отрицаемъ ихъ внутренней связи между собою и взаимоотношенія. Законы мышленія или познанія, которые мы прежде всего здѣсь имѣемъ въ виду, присущи вмѣстѣ съ тѣмъ и чувству; они суть факты непосредственнаго самосознанія, жизни. Логическія категоріи суть такъ называемые постуляты, относительно которыхъ никто не требуетъ доказательствъ,—они непосредственно извѣстны каждому, а слѣдовательно, коренятся въ чувствѣ. Въ обыкновенной жизни никто не задумывается надъ ними; это—дѣло науки; въ примѣненіи къ опыту каждый пользуется присущими его духу законами мышленія, не ломая головы надъ тѣмъ, подъ какую именно логическую категорію слѣдуетъ подвести тотъ или другой опытъ, то или другое ощущеніе. Категорія причинности сама по себѣ также не есть объектъ рефлексіи, а тѣмъ болѣе не можетъ быть названа результатомъ ея; она коренится неизмѣнно въ нашемъ непосредственномъ сознаніи или чувствѣ. Но изъ всѣхъ логическихъ категорій она, безъ сомнѣнія, первоначальная и самая существенная. Каждый, наблюдавшій развитіе человѣческаго духа въ дитяти, хорошо знаетъ, что у дѣтей никакой вопросъ не возникаетъ раньше и чаще, какъ вопросъ о причинности ощущенія. Ничто такъ не интересуетъ дитя, какъ вопросы: *почему* и *откуда?* и разрѣшенію этихъ вопросовъ оно часто приноситъ въ жертву свою любимѣйшую игрушку, чтобы только внутри ея открыть тотъ пунктъ, въ которомъ находитъ свое удовлетвореніе его любо-

знательность. Безусловно слѣдуетъ утверждать, что то же самое происходило и на ступеняхъ дѣтской жизни всѣхъ народовъ. Въ мыслительномъ движеніи категоріи причинности человѣческій духъ прежде всего открываетъ источникъ своей жизни; въ немъ онъ усматриваетъ и существенное отличіе человѣка отъ животнаго; въ немъ же заключается и *первый зародышъ религіи*, т. е., жизнеотношенія человѣка къ Тому, отъ Котораго зависятъ, чрезъ Котораго произошли и къ Которому тяготѣютъ всѣ вещи. Человѣкъ, только незначительно способный слѣдовать мыслительному закону причинности, будетъ поэтому обнаруживать также и незначительную только религіозную способность, какъ вообще не будетъ онъ обладать и другими особенными духовными дарованіями. Его духовная дѣятельность будетъ ограничиваться только непосредственнымъ чувственнымъ воспріятіемъ, а его потребности вполнѣ будутъ удовлетворяемы однимъ чувственнымъ наслажденіемъ. Если онъ еще представляется не лишеннымъ религіи совершенно, то это обстоятельство можетъ находитъ для себя объясненіе только во внѣшнихъ вліяніяхъ и въ сношеніи съ другими людьми.

Къ этой первой чертѣ непосредственной духовной жизни человѣка, говоритъ Фойгтъ, съ равною несомнѣнностію и неизбѣжностію присоединяется затѣмъ вторая. Это—сознаніе, что мы не сами себѣ даровали существованіе или точнѣе—что мы не въ самихъ себѣ имѣемъ основаніе для своего существованія. Эта черта одинаково присуща каждому человѣческому сознанію на первой ступени его развитія. Въ связи съ первою чертою она заставляетъ человѣка поставить вопросъ самому себѣ: откуда ты? Эта невольная, вынужденная постановка такого вопроса ясно говоритъ о томъ, что онъ исходитъ изъ сердца, въ своемъ первомъ основаніи еще не обусловливается яснымъ сознаніемъ или—что то же—не есть вопросъ рефлексіи, а только непосредственной духовной жизни, чувства. Вслѣдствіе этого на первой ступени развитія человѣка этотъ вопросъ еще опредѣленно не обособляется отъ своего отвѣта; они совпадаютъ въ одномъ общемъ сознаніи: кто-то другой даровалъ тебѣ существованіе. На этомъ то и основывается чувство безусловной зависимости, которое въ сильнѣй-

шей мѣрѣ свойственно дѣтской жизни; оно появляется не вслѣдствіе какихъ либо внѣшнихъ вліяній, ибо въ такомъ случаѣ была бы необъяснима его всеобщность, а есть дѣло нашего непосредственнаго сознанія.

Въ этомъ отношеніи Фойгтъ не приписываетъ никакого существеннаго значенія божественному откровенію. Ибо, говоритъ онъ, въ послѣдующія времена такое откровеніе могло быть сообщено людямъ только какъ историческое преданіе; а изъ историческаго преданія человѣкъ признаетъ истиннымъ только то, что соотвѣтствуетъ его духовному расположенію. Во всякомъ случаѣ на поставленный вопросъ человѣку нуженъ былъ такой отвѣтъ, который бы его удовлетворилъ. Что же это за отвѣтъ?

Въ душѣ человѣка, говоритъ Фойгтъ, въ такой же мѣрѣ господствуетъ стремленіе къ regressus in infinitum, какъ и категорія причинности. Только категорія причинности присуща непосредственному человѣческому сознанію въ положительномъ направленіи, а стремленіе къ regressus in infinitum—въ отрицательномъ, но то и другое присущи ему съ равною силою. Вслѣдствіе этого уже для дѣтскаго ума невозможно видѣть истинный источникъ своей жизни въ столь ограниченномъ и условномъ существѣ, какъ существо родителей. Знаетъ ли дитя что либо объ актѣ своего рожденія или нѣтъ, это—все равно, но въ разрѣшеніи труднаго вопроса объ источникѣ своего существованія оно оставляетъ въ сторонѣ своихъ родителей и высказываетъ предчувствіе о происхожденіи своей жизни изъ источника, находящагося за предѣлами бытія конечнаго. Слѣдуя своему стремленію къ regressus in infinitum оно этимъ путемъ достигаетъ, наконецъ, до идеи о Богѣ. И въ этомъ-то простомъ, т. е., ни съ какимъ глубокимъ размышленіемъ не соединенномъ стремленіи нужно видѣть самый корень существованія вѣры въ Бога, корень непосредственнаго богосознанія.

Такимъ образомъ Богъ, говоритъ Фойгтъ, является непосредственному человѣческому самосознанію прежде всего какъ абсолютная причинность. Но на этомъ Шлейермахеровскомъ понятіи о Богѣ чувство человѣка остановиться не могло. Человѣку присуще, какъ непосредственное сознаніе, какъ основ-

ное требованіе его духа, убѣжденіе: nihil est in effectu, quod antea non fuerit in causa. Поэтому для человѣка невозможно представлять себѣ Бога, своего Творца, иначе, какъ по аналогіи съ своимъ собственнымъ существомъ, т. е., со свойствами личности. Вотъ почему уже дитя молится Богу, не допуская никакихъ размышленій: онъ увѣрено, что Тотъ, Кто даровалъ ему самому для разумѣнія языкъ и слухъ, не можетъ не слышать и не внимать ему. Правда, многіе язычники, какъ мы знаемъ, думаютъ, что ихъ боги живутъ въ чурбанахъ; но и язычники эти приписываютъ всетаки своимъ богамъ способность воспріятія и чувствованія.

Коренящаяся и дѣйствующая въ непосредственномъ сознаніи человѣка категорія причинности, которая въ связи съ стремленіемъ къ regressus in infinitum приводитъ его къ Богу, какъ причинности прежде всего его собственнаго существованія, съ увеличивающимся развитіемъ и съ расширяющимся кругомъ жизни, сама собою,—говоритъ Фойгтъ далѣе,—простирается и на всѣ вещи вообще, которыя относятся къ творенію и становятся объектами чувственнаго воспріятія, пока, наконецъ, она не простирается и на весь видимый универсъ. Такимъ образомъ свидѣтельство міровѣдѣнія здѣсь совпадаетъ съ свидѣтельствомъ самосознанія. И какъ категорія причинности чрезъ самосознаніе ведетъ человѣка къ Богу, какъ существу личному, такъ она ведетъ его къ Нему и чрезъ изученіе міра, которое вездѣ усматриваетъ слѣды ума и мысли. Небо и земля въ полномъ согласіи съ человѣческимъ сердцемъ исповѣдуютъ: вѣрую въ Бога, всемогущаго Отца, Творца неба и земли!

Но достигнутая такимъ путемъ вѣра въ Бога, говоритъ Фойгтъ, еще не составляетъ религіи, ибо вѣра въ Бога можетъ быть и безъ религіи. Но вѣра въ Бога, какъ она изложена выше въ своемъ происхожденіи, необходимо ведетъ къ религіи; ибо сознаніе, что мы получили жизнь отъ Бога, какъ само по себѣ, такъ и на основаніи ежедневнаго опыта о безпомощности человѣческой жизни, что вполнѣ понятно и дитяти, естественно переходитъ въ близко родственное ему сознаніе, что только Богомъ она можетъ быть и поддерживаема. Въ этомъ-то сознаніи уже заключается и побужденіе для че-

ловѣка къ общенію съ Богомъ, побужденіе—не находиться во враждебномъ отношеніи къ Тому, въ Комъ мы живемъ, движемся и есмы. Это всеобщее, исходящее изъ чувства зависимости религіозное побужденіе, по особеннымъ опытамъ, принимаетъ однако же то характеръ страха и опасенія, то характеръ благодарности и любви, и соединяется съ сознаніемъ ничтожества и пустоты всей земной жизни, какъ и съ стремленіемъ къ вѣчному и нескончаемому блаженству.

Въ такомъ простомъ и естественномъ пониманіи происхожденія религіи, заключаетъ Фойгтъ, находитъ свое полное объясненіе какъ ея универсальность, такъ и ея обнаруженіе уже въ раннемъ дѣтствѣ, равно какъ и та сила, съ которою она коренится въ сердцѣ человѣка; имъ не отвергаются въ то же время и всѣ другія существующія попытки объясненія этого явленія, насколько онѣ заслуживаютъ признанія, какъ моменты въ развитіи религіозной жизни человѣка.

Напрасно, впрочемъ, Фойгтъ думаетъ увѣрить своихъ читателей въ томъ, что онъ выполнилъ свою задачу, т. е., избѣжалъ односторонности въ пониманіи сущности религіи и въ своемъ взглядѣ на этотъ предметъ примирилъ различныя гипотезы философствующихъ мыслителей. Какъ легко видѣть изъ выше изложеннаго, Фойгтъ полагаетъ сущность религіи въ высшемъ (философскомъ) знаніи, и изъ стремленія человѣка—отыскивать причины явленій онъ думаетъ разрѣшить вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Указаніе на чувство зависимости, безпомощности, страха, любви, сознаніе своего ничтожества у него получаетъ значеніе только дополнительнаго объясненія.

Ясно, что вліяніе гегельянскаго міровоззрѣнія еще не утратило своей силы даже и въ наше время. Отъ него несвободенъ вѣдь и извѣстный геттингенскій ученый *Ричль*, хотя его считаютъ только новокантіанцемъ. Вообще говоря, *Ричль*, подобно Канту, хотѣлъ бы разрѣшить вопросъ о религіи на почвѣ нравственности, но не метафизики, которая, по его мнѣнію, безсильна познать вещь саму въ себѣ, а потому и не должна вліять на образованіе религіозныхъ представленій. Только одно сознаніе грѣховности, невозможность собственными силами

выполнить безусловныя требованія нравственнаго закона и незаглушимая потребность въ примиреніи, по мнѣнію Ричля, заставляютъ человѣка искать Бога и находить Его. Что же касается вообще отношенія человѣка къ Богу, то оно выражается исключительно въ чувствованіяхъ и дѣятельности воли человѣка. Такъ вообще Ричль смотритъ на религію и ея сущность. Но къ удивленію своему, мы встрѣчаемъ въ его главномъ сочиненіи [1]) и слѣдующее разсужденіе: „Мысль о Богѣ дана въ религіи. Но религіозное міровоззрѣніе во всѣхъ своихъ видахъ основывается на томъ, что человѣкъ въ какой либо степени по достоинству отличаетъ себя отъ окружающихъ его явленій и отъ вліяющихъ на него дѣйствій природы. *Всякая* религія есть объясненіе (Deutung) міровой жизни, познаваемой всегда въ какомъ либо объемѣ". Но отличіе человѣка отъ окружающихъ его явленій и дѣйствій природы и истолкованіе смысла жизни на основаніи обыкновеннаго познанія—дѣло, очевидно, не религіи, а философіи; да религія, наконецъ, никогда и не можетъ быть понимаема только какъ міровоззрѣніе.

Впрочемъ, что религію нельзя отожествлять съ знаніемъ даже и философскимъ, что изъ стремленія отыскивать причины явленій нельзя объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ, какъ думалъ еще Ѳома Аквинатъ, это намъ съ достаточною ясностію доказала философія Гегеля и Шопенгауэра, равно какъ и позитивизмъ Огюста Конта. Разсудочная дѣятельность составляетъ, безъ сомнѣнія, одинъ изъ важныхъ моментовъ въ развитіи религіознаго сознанія, въ догматикѣ и богословіи вообще, но не въ ней состоитъ сущность религіи. Явленія внѣшняго міра никогда не могли бы представляться человѣку одушевленными существами, если бы человѣкъ не имѣлъ вѣры въ бытіе своей собственной души; міръ никогда не привелъ бы человѣка къ Богу, если бы отъ природы въ душу человѣка не было вложено непреодолимое стремленіе къ своему Первообразу и Виновнику. Но безъ сверхъестественнаго откровенія этотъ путь былъ бы испещренъ

[1]) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, B. III. 1883. стр. 17.

зигзагами блуждающаго разума человѣческаго, дѣлающаго одинъ шагъ къ Богу, а два отъ него. Цѣль, поставленную Раувенгофомъ, Фойгтомъ, Дильманомъ, Нитцшемъ и Ричлемъ, но не выполненную ими, имѣли въ виду также и тѣ философствующіе мыслители, которые извѣстны подъ именемъ *теистовъ* и къ изложенію ученія которыхъ мы теперь переходимъ.

XI.

Ученіе теистовъ о религіи и ея сущности.

Въ противоположность деизму и пантеизму *теизмомъ* называется такое религіозно-философское воззрѣніе, по которому не только признается бытіе Божіе, но Божество опредѣляется какъ существо духовное, противоположное, по своей природѣ, міру внѣшнихъ явленій и конечныхъ вещей, какъ существо абсолютное, неограниченное, высшее не только природы, но и конечнаго духа человѣческаго, личное и живое, отдѣльное отъ міра и обладающее высочайшими духовными совершенствами. Къ числу защитниковъ этого религіозно-философскаго воззрѣнія въ исторіи новѣйшей философіи относятъ *Декарта*, *Лейбница* (обыкновенно вмѣстѣ съ *Вольфомъ*), *Гербарта* и въ особенности—*Планка*, *Вейсее*, *І. Г. Фихте*, *Халибеуса*, *Ульрици*, *Вирта*, *Зенглера*, *Каррьера*, *В. Розенкранца* и др.

Мы знаемъ, какъ учитъ *Декартъ* о прирожденности идеи Божества человѣческому духу; объ этомъ мы говорили при разборѣ ученія Спинозы о религіи и ея сущности. Къ сожалѣнію, Декартъ прямо не высказалъ своего взгляда на то, въ чемъ состоитъ сущность религіи; въ отрывочныхъ же и случайныхъ замѣчаніяхъ онъ придавалъ большое значеніе идеѣ Божества и познанію Бога. Это подало поводъ опираться на его ученіе даже его непримиримымъ противникамъ—раціоналистамъ. Мы совершенно согласны съ мнѣніемъ лейденскаго профессора *Раувенгофа* [1]), что „великій мыслитель неотвѣтственъ за то безсмысленное представленіе, которое позже было

[1]) Religionsphilosophie, Braunschweig, 1894, стр. 30.

соединено съ его idea innata"; но самое отсутствіе въ сочиненіяхъ Декарта точнаго опредѣленія сущности религіи съ одной стороны и ограниченіе отношеній человѣка къ Богу только одною познавательною или разсудочною дѣятельностію съ другой, безъ сомнѣнія, подготовили почву не столько для теизма, сколько для раціонализма. Такъ поняли Декарта даже преданнѣйшіе ученики его—Гердилъ, Беккеръ, Николь, Режи, Клерселье, Мальбраншъ и Гейлинксъ. *Мальбраншъ* прямо превратилъ религію въ философію, христіанство въ метафизику; поэтому онъ и окончилъ не теизмомъ, а пантеизмомъ, признавъ вещи только видоизмѣненіемъ Божества. *Гейлинксъ* шелъ по тому же пути, отвергнувъ сначала внутреннюю связь между религіею и нравственностію, а потомъ и самаго Бога отожествивъ только съ образомъ Божіимъ въ человѣкѣ или разумомъ. Сущность религіи онъ полагаетъ въ преданности, но—не Богу, а образу Божію—разуму (ratio). Неудивительно послѣ этого, что многіе историки (напр., Ибервегъ—Гейнце) прямо ставятъ *картезіанское* ученіе „во главѣ догматическаго и раціоналистическаго ряда въ развитіи новѣйшей философіи". Это мнѣніе раздѣляетъ и нашъ ученый мыслитель В. Д. *Кудрявцевъ*. „Нельзя не согласиться, говоритъ онъ [1]), съ мнѣніемъ тѣхъ, которые въ философіи Декарта, именно въ его ученіи о происхожденіи нашихъ понятій о Богѣ, въ его теоріи врожденности идей, находили первыя сѣмена деизма и существенно съ нимъ связаннаго раціонализма. Въ самомъ дѣлѣ, если источникъ высшихъ истинъ заключается въ идеяхъ, врожденныхъ a priori человѣческому разуму, то нельзя ли ограничиться въ дѣлѣ религіознаго знанія однимъ этимъ источникомъ? Къ чему нужно будетъ какое либо иное озареніе человѣческаго духа Духомъ Божественнымъ, какой либо иной способъ сообщенія нашему уму религіозныхъ истинъ, если, чтобы достигнуть чистыхъ и правильныхъ понятій о Богѣ, достаточно углубленія въ себя самого, въ свой разумъ, достаточно изведенія на свѣтъ сознанія и разъясненія сокрытыхъ въ насъ самихъ сокровищъ знанія о сверхчувственномъ? Человѣкъ самъ изъ глубины

[1]) Соч. т. II, стр. 135.

своего разума можетъ производить тѣ понятія, которыя составляютъ содержаніе религіи; живая и постоянная связь его съ Божествомъ, какъ источникъ религіознаго сознанія, представляется излишнею". Такимъ образомъ, хотя, по своему религіозно-философскому воззрѣнію, Декартъ, безъ сомнѣнія, долженъ быть названъ теистомъ; но съ точки зрѣнія его философіи о сущности религіи нельзя составить другого понятія, кромѣ того, какое мы встрѣчаемъ и у всѣхъ вообще до—кантовскихъ раціоналистовъ и деистовъ. Послѣдніе, какъ и теисты, не отвергали бытія личнаго Бога, но они отвергали Божественный промыслъ, взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ, а потому всякую религію въ смыслѣ союза между Богомъ и человѣкомъ, объявляли невозможною. Для нихъ религія была только совокупностью познаній о Богѣ, пріобрѣтаемыхъ разумомъ путемъ естественнаго разсудочнаго умозаключенія.

Г. В. Лейбницъ такъ же, какъ и Декартъ, былъ теистъ; даже болѣе,—онъ былъ мыслитель, который ставилъ задачею всей своей жизни—примиреніе вѣры съ разумомъ, философіи съ откровеніемъ. Въ своемъ сочиненіи „Confessio naturae contra atheistas" (1669 г.) онъ жестоко нападаетъ на атеизмъ, какъ на неестественное и болѣзненное направленіе ума, несогласное съ законами здраваго логическаго мышленія и вредное для общественной—нравственной и соціальной—жизни. Съ другой стороны—въ „Meditationes de cognitione, veritate et ideis" (въ 1684 г.) онъ представляетъ положительныя на раціональныхъ началахъ основанныя доказательства бытія Божія. Онъ не могъ безъ скорби говорить о раздѣленіи христіанскихъ вѣроисповѣданій и потому принималъ весьма дѣятельное участіе въ вопросѣ о возсоединеніи протестантовъ съ католиками. Къ христіанской религіи онъ питалъ величайшее уваженіе, признавая ее единственно истинною религіею. Даже христіанскій догматъ о Троичности Лицъ въ Богѣ Лейбницу казался возможнымъ для уразумѣнія и разсудочнаго усвоенія. Тѣмъ не менѣе напрасно стали бы мы искать у Лейбница точнаго разрѣшенія вопроса о сущности религіи вообще: его у него нѣтъ; а стремленіе Лейбница примирить съ разумомъ *всѣ* истины религіи только подготовило почву для послѣдующаго крайняго

раціонализма. Вѣрный и безпристрастный отзывъ о значеніи Лейбница для религіи мы встрѣчаемъ у Ибервега [1]). „На религію и общее образованіе 18-го вѣка, говоритъ Ибервегъ, Лейбницъ подѣйствовалъ главнымъ образомъ своей попыткой доказать согласіе разума съ вѣрой (въ Теодицеѣ). Лейбницъ сдѣлалъ это преимущественно въ противоположность Бейлю, который до крайности проводитъ старо-протестантскій принципъ противорѣчія. Съ расширеніемъ и углубленіемъ научнаго разумнаго познанія въ областяхъ природы и исторіи такая попытка Лейбница являлась настоятельною потребностію времени. По мѣрѣ того, какъ принципъ Лейбница находилъ доступъ, смягчалась, съ одной стороны, рѣзкая противоположность между католичествомъ и протестантствомъ, а съ другой ослаблялось значеніе откровенныхъ ученій вообще (хотя самъ Лейбницъ не отступалъ отъ нихъ и особенно нападалъ на социніанскія возраженія противъ ортодоксальнаго ученія о Троичности) въ пользу истинъ, познаваемыхъ только разумомъ. Въ такомъ направленіи такъ называемое просвѣщеніе пошло гораздо дальше, чѣмъ этого хотѣлъ Лейбницъ. Лейбнице—вольфовская философія проложила путь къ богословскому *раціонализму*, который впослѣдствіи получилъ отъ кантіанства еще большее развитіе, хотя и въ другомъ родѣ".

Большой интересъ для того, кто слѣдитъ за исторіею развитія философствующей мысли, представляетъ религіозно-философское воззрѣніе *Гербарта* (1776—1841). Оно вызвало въ литературѣ два совершенно противоположныхъ сужденія о себѣ. Одни критики почти готовы причислить Гербарта къ христіанскимъ ортодоксальнымъ богословамъ; другіе напротивъ обличаютъ его въ безбожіи, хотя и прикрытомъ лицемѣріемъ. Такъ,—*Шёль* (Schöl) съ своей „Критикѣ Гербартовской философіи религіи" [2]) говоритъ (стр. 18): „Примкнувъ къ Канту и въ союзѣ съ нимъ, Гербартъ сдѣлалъ для богословія, какъ положительной науки или—вѣрнѣе сказать—для положительной систематической науки о религіи больше, чѣмъ всѣ святые отцы (?), равно какъ древніе, новые и новѣйшіе схола-

[1]) Исторія новой философіи. Спб. 1890. Стр. 146.

[2]) Zur Kritik der Herbartischen Religions—philosophie, 1883.

стики, взятые вмѣстѣ". Въ томъ же духѣ отзывается о Гербартовой философіи и экстраординарный профессоръ философіи въ кенигсбергскомъ университетѣ Г. Ф. *Tayme* (Taute), который пришелъ къ тому заключенію, что нужно отказаться отъ религіознаго познанія, какъ недоступнаго нашему ограниченному разуму, и обратиться просто къ религіозной вѣрѣ, которая для людей интеллигентныхъ и образованныхъ можетъ быть осмыслена и обоснована только при посредствѣ и помощи философіи Гербарта. Такую именно попытку обосновать ортодоксальное богословіе на началахъ Гербартовой философіи мы находимъ въ его сочиненіи „Religionsphilosophie vom Standpunkte der Philosophie Herbarts" (1840—1852) [1]). Изъ русскихъ писателей А. А. Гассіевъ также находитъ, что философско-религіозное воззрѣніе Гербарта можетъ принести немалую пользу христіанскому апологету. „Философія Гербарта, говоритъ онъ [2]), какъ по умѣнью ея основателя различать въ религіи и морали существенное отъ несущественнаго, такъ по способу раскрывать и утверждать ихъ и вообще по многимъ примѣнимымъ къ богословскимъ наукамъ идеямъ, намъ кажется заслуживающею полнаго вниманія богослововъ, особенно въ интересахъ общей апологетики". И въ другомъ мѣстѣ [3]): „Въ существенныхъ чертахъ взгляда Гербарта нельзя не признать согласія съ христіанскимъ воззрѣніемъ на вопросъ о происхожденіи и объ источникахъ религіи".

Совершенно иное читаемъ мы у другихъ писателей объ отношеніи философіи Гербарта къ религіи. „Всякая попытка теоретически разработать философское ученіе о Богѣ, говоритъ, напр. Ибервегъ [4]), несоединима съ метафизикой Гербарта". „Гербартовская система даетъ свободу каждому богословію, говоритъ Эрдманъ [5]), потому что въ ней самой нѣтъ никакого богословія... Философія Гербарта есть новое доказательство, что въ индивидуалистическихъ системахъ нѣтъ мѣста для того,

[1]) Въ двухъ частяхъ, изъ которыхъ въ первой излагается всеобщая философія религіи, а во второй—философія христіанства.

[2]) Христ. Чт. 1878. № 5—6, стр. 619.

[3]) Стр. 657.

[4]) Исторія новой философіи. Спб. 1890, стр. 353.

[5]) Gundriss der Geschichte der Philosophie, B. 2, стр. 524.

что религіозный человѣкъ называетъ Богомъ, видя въ Немъ также и основу всего реальнаго". *Целлеръ* въ своей Исторіи философіи [1]) замѣчаетъ, что „понятіе о Богѣ причинило бы метафизикѣ Гербарта совершенно особыя затрудненія". Въ такомъ же родѣ даетъ отзывъ о философскомъ ученіи Гербарта и В. Д. Кудрявцевъ. „Въ системѣ Гербарта, говоритъ онъ [2]), философія религіи вовсе не находитъ себѣ мѣста... Понятія о религіи этого философа довольно смутны и неопредѣленны".

Кому же послѣ этого вѣрить и чѣмъ объяснить столь разнорѣчивые отзывы о философской системѣ одного и того же мыслителя?

Намъ кажется, что съ одинаковымъ правомъ и порицаютъ и восхваляютъ Гербарта. Таковъ характеръ его системы.

Гербартъ—ученикъ и противникъ Фихте. Онъ никакъ не могъ согласиться съ знаменитыми своими современниками—Фихте, Шелингомъ и Гегелемъ, что всѣ міровыя явленія можно вывести и объяснить изъ одного абсолютнаго начала. Вслѣдствіе этого онъ является самымъ непримиримымъ противникомъ всякаго пантеистическаго міровоззрѣнія. Вмѣсто одного абсолютнаго начала, онъ признаетъ безчисленное множество такихъ абсолютныхъ началъ, которыя онъ называетъ „реальными сущностями" или просто—„реальностями", изъ которыхъ и состоитъ все сущее. Каждая изъ этихъ реальныхъ сущностей сама по себѣ совершенно проста и неизмѣняема, но изъ совмѣстнаго бытія ихъ для нашего „случайнаго взгляда" проистекаютъ различныя отношенія, которыя намъ и представляются какъ бы различными свойствами и измѣненіями вещей. Вотъ почему метафизическое ученіе Гербарта часто называютъ „плюралистическимъ реализмомъ". Гербартъ согласенъ съ Кантомъ съ одной стороны въ томъ, что признаетъ прирожденными *феноменальныя, но не умопостигаемыя* формы пространства и времени, а съ другой—въ томъ, что въ опытѣ мы имѣемъ дѣло не съ вещью самою въ себѣ (Ding an sich), а только съ явленіями; тѣмъ не менѣе онъ далекъ отъ того, чтобы стать на сторону субъективнаго идеализма и смотрѣть

[1]) Стр. 865.

[2]) Соч. II, стр. 272.

на міръ (Фихтевское Не—я), только какъ на продуктъ нашего сознанія или Я; напротивъ и самую задачу философіи онъ поставляетъ въ томъ, чтобы съ помощію критической рефлексіи и изученія явленій познать ихъ сущность или—что то же—вѣчное, неизмѣняемое бытіе, лежащее въ ихъ основаніи. Признавъ такимъ бытіемъ „рельныя сущности", Гербартъ, очевидно, долженъ былъ объявить ихъ вѣчными и несотворенными. Рядомъ съ ними отъ вѣчности существуетъ и „божественная интеллигенція" (т. е. Богъ) или „высочайше Реальное". Эта „божественная интеллигенція" не вводится Гербартомъ въ область реальностей, какъ творческое существо или міробразовательная сила; Богъ даже находится внѣ этой области, близь нея и въ нѣкоторой связи съ нею подобно тому, какъ и человѣческая душа, которая находится не въ самомъ тѣлѣ и не отдѣльно отъ него, но вмѣстѣ съ нимъ. Возможность органической жизни также обусловливалась не творческою силою Божества, но лишь чисто случайнымъ соединеніемъ или сосуществованіемъ простыхъ реальныхъ сущностей. Какое же послѣ этого значеніе въ системѣ Гербарта можетъ принадлежать „божественной интеллигенціи" или Богу, какъ высочайше Реальному? На этотъ вопросъ трудно дать отвѣтъ. И такого отвѣта мы не находимъ ни у самаго Гербарта, ни у преданнѣйшихъ его учениковъ Дробиша, Флюгеля, Циммермана, Штейнталя, Гартенштейна, Лацаруса, Тило и Штромпеля. Поэтому были совершенно правы тѣ критики Гербарта, по мнѣнію которыхъ, въ его системѣ для Бога нѣтъ мѣста. Правда, Гербартъ утверждаетъ (и совершенно справедливо), что цѣлесообразное устройство міра и особенно высшихъ организмовъ можетъ быть объяснено не иначе, какъ „вліяніемъ божественной интеллигенціи"; но объ этомъ вліяніи онъ самъ говоритъ какъ-то боязливо и нерѣшительно. Цѣлесообразность устройства міра не только усматривается нами, говоритъ онъ, какъ-это утверждаютъ защитники субъективнаго идеализма, но она несомнѣнно существуетъ и какъ объективно-реальное отношеніе вещей; тѣмъ не менѣе она обязана своимъ существованіемъ не *дѣйствію* Божества, а лишь *вліянію* Его, имѣющему для себя основаніе въ простомъ сосуществованіи божественной интеллигенціи вмѣстѣ съ простыми реальностями.

Совершенно справедливо и замѣчаніе профессора Кудрявцева, что понятія Гербарта о Богѣ вообще сбивчивы и неопредѣлены. Логически развивая свои положенія, Гербартъ, собственно говоря, не имѣетъ права приписывать своему высочайше реальному ни одного изъ тѣхъ свойствъ, которыя дѣйствительно принадлежатъ Богу и которыя приписываетъ ему эмпирическая религія (въ особенности—христіанская). Богъ у Гербарта не есть даже существо абсолютное, всесовершенное, безпредѣльное, безконечное, а слѣдовательно, и вѣчное, ибо рядомъ съ Нимъ отъ вѣчности сосуществуетъ цѣлая область реальныхъ сущностей, которая его ограничиваетъ и не позволяетъ Ему быть существомъ безпредѣльнымъ, безконечнымъ, всесовершеннымъ, абсолютнымъ и вѣчнымъ. Богъ у Гербарта не есть Творецъ міра, ибо міръ состоитъ изъ сущностей вѣчныхъ, неизмѣняемыхъ, абсолютныхъ и несотворенныхъ. Богъ у Гербарта не есть даже существо вездѣсущее, ибо Онъ не можетъ находиться даже въ мірѣ, въ области реальныхъ сущностей, а обитаетъ гдѣ-то на окраинѣ ея. Онъ не есть даже неизмѣняемое существо, ибо, по ученію Гербарта, самъ по себѣ онъ есть простая, безсодержательная сущность, получающая для своего духа содержаніе только мало-по-малу, во времени, благодаря своей связи съ міромъ и своимъ отношеніямъ къ нему. Онъ не есть существо всемогущее въ строгомъ смыслѣ этого слова, ибо Онъ, по ученію Гербарта, зависитъ отъ реальностей, данныхъ Ему отвнѣ. Если бы Гербартъ былъ вѣренъ своимъ основнымъ философскимъ положеніямъ, онъ долженъ былъ бы послѣдовательно придти къ теоретическому атеизму. Его ученіе о реальныхъ сущностяхъ, лежащихъ въ основаніи міровой жизни, если нельзя отожествлять съ ученіемъ матеріалистовъ объ атомахъ и съ ученіемъ Лейбница о монадахъ, то находить между ними близкое сходство—необходимо. Но одинъ изъ его критиковъ (Алексисъ Шварце) совершенно справедливо замѣтилъ: „Метафизика Гербарта, какъ и каждая атомистическая система, послѣдовательно ведетъ къ отрицанію и самаго понятія о Богѣ“.

Судя по общимъ началамъ Гербартовой метафизики, трудно было бы предполагать, чтобы ея виновникъ могъ высказать

здравое сужденіе и о религіи. По ученію Гербарта, душа человѣка есть только реальная сущность. Какъ и всякая вообще реальность, сама по себѣ она проста, безсодержательна, несложна; свое содержаніе она получаетъ отъ внѣшняго міра, отъ воздѣйствія на нее со стороны соотношенія другихъ реальностей. Такъ, конечно, должны быть объясняемы, съ точки зрѣнія Гербарта, и религіозныя вѣрованія, и религіозное настроеніе человѣка. Поэтому слѣдовало бы думать, что Гербартъ станетъ на сторону какой либо *механической* гипотезы, предложенный тѣмъ или другимъ мыслителемъ для объясненія религіи, ея сущности и происхожденія въ человѣческомъ родѣ. Къ чести Гербарта нужно однако-же сказать, что онъ отвергъ всѣ такъ называемыя механическія гипотезы, какъ научно несостоятельныя и легкомысленныя. Мало того, онъ отвергъ, какъ не истинное, мнѣніе Гегеля о томъ, что сущность религіи состоитъ будто бы только въ знаніи, равно какъ не согласился онъ и съ мнѣніемъ Канта, по которому религія отожествляется съ нравственностію. Въ этомъ отношеніи правы тѣ писатели, которые утверждаютъ, что у Гербарта можно находить много такихъ положеній, которыя могутъ оказать содѣйствіе христіанскому апологету при разрѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Къ сожалѣнію, Гербартъ не оставилъ послѣ себя особаго изслѣдованія по философіи религіи; вслѣдствіе этого съ его взглядомъ на религію можно ознакомиться только по случайнымъ замѣткамъ, встрѣчающимся въ его многочисленныхъ сочиненіяхъ, и по сочиненіямъ его учениковъ. Тѣмъ не менѣе о взглядѣ Гербарта на религію можно всетаки составить болѣе или менѣе опредѣленное представленіе.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что Гербартъ высоко цѣнилъ то значеніе, которое принадлежитъ религіи въ жизни человѣка. Поэтому онъ вообще всегда говоритъ о религіи съ величайшимъ уваженіемъ, какъ о единственной силѣ, которая можетъ оказать человѣку поддержку, даровать утѣшеніе, внушить надежду, поднять духъ, укрѣпить волю, когда человѣка постигаютъ здѣсь, на землѣ, тяжелыя испытанія, скорби, бѣдствія, лишенія, непосильная борьба съ препятствіями и стра-

даніями. Такъ какъ только религія можетъ дать надежную опору и для нравственности человѣческой и вызвать у человѣка уваженіе къ добродѣтели, то Гербартъ признаетъ за религіею и важное воспитательное значеніе,—почему требуетъ отъ каждаго правительства, чтобъ въ общественныхъ школахъ было обращаемо серьезное вниманіе на преподаваніе религіи и религіозно-нравственное воспитаніе юношества. Задачу церкви Гербартъ также поставляетъ въ томъ, чтобы своимъ благотворнымъ вліяніемъ она оказывала содѣйствіе сохраненію и утвержденію общественнаго порядка и спокойствія.

Но откуда у человѣка вытекаетъ потребность въ религіи въ томъ смыслѣ, какой она имѣетъ въ настоящее время? Разсматривая всѣ существовавшія и существующія религіи, Гарбартъ находитъ, что всѣ онѣ въ большей или меньшей степени преслѣдуютъ одну и ту же цѣль, именно—предоставить человѣку вѣрное средство—угодить Богу, стать пріятнымъ Богу, сблизиться съ нимъ; а такъ какъ человѣка удаляетъ отъ Бога неисполненіе имъ воли Божіей, грѣхъ или—вѣрнѣе—такое душевное состояніе, въ которомъ человѣкъ дѣйствуетъ даже противно волѣ Божіей, то каждая религія требуетъ отъ человѣка борьбы съ такимъ грѣховнымъ состояніемъ его собственной души. Отсюда Гербартъ дѣлаетъ прямое заключеніе, что религіозная потребность у человѣка обусловливается съ одной стороны его грѣховнымъ состояніемъ, а съ другой—его безпомощностью и безсиліемъ, невозможностію уничтожить это состояніе только своими собственными силами. Если бы не было грѣха, если бы человѣкъ не испытывалъ страданій, которыя часто находятся въ связи съ заблужденіями и нарушеніями требованій нравственнаго закона, то у человѣка, думаетъ Гербартъ вмѣстѣ съ своими послѣдователями, не было бы и религіи—по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, какой имѣетъ она въ настоящее время.

Въ чемъ же, по Гербарту, состоитъ сущность религіи? Нельзя согласиться съ Гегелемъ, говоритъ Гербартъ, что сущность религіи состоитъ въ знаніи, ибо хотя каждая религія и имѣетъ свою догматику, но въ то же время каждая религія утверждаетъ, что Богъ есть существо совершенно непостижимое для

человѣческаго разума, вслѣдствіе чего и религіозная догматика получаетъ свое содержаніе не отъ разума человѣческаго, а изъ мнимаго или дѣйствительнаго откровенія самаго Божества. Нельзя согласиться, говоритъ Гербартъ, и съ Кантомъ, будтобы сущность религіи состоитъ въ нравственности, потому что мораль не помогаетъ, а только повелѣваетъ и никакое нравоученіе въ мірѣ не въ состояніи гарантировать человѣчество отъ страданій, отъ нарушеній нравственнаго закона и отъ внутренней испорченности. Не соглашается Гербартъ и съ Шлейермахеромъ и Гёте, что сущность религіи нужно полагать въ чувствѣ и эстетическомъ наслажденіи, такъ какъ каждая религія заключаетъ въ себѣ, какъ существенную часть, теоретическій элементъ и нравственно практическія требованія, которыя должны быть осуществлены въ жизни каждымъ человѣкомъ.

Но не полагая сущности религіи ни въ знаніи, ни въ нравственности, ни въ морали, Гербартъ однако-же утверждаетъ, что ни одна изъ этихъ областей душевной жизни человѣка не можетъ оставаться чуждою для религіи, такъ какъ факторами религіознаго сознанія человѣка оказываются и умъ, и сердце, и воля.

Умъ ведетъ послѣдовательно человѣка къ Богу чрезъ разсмотрѣніе мірового устройства. Цѣлесообразность, которой нельзя не видѣть въ мірѣ, говоритъ Гербартъ, невольно заставляетъ насъ умозаключать, что міръ долженъ быть дѣломъ наивысшей интеллигенціи; а отсюда ясно, что цѣлесообразность въ природѣ не только должна быть признана главнымъ мотивомъ, но и разумнымъ основаніемъ нашей вѣры въ бытіе Божіе. Но эта же цѣлесообразность устройства міра вмѣстѣ съ вѣрою въ бытіе Божіе должна вызывать въ насъ и то настроеніе духа, которое можетъ быть названо религіозно-эстетическимъ чувствованіемъ. Прекрасное твореніе Божіе невольно приводитъ насъ въ восторгъ, заставляя насъ въ одно и то же время созерцать величіе Божіе и сознавать свое ничтожество предъ нимъ. Вѣра, говоритъ Гербартъ, независимо отъ какихъ бы то ни было доказательствъ, коренящаяся въ нравственныхъ потребностяхъ человѣка, чрезъ разсматриваніе цѣле-

сообразнаго въ природѣ пріобрѣтаетъ такую силу, для измѣренія которой природа не даетъ, да и не можетъ дать никакого масштаба. Кто можетъ измѣрить, какъ сильно дѣйствуетъ торжественная тишина послѣ шума напряженной работы, среди борьбы и паденія! При религіозномъ настроеніи отступаетъ на задній планъ силлогизмъ, методы и несогласіе ученыхъ партій: дѣло идетъ о томъ, чтобы предаться созерцанію, но— не мистическому созерцанію внутри себя, гдѣ все непостоянно и каждый видитъ по своему, а созерцанію прекраснаго и чудеснаго во внѣшней природѣ, которая всѣмъ представляется одинаковою.

Что нравственное поведеніе человѣка Гербартъ долженъ былъ признать существеннымъ моментомъ религіи, это съ несомнѣнностію слѣдуетъ уже изъ того, что, по его убѣжденію, самая потребность человѣка въ религіи вызывается неудовлетворительностію его нравственнаго состоянія.

Безсмертіе человѣческой души для Гербарта есть истина, которая не можетъ подлежать никакому сомнѣнію уже потому, что душа есть реальная сущность. Такъ какъ назначеніе человѣка, говоритъ Гербартъ, не можетъ ограничиваться одною земною жизнію, то мы, и не зная совершенно плана божественнаго Провидѣнія касательно отдаленнаго будущаго, можемъ однако-же спрашивать о томъ, что случится, когда тѣлесная темница души разрушится и разсѣется на свои первоначальные элементы. Можно думать прежде всего, что съ устраненіемъ особенныхъ вліяній, которыя обыкновенно оказываетъ тѣло на душу, особенно въ старости, исчезнетъ препятствіе, которымъ ограничены были порывы душевной дѣятельности человѣка во время ея земной жизни. Поэтому смерть слѣдуетъ считать прежде всего какъ бы *обмоложеніемъ* человѣка, безъ наступленія однако-же дѣтства; ибо уже не можетъ разрушиться какое либо изъ сложившихся постепенно соединеній представленій. Нельзя также думать, будто бы наше загробное состояніе будетъ подобно сну. Напротивъ, освободившись отъ тѣла, душа послѣ смерти будетъ находиться въ болѣе бодрственномъ состояніи, чѣмъ когда либо въ жизни.

Ученія Гербарта о религіи и ея сущности, конечно, еще

нельзя назвать вполнѣ удовлетворительнымъ. Оно не только не находится въ связи съ его общефилософскимъ міровоззрѣніемъ, а даже совершенно исключаетъ его, такъ что при строго логической послѣдовательности Гербарту пришлось бы дѣлать выборъ между ними, и мы не знаемъ, что̀ онъ цѣнитъ выше: философское ли міровоззрѣніе свое или свое ученіе о религіи. Кромѣ того, Гербартъ говоритъ только о такъ называемой естественной религіи; а мы знаемъ изъ исторіи, что ни одна естественная религія не могла удовлетворить потребности человѣческаго духа. Христіанская религія, которую такъ высоко цѣнитъ, повидимому, Гербартъ, превосходитъ всѣ другія религіи и философскія ученія не своею естественною стороною, а сверхъестественнымъ божественнымъ откровеніемъ и средствами облагодатствованія человѣка; но о послѣднемъ Гербартъ ничего не говоритъ. Безсмертіе души человѣческой Гербартъ признаетъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ признаютъ его пантеисты и матеріалисты. Если, по его ученію, душа человѣческая безсмертна потому, что она есть вѣчная и неизмѣняемая реальная сущность, какъ вѣчны и неизмѣняемы и всѣ его реальныя сущности вообще, то то же самое говорятъ и матеріалисты о своихъ атомахъ. Въ этомъ случаѣ Гербартъ былъ только послѣдователемъ, когда объявилъ безсмертными и души животныхъ и даже допустилъ, что у душъ животныхъ останутся и ихъ представленія.

Итакъ, что касается ученія о религіи и ея сущности, то заслуга Гербарта состоитъ въ томъ, что, отвергнувъ, какъ не истинныя, всѣ механическія гипотезы и односторонніе мнѣнія Канта, Гегеля и Шлейермахера, онъ доказалъ, что сущность религіи нельзя ограничивать только одною какою либо способностію души человѣческой, но что религія охватываетъ всѣ силы ея—разумъ, волю и сердце. Въ этомъ направленіи старались разрѣшить вопросъ о сущности религіи и всѣ тѣ мыслители, которые извѣстны подъ именемъ защитниковъ *умозрительнаго теизма* въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Между ними особенно выдающееся положеніе занимаютъ *Им. Герм. Фихте* (Младшій), *Германъ Ульрици* и *Морицъ Карріеръ*.

Фихте Младшій (1797—1879 г.), бывшій профессоръ фи-

лософіи въ университетахъ боннскомъ и тюбингенскомъ, сынъ знаменитаго Іог. Гот. Фихте Старшаго, въ области философскаго умозрѣнія не пошелъ по стопамъ своего отца; гораздо больше симпатіи онъ выказывалъ первоначально къ философіи Гегеля, хотя онъ не былъ и слѣпымъ послѣдователемъ гегельянскаго міровоззрѣнія. Съ гегельянцами онъ разошелся прежде всего и главнымъ образомъ своимъ ученіемъ о Богѣ. Богъ, по ученію Фихте, долженъ быть мыслимъ не просто Творцомъ міра—вѣчнымъ и всемогущимъ, но и существомъ непремѣнно *личнымъ*. Кромѣ того, такъ какъ Богъ не могъ имѣть никакого внѣшняго побужденія къ сотворенію міра кромѣ собственной благости и любви и сотворилъ міръ только ради самыхъ твореній, то Онъ долженъ быть и существомъ *всеблагимъ*. Поэтому должны отвѣчать Ему и сотворенныя Имъ разумно-свободныя существа. Такимъ образомъ, по ученію Фихте, сущность религіи, какъ отношенія человѣка къ Богу, должна состоять въ томъ, что человѣкъ нравственно обязанъ познавать Бога, любить Его и безпрекословно исполнять Его волю. Эти мысли Фихте высказываетъ во многихъ своихъ сочиненіяхъ [1]); но въ особенности въ своей „Психологіи“ [2]) онъ старается представить обстоятельный анализъ религіознаго настроенія и чувствованія. Здѣсь онъ, между прочимъ, доказываетъ ту мысль, что каждое чувство, какъ непроизвольно возбужденное въ насъ состояніе сознанія, съ необходимостію приводитъ насъ къ признанію какой либо причины, которая можетъ дѣйствовать на насъ столько же свнутри, какъ и отвнѣ. Но въ религіозномъ чувствѣ мы испытываемъ дѣйствіе двухъ факторовъ: съ одной стороны—чувство собственной конечности, ограниченности, потребности въ посторонней помощи, а съ другой—чувство нашего бытія, обнимаемаго безконечнымъ, которому мы подчинены; оба эти чувства соединяются въ одно общее настроеніе, которое должно быть названо благоговѣ-

---

[1]) Сюда относятся: 1. Sätze zur Vorschule der Theologie, Stuttgarten, 1826; 2. Speculative Theologie, Heidelberg, 1846, 1847; 3. System der Ethik, Leipzig, 1850. 4. Anthropologie, Leipzig, 3-te Aufl., 1876; 5. Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, Leipzig, 1873.

[2]) Psychologie, die Lehre von dem bewussten Geiste des Menschen 1864.

ніемъ, но которое вначалѣ не можетъ быть ясно нами представляемо, потому что всякое неопредѣленное представленіе мы бываемъ вынуждены отклонить какъ неудовлетворительное, какъ только безотчетное предчувствіе безконечнаго. Никакой предметъ въ области чувственнаго воззрѣнія не можетъ дѣйствовать на насъ такъ, чтобы онъ возбуждалъ въ насъ благоговѣніе, а потому и причина чувства благоговѣнія не должна быть отыскиваема нами во внѣшнихъ вещахъ, а только въ глубинѣ нашего собственнаго существа, въ первоосновѣ всѣхъ вещей, которая въ насъ заключается и въ насъ открывается. Конечныя вещи могутъ существовать подъ тѣмъ необходимымъ условіемъ, что вѣчная причина всякой сущности и дѣйствительности постоянно продолжаетъ дѣйствовать, сохраняя въ нихъ сущность и остается имманентною имъ, какъ единственно истинный и вполнѣ достаточный источникъ силы ихъ существованія и дѣйствованія. Въ человѣкѣ же эта причина дѣйствуетъ еще и какъ нравственная сила, возстановляющая насъ изъ паденія и укрѣпляющая насъ въ нашей нравственно-практической дѣятельности. Это мы сами сознаемъ изначально и непосредственно въ своемъ чувствѣ или—вѣрнѣе—въ своей совѣсти. Совѣсть свидѣтельствуетъ намъ, что надъ нашимъ духомъ господствуетъ неизмѣнная воля добра, какъ вѣчный нравственный міропорядокъ, къ которому мы чувствуемъ извѣстныя нравственныя обязанности съ нашей стороны въ смыслѣ нравственнаго долга. Когда наше сердце возвышается къ нему, оно чувствуетъ свое единство съ нимъ и въ этомъ нахожденіи себя въ другомъ, въ этой любви къ Богу и ближнимъ, заключается источникъ того блаженства, которое свидѣтельствуетъ о достигнутомъ общеніи существъ.

Философія Фихте Младшаго отличается, впрочемъ, такою туманностію и эластичностію, что едва ли кто можетъ быть удовлетворенъ ея разрѣшеніемъ вопроса о сущности религіи. Особенно это нужно сказать о „Спекулятивномъ богословіи“ Фихте Здѣсь мы встрѣчаемся съ такою путаницею понятій и выводовъ, что ей какъ будто бы и конца нѣтъ. Здѣсь говорится и о „первоположеніяхъ или монадахъ“, слишкомъ напоминающихъ собою Гербартовскія „реальныя сущности“ и вы-

даваемыхъ за „внутреннія опредѣленности самосознательной воли Божіей“,—и о „вѣчномъ универсѣ, какъ истинной безпространственной и безвременной субсганціальности, которая лежитъ въ основаніи міра явленій и образуетъ перводѣйствительность (Urwirklichkeit) во всякомъ пространственномъ и временномъ существованіи“ и т. д., и т. д. Фихте, безъ сомнѣнія, признаетъ бытіе личнаго живого Бога; но онъ какъ будто бы боится громко сказать объ этомъ своимъ читателямъ...

Гораздо прямѣе и откровеннѣе высказываетъ свои теистическія убѣжденія извѣстный профессоръ въ Галле *Германъ Ульрици*. Этотъ нѣмецкій мыслитель болѣе другихъ извѣстенъ русскимъ читающимъ людямъ. Многія изъ его сочиненій переведены на русскій языкъ [1]). Ульрици—не только строго-логическій мыслитель—философъ, но и знаменитый „естествоиспытатель“; всѣ его разсужденія о религіозныхъ истинахъ основываются на прочно установленныхъ фактахъ и результатахъ опытныхъ наукъ, а потому онѣ и заслуживаютъ особеннаго вниманія со стороны любознательныхъ читателей.

Ульрици не только вѣруетъ въ бытіе живого личнаго Бога, не только не страшится высказывать эту вѣру свою открыто, но и приводитъ доказательства ея, основанныя главнымъ образомъ на выводахъ естествознанія. Свое разсужденіе о религіи и ея сущности онъ начинаетъ критикою самой распространенной и самой популярной у атеистовъ гипотезы натуралистической. Новѣйшія культурно-историческія, этнологическія и филологическія изслѣдованія показали, говоритъ Ульрици, что разнообразныя естественныя религіи—начиная отъ шаманства и фетишизма до развитыхъ миѳологическихъ системъ—основываются не на обоготвореніи предметовъ природы или силъ природы, какъ думали вообще прежде и какъ утверждаетъ матеріализмъ, но вышли изъ представленія, хотя совершенно темнаго и неопредѣленнаго, о божественномъ вообще, о неизвѣстной силѣ и сущности, дѣй-

[1]) 1. Богъ и природа. Казань. 1867—1868 г. Спб. 1874; 2. Душа человѣка и ея отношеніе къ тѣлу, по ученію современнаго естествознанія. Перев. М. И. Митропольскій. 1879; 3. Нравственная природа человѣка. Перев. В. И. Голубянскій. 1877.

ствующей въ явленіяхъ, и что эти религіи, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, приходили къ тому, что на извѣстныя явленія природы стали смотрѣть какъ на представителей этой божественной первосилы и отожествляли ихъ съ этою силою. Такимъ образомъ исторія открываетъ, что къ признанію божественнаго Существа, божественной дѣятельности привело человѣка не разсмотрѣніе природы, не какая либо рефлексія или индукція, а наоборотъ—основою этого послужило религіозное сознаніе, развивающаяся вѣра въ дѣйствіе божественныхъ силъ, которая воспользовалась явленіями природы, перетолковала ихъ въ своемъ смыслѣ и назвала носителями, представителями, агентами божественнаго дѣйствованія на природу и жизнь человѣка. Политеизмъ является въ исторіи уже послѣ монотеизма; онъ только постепенно развился изъ внутренняго существа изначальнаго, хотя и неразвитаго, въ зародышѣ находившагося монотеизма. Такой выводъ историческаго изслѣдованія, говоритъ Ульрици, подтверждается и психологическими фактами. На основаніи этихъ фактовъ совершенно невозможно допустить, чтобы предметъ природы, пусть то даже будетъ всеоживляющее солнце, признавался непосредственно за божество. Для чувственнаго, неразвитаго еще человѣка, какъ и для ребенка, чувственный предметъ непосредственно есть лишь то, чѣмъ онъ кажется: солнце есть свѣтящійся дискъ, луна—тотъ же дискъ только съ болѣе слабымъ блескомъ и т. д. Только тогда, когда уже возникъ вопросъ объ основаніи и причинѣ явленій природы, счастливыхъ и несчастныхъ событіяхъ человѣческой жизни, условіяхъ человѣческаго благополучія,—извѣстнымъ предметамъ природы люди могли усвоять высшее значеніе, чѣмъ другимъ. Только тогда, когда люди узнали, что ростъ, жизнь и развитіе растеній, животныхъ и человѣка зависятъ отъ согрѣвающихъ лучей солнца, солнце они могли возвести въ божество или, по крайней мѣрѣ, въ его представителя, въ носителя божественной силы. Но вмѣстѣ съ этимъ вопросомъ, требующимъ отвѣта, и пробуждается религіозное сознаніе; оно есть только слѣдствіе этого пробужденія, знакъ и доказательство того, что первоначальное религіозное чувство, суще-

ствовавшее изначала, стало теперь уже сознательнымъ и начало искать для своего содержанія вполнѣ соотвѣтствующаго ему выраженія. Самый вопросъ объ основаніи и причинѣ предполагаетъ уже, что отдѣльное явленіе не совершенно самостоятельно или абсолютно, но въ своемъ бытіи и свойствахъ зависитъ отъ чего-то другого, обусловливается имъ; только изъ такого предположенія и могъ возникнуть этотъ вопросъ; безъ него онъ не возможенъ. Но условное не можетъ быть понятно, представлено, познано, какъ именно условное, безъ отличенія его отъ чего-то другого, неусловнаго. Какъ не могли бы мы различать краснаго цвѣта отъ голубого, если бы мы не имѣли чувственнаго ощущенія отъ краснаго и голубаго цвѣтовъ, такъ не могли бы мы различать и условнаго отъ безусловнаго, еслибы безусловное не входило также въ кругъ нашей душевной жизни, нашихъ ощущеній, чувствъ и т. п.; представленіе объ условномъ поэтому невозможно безъ одновременнаго, хотя бы то даже и темнаго только представленія объ условливающемъ это условное, т. е., о безусловномъ. На томъ же самомъ основаніи невозможно представленіе о конечномъ, предѣльномъ, безъ одновременнаго, хотя бы то даже совершенно неяснаго представленія о другомъ, посредствомъ чего оно ограничено, т. е., о безконечномъ. Точно также и представленіе дѣйствія, именно какъ дѣйствія, немыслимо безъ одновременнаго, хотя бы то лишь темнаго представленія о причинѣ, а это опять таки заключаетъ въ себѣ представленіе о послѣдней основной причинѣ, отъ которой исходятъ всѣ дѣйствія.

Такимъ образомъ, по справедливому замѣчанію Ульрици, даже всѣ доказательства бытія Божія не создаютъ идею о Богѣ, а напередъ предполагаютъ ее, какъ уже существующую неясно въ душѣ человѣка. Всѣ доказательства бытія Божія, говоритъ Ульрици, всѣ аргументы болѣе яснаго, вѣрнаго, болѣе адекватнаго пониманія идеи о Богѣ, хотя они представляютъ объективное основаніе вѣры въ Бога, логическую необходимость мыслить бытіе Божіе въ совершенно правильной логической формѣ и въ состояніи уничтожить всѣ сомнѣнія и думы, всетаки всѣ эти доказательства оказываются недостаточными настолько, насколько они не только не доказываютъ

первичнаго возникновенія идеи о Богѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ основного условія нашей вѣры въ Бога, но въ противоположность этому доказываютъ, что познаніе Бога въ природѣ и исторіи, въ существѣ и жизни человѣчества вовсе не есть первоначальное пониманіе самой идеи и вмѣстѣ съ тѣмъ вовсе не первичное познаніе, но, такъ сказать, познаніе вторичное, возведеніе на степень разумной и объективной вѣры того, что уже прежде находилось субъективно въ духѣ, хотя бы только въ формѣ предчувствія или слѣпого внутренняго чувства,— вторичное познаніе, посредствомъ котораго на содержаніе непосредственнаго внутренняго чувства наложена была печать объективности и реальности.

Впрочемъ, говоритъ Ульрици, эта прямая невозможность вывести идею о Богѣ изъ какихъ либо воззрѣній, разсужденій, размышленій и силлогизмовъ является очень вѣскимъ доказательствомъ *бытія* Божія, бытія творческой, премірной первосилы и первосущности. Эта идея, какою бы она ни казалась неясною и искаженною, не только распространена среди всѣхъ народовъ земного шара, но она существовала уже и въ самомъ началѣ бытія рода человѣческаго, насколько помнитъ это начало исторія. Эта идея, конечно, должна имѣть происхожденіе, основу или причину своего возникновенія. Такъ какъ она не могла произойти изъ какого нибудь воззрѣнія на природу, изъ какого либо размышленія человѣка о мірѣ и самомъ себѣ, то не остается ничего другого, какъ признать, что первоначальное ея происхожденіе, первоначальная ея основа заключается въ дѣйствіи самаго Бога. Вотъ почему ссылаются просто на „врожденное сознаніе о Богѣ“, на „врожденную идею о Богѣ“, и считаютъ ее источникомъ религіи. Въ самомъ существѣ человѣческаго духа, говорятъ, находятся непосредственно присущія, апріорическія понятія или идеи божества, истины, добра и проч. Но эта теорія не даетъ яснаго опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о первоначальномъ происхожденіи идеи божества, она встрѣчаетъ много трудностей, которыхъ не въ состояніи объяснить. Если бы идея была „врождена“ намъ какъ сознательное представленіе, то было бы совершенно непонятно, какъ могли образоваться слишкомъ разнообразныя представленія человѣка

о Богѣ и божественномъ существѣ. Декартъ, одинъ изъ защитниковъ теоріи врожденности идей, подъ именемъ идеи божества разумѣлъ полное, опредѣленное понятіе о Богѣ; и эмпирики были правы, когда, понимая врожденную идею въ смыслѣ Декарта, замѣчали, что такой идеи вовсе нѣтъ у большей части людей, что у многихъ понятія о Божествѣ представляются намъ не таковыми, какъ понимаетъ идею теорія, часто очень слабыми, темными, даже ложными. Но кромѣ того—и это главнымъ образомъ—собственно нѣтъ никакихъ врожденныхъ представленій и не можетъ быть, потому что даже самое наше сознаніе не есть врожденное. Психологія доказываетъ, что всѣ наши представленія, а вмѣстѣ съ ними и сознаніе только постепенно возникаютъ изъ чувственныхъ ощущеній и психическихъ чувствъ посредствомъ различающей дѣятельности души. Это—фактъ неопровержимый. Представленія о Богѣ не составляютъ исключенія; по крайней мѣрѣ, въ ребенкѣ, пока онъ не достигаетъ сознанія, нѣтъ никакого слѣда такого представленія. Принимать же безсознательныя представленія или идеи значитъ противорѣчить себѣ, потому что безсознательныя представленія вовсе не суть представленія, но простыя ощущенія или внутреннія чувства. Наконецъ, если бы врожденное сознательное представленіе объ абсолютной силѣ и величіи Бога, съ которымъ необходимо предположить врожденнымъ также и сознаніе обязанности по отношенію къ божественной волѣ, было намъ присуще, то это такъ бы повліяло на человѣческое самоопредѣленіе, что свобода воли совершенно была бы немыслима.

Итакъ, въ чемъ же нужно полагать источникъ религіозныхъ вѣрованій и представленій?

Такимъ источникомъ, говоритъ Ульрици, можетъ быть только опредѣленное чувство, движеніе души, образующееся чрезъ непосредственное дѣйствіе Бога,—чувство, въ которомъ бытіе Божіе сказывается душѣ такъ же непосредственно, какъ въ чувственномъ воспріятіи сказывается бытіе внѣшняго предмета. Если Богъ есть духовная сущность, сила различающая, производящая, творящая, если міръ—Его твореніе, которое возникаетъ только чрезъ Него и чрезъ Него развивается, то это

чувство можетъ быть объяснено не иначе, какъ если мы для его происхожденія предположимъ особенное божественное дѣйствіе. Міръ не только возникаетъ чрезъ Бога, но и существуетъ только чрезъ Него. Міръ существуетъ только тѣмъ, что творческая сила Божія постоянно отражается въ немъ очень ярко, постоянно дѣйствуетъ въ немъ какъ *primum movens*, которое установляетъ и поддерживаетъ условныя элементарныя силы природы, служа для нихъ всегдашнимъ дѣятельнымъ условіемъ: только благодаря этой силѣ міръ можетъ продолжать свое существованіе, потому что всякая условная сила перестаетъ дѣйствовать, какъ скоро не будетъ условія этой дѣятельности. Богъ есть не только Творецъ, но и Промыслитель міра. Если всякая причина проявляется въ своемъ дѣйствіи, то и Творецъ и Промыслитель міра также необходимо проявляется въ своемъ твореніи. Если твореніе чувствуетъ, воспринимаетъ, способно къ сознанію, то такое самооткровеніе Бога въ твореніи есть откровеніе для твари. Творческая и промыслительная дѣятельность Бога состоитъ не просто только въ установленіи и производительности, но сама собою предполагаетъ опредѣленность твари чрезъ Творца. И если признать, что живое, одушевленное существо призвано къ бытію особеннымъ дѣйствіемъ Божіимъ и, слѣдовательно, особеннымъ же дѣйствіемъ и должно поддерживаться, то эта же дѣятельность божественная вызывается тамъ, гдѣ твореніе становится снабженнымъ такою нѣжною способностію чувства, что, чудесно возбужденное Творцомъ, вызывается опредѣленное чувство, особенное, отличное отъ другихъ движеніе души, какъ восполняющій моментъ самочувства въ твари. Какъ каждое чувственное ощущеніе въ основѣ своей заключаетъ самоощущеніе, такъ точно и всякое чувство—хотя бы то прямое и непосредственное—есть самочувство, потому что есть движеніе души чрезъ свое собственное опредѣленное свойство и состояніе, возбужденіе и движеніе, откуда бы они ни происходили. Такимъ образомъ не сознаніе и самосознаніе, а само чувство души, чувство собственнаго бытія и жизни заключаетъ въ себѣ чувство Бога, чувство бытія и дѣйствій Божіихъ. Богъ, Творецъ и Промыслитель, открываетъ

себя въ человѣческой душѣ и чрезъ это открываетъ себѣ эту человѣческую душу, хотя бы только въ такой формѣ, которая не содержитъ никакого познанія, никакой вѣры или вѣдѣнія Божія, но только основаніе и возможность его.

Это внутреннее чувство, насколько оно имѣетъ своимъ предметомъ Бога,—говоритъ Ульрици,—это указаніе на Бога, хотя оно проявляется только какъ моментъ рядомъ съ другими моментами, есть *религіозное* чувство, къ которому справедливо сводятъ религію, такъ какъ на немъ основывается субъективная сторона всякой религіи, собственное внутреннее свидѣтельство бытія Божія. Это есть первоначальное чувство человѣческой души, такое же первоначальное, какъ и нравственное чувство долга, основаніе нравственной природы человѣка. Внутренняя жизнь человѣческой души коренится въ Богѣ, такъ какъ она развивается въ религіозномъ и нравственномъ чувствѣ, которое возникаетъ только чрезъ Бога. И такъ какъ изъ этого внутренняго источника, изъ этого непосредственнаго безсознательнаго сообщенія души съ Богомъ въ своемъ основаніи проистекаютъ всѣ тѣ импульсы, стремленія и зародыши мыслей, которые, какъ всемірно-историческіе факты и идеи, заправляютъ ходомъ исторіи и споспѣшествуютъ умственному и нравственному движенію человѣчества, то изъ этого же источника религіозное и нравственное чувство можетъ получать новую жизнь, новую силу и крѣпость, новыя побужденія и направленія. Здѣсь, слѣдовательно, находится мѣсто той воспитательно-откровенной дѣятельности Божіей, того промыслительнаго руководства всемірною исторіею, которому учатъ всѣ болѣе или менѣе развитыя религіи. Какъ именно открываетъ себя эта дѣятельность, какое было содержаніе вышедшихъ отъ нея откровеній, какая была форма вѣрованія въ откровенія,—это можно видѣть изъ самой всемірной исторіи и изъ хода религіознаго и нравственнаго развитія человѣчества. Религіозное и нравственное чувство, непосредственное откровеніе Бога въ человѣческомъ духѣ есть только необходимое основоположеніе всякаго иного, посредственнаго откровенія человѣческому духу, будетъ ли оно сообщено ему въ природѣ или исторіи. Безъ религіознаго и нравственнаго чув-

ства мы не могли бы признать даннаго намъ откровенія Божія откровеніемъ божественнымъ, не могли бы отличить истины отъ заблужденія и лжи.

Такъ разсуждаетъ Ульрици о религіи и ея сущности въ своемъ сочиненіи „Богъ и природа". Но не менѣе интереса въ этомъ отношеніи представляетъ и другое сочиненіе Ульрици—Психологія,—въ которомъ мы встрѣчаемся съ довольно глубокимъ и всестороннимъ анализомъ религіознаго чувства. Въ этомъ сочиненіи Ульрици не только опровергаетъ возраженія противъ первоначальности религіознаго чувства и противъ пониманія этого чувства, какъ источника религіи и богопознанія, но и показываетъ, какъ и въ какомъ именно отношеніи религіозное чувство, хотя, повидимому, вполнѣ обусловливается религіознымъ представленіемъ или идеею, которую пріобрѣтаетъ человѣкъ о Богѣ, но въ своемъ основаніи служитъ условіемъ религіознаго представленія. Въ частности въ этомъ сочиненіи Ульрици доказываетъ, что религіозное чувство имѣетъ не только субъективную, но и объективную сторону, и что съ этой-то стороны религіозное представленіе развивается и получаетъ импульсъ къ своему дальнѣйшему образованію, развитію и окончательной формѣ. Кромѣ того, здѣсь Ульрици показываетъ намъ, что субъективная сторона религіознаго чувства, на которую мыслители преимущественно и обращаютъ свое вниманіе, есть только отображеніе объективной и потому не только переходитъ въ чувство совершенной зависимости, покорности, страха и благоговѣнія,—но—и въ чувство возвышенія, потому что заключаетъ въ себѣ представленіе сродства человѣка съ Богомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ представленіе человѣческаго достоинства и также чувство влеченія къ Богу, безсознательной любви къ Нему, какъ высшему идеалу всякаго совершенства,—и что изъ этихъ послѣднихъ моментовъ нужно въ сущности объяснять родство религіи съ искусствомъ, равно какъ и происхожденіе всѣхъ искусствъ изъ религіи. Наконецъ, въ своей Психологіи Ульрици отмѣчаетъ и то, что религіозное и нравственное чувства хотя и не тожественны между собою, однако находятся въ самомъ тѣсномъ отношеніи другъ къ другу, взаимно дополняютъ одно другое и что поэтому столь частое противо-

рѣчіе между религіознымъ и нравственнымъ сознаніемъ можетъ исходить не отъ чувства, а только изъ религіозныхъ и нравственныхъ представленій.

Нѣкоторое сходство съ ученіемъ Ульрици о сущности религіи имѣетъ ученіе о томъ же предметѣ, предложенное другимъ естествоиспытателемъ теистическаго направленія *Густавомъ Теодоромъ Фехнеромъ*. Мы, впрочемъ, имѣемъ въ виду только одно его сочиненіе о „трехъ мотивахъ и основаніяхъ вѣры“ [1]). Происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ Фехнеръ объясняетъ тремя мотивами: 1) преданіемъ, 2) теоретическою способностію человѣка и 3) его практическою потребностію. Эти мотивы другъ отъ друга совершенно независимы и самостоятельны, но ни одинъ изъ нихъ самъ по себѣ не могъ бы создать религіи; они дѣйствуютъ вмѣстѣ и нераздѣльно. Религіозныя вѣрованія несомнѣнно по преданію всегда передавались отъ одного поколѣнія къ другому и на этомъ пути они нерѣдко подвергались измѣненію, развитію, искаженію или возстановленію въ первобытной чистотѣ. Но это преданіе не имѣло бы никакого значенія и религіозныя вѣрованія предшествовавшихъ поколѣній не были бы усвояемы поколѣніями позднѣйшими, если бы они не удовлетворяли теоретической потребности человѣка и не имѣли весьма важнаго практическаго значенія для жизни частной и общественной. Подъ именемъ теоретической потребности Фехнеръ разумѣетъ присущее человѣческому духу стремленіе къ Богу, какъ къ первопричинѣ всего существующаго, отъ которой чувствуетъ себя зависимымъ и человѣкъ. Этотъ теоретическій принципъ не долженъ быть полагаемъ ни въ пустыхъ и отвлеченныхъ понятіяхъ, какъ это дѣлаютъ философы-идеалисты, ни въ простомъ опытѣ, который такъ высоко цѣнятъ эмпирики и матеріалисты. Человѣкъ ищетъ въ религіи не знанія только какъ знанія, а живого личнаго Бога, съ Которымъ бы онъ могъ вступить во взаимоотношеніе и въ Которомъ бы онъ могъ находить для себя опору. Первоначально, раньше преданія, а потомъ и вмѣстѣ съ нимъ теоретической потребности чело-

[1]) Die drei Motive und Gründe des Glaubens. 1863.

вѣка могло удовлетворять только божественное откровеніе, но не внѣшнее и сверхъестественное, а внутреннее. Впрочемъ, это внутреннее откровеніе можетъ быть названо въ нѣкоторомъ смыслѣ и внѣшнимъ, если принять во вниманіе то, что средствомъ своего откровенія Богъ избралъ съ одной стороны природу, а съ другой душу человѣка. Что естественные народы боготворили небо, солнце, море, луну и т. п, это Фехнеръ объясняетъ тѣмъ, что на первой ступени человѣкъ долго не могъ различать духа отъ природы, какъ не могъ онъ полагать различія между своею душею и своимъ тѣломъ. Религію Фехнеръ признаетъ явленіемъ всеобщимъ и универсальнымъ и утверждаетъ, что исторія не знаетъ ни одного атеистическаго племени.

Страннымъ представляется у Фехнера то, что онъ не приписываетъ никакого значенія сверхъестественному божественному откровенію въ процессѣ возникновенія и развитія религіозныхъ вѣрованій. Мы называемъ это обстоятельство страннымъ потому, что Фехнеръ не только признаетъ бытіе живого и личного Бога, но и вѣруетъ въ бытіе міра духовъ, какъ посредниковъ между Богомъ и человѣкомъ. Даже небесныя свѣтила онъ признаетъ одушевленнымм существами высшей духовной природы, полубогами и посредствующими существами между Богомъ и людьми. Замѣчательно, что Фехнеръ еще убѣжденъ, будто бы его вѣрованіе въ звѣздныхъ духовъ и планетныхъ полубоговъ (Halbgötter und Mittelwesen) совершенно согласно съ библейскимъ ученіемъ объ ангелахъ, или, какъ онъ выражается, съ „библейскою ангелологіею"!..

Нѣкоторое сходство съ міровоззрѣніемъ Фехнера можно находить въ міровоззрѣніи Рудольфа Германа Лоце [1]). Къ сожалѣнію, его міровоззрѣніе отличается крайнею запутанностію и неясностію. Онъ хотѣлъ свести къ единству самыя разнообразныя и противорѣчивыя воззрѣнія: плюрализмъ и монизмъ, идеализмъ и реализмъ, механизмъ и телеологію. То онъ примыкаетъ къ Гербарту, то переходитъ на сторону Лейбница; иногда онъ сближается съ Шеллингомъ, иногда защищаетъ

[1]) Изъ сочиненій его на русскій языкъ переведены: 1. Микрокосмъ. 1870. 2. Основанія Психологіи 1884 и 3. Основанія практической философіи.

положенія Фихте (Старшаго). Впрочемъ, не подлежитъ сомнѣнію, что все время своей жизни (Лоце умеръ въ 1881 г.) онъ оставался вѣрнымъ спекулятивному теизму. Онъ высказываетъ твердую вѣру въ бытіе Божіе. Бога онъ признаетъ существомъ личнымъ и опровергаетъ возраженіе, будто бы личность несоединима съ понятіемъ безконечности. Мало этого, — признавая Бога существомъ личнымъ, Лоце утверждаетъ, что Богъ находится не внѣ міра, а въ мірѣ, и заключаетъ въ себѣ всѣ вещи. Такъ онъ думалъ свести къ единству ученія деистовъ и пантеистовъ. О религіи Лоце говоритъ мало; но онъ признаетъ ее живымъ союзомъ человѣка съ Богомъ; не сомнѣвается въ ея всеобщности и универсальности, а ея источникомъ объявляетъ присущее человѣку и непреодолимое влеченіе (der Sehnsucht des Gemüths) духа человѣческаго къ Богу, чтобы „въ Богѣ мыслить наивысшее какъ дѣйствительность“. Этому стремленію человѣка, по его мнѣнію, вполнѣ удовлетворяетъ только непосредственное или сверхъестественное откровеніе. О чудесахъ въ собственномъ смыслѣ хотя Лоце говоритъ не совсѣмъ охотно и нерѣшительно, но возможности ихъ во всякомъ случаѣ не отвергаетъ.

Изъ всѣхъ спекулятивныхъ теистовъ самымъ яснымъ и опредѣленнымъ образомъ высказываетъ свое сужденіе о религіи *Моритцъ Карръеръ* [1]). Религію онъ объявляетъ фактомъ всеобщимъ и универсальнымъ, а идею Бога—прирожденною человѣческому духу. Древнѣйшіе памятники искусства, древнѣйшія писанія, говоритъ онъ, свидѣтельствуютъ намъ о томъ фактѣ, что идея Бога живетъ въ душѣ и единичныхъ лицъ и цѣлыхъ народовъ, что съ развитіемъ культуры она все яснѣе и яснѣе вырабатывается, что прежде всего и притомъ неустранимо властвуетъ она въ сердцѣ и совѣсти, что вслѣдъ за симъ фантазія придаетъ ей наглядный образъ, а потомъ

[1]) Относящіяся сюда сочиненія Карръера: 1. Die sittliche Weltordnung. Leipzig 1877. 2) Die Religion in ihrem Begriffe, ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung und Vollendung, ein Beitrag zum Verstandniss der hegelschen Philosophie, Weilburg, 1841; 3) Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk, Leipzig, 1850; 4) Iesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart, Leipzig, 1889; 5) Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Idee der Menschheit. 1863.—1871.

мыслящій духъ старается ее опредѣлить и доказать, заключая отъ дѣйствительности и многоразличныхъ ея свойствъ къ существу коренной ея основы.

За механическими гипотезами, старающимися объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ только внѣшнимъ образомъ, Каррьеръ не признаетъ никакого научнаго значенія. Онъ отвергаетъ какъ супранатуралистическую или традиціоналистическую, такъ и натуралистическую гипотезы. Въ своей „Старой и Новой вѣрѣ“ Штраусъ,—говоритъ Каррьеръ,—объявляетъ безспорно вѣрнымъ утвержденіе Эпикура, что религію породилъ страхъ. „Если бы у человѣка исполнялись всѣ его желанія, еслибы онъ всегда имѣлъ то, въ чемъ онъ нуждается, еслибы планы его не разстраивались и онъ, наученный опытомъ, не долженъ былъ боязливо смотрѣть въ будущее, то едвали когда либо (думаетъ Штраусъ) у него и явилась бы мысль о высшихъ существахъ“. По поводу этого Каррьеръ замѣчаетъ, что сказанное Штраусомъ говоритъ не о томъ, что страхъ внушилъ человѣку мысль о Богѣ, а лишь о томъ, что нужда вообще была великою наставницею человѣка, побудившею, между прочимъ, разработать и идею разума о божественномъ. Не страхъ, а разумная способность человѣка есть истинный источникъ его религіозныхъ представленій; вотъ почему у животныхъ, которыя часто испытываютъ страхъ, нѣтъ однако-же ничего похожаго на религію. Во враждебной природѣ,—продолжаетъ Штраусъ,—человѣкъ видитъ злыя существа и старается побѣдить или пріобрѣсти ихъ для себя, какъ и грубыхъ или злыхъ людей, превосходящихъ его силою, видимою покорностію, ласкательствами, лестью и подарками. Но въ этомъ случаѣ,—замѣчаетъ Каррьеръ,—человѣкъ имѣлъ бы только отвратительныхъ демоновъ, но никакъ не Бога, а его поведеніе было бы только подличаньемъ и низкопоклонствомъ, а не смиреніемъ и возвышеніемъ души, какія обнаруживаются въ религіи. Такъ какъ есть много вещей, которыя намъ вредятъ, то въ воображеніи человѣка первоначально возникла бы и вѣра во многихъ демоновъ; но первоначальною формою религіи не могло быть многобожіе или политеизмъ, ибо въ политеизмѣ Бога совсѣмъ нѣтъ; въ этомъ сознаніи, которое

Штраусъ навязываетъ человѣку, обитаетъ не Богъ, а такое же существо, какъ и человѣкъ, который, по словамъ Штрауса, „вноситъ себя въ природу“. Такое объясненіе происхожденія религіи и вѣры въ Бога есть пустая болтовня.

Правда, говоритъ Каррьеръ, человѣкъ долженъ былъ боготворить солнце, море, бурю. Но какъ онъ пришелъ къ этому? Въ солнцѣ вѣдь онъ видитъ непосредственно только свѣтящійся ясный кругъ, въ морѣ—обиліе воды. Боготворить ихъ онъ можетъ, но только потому, что онъ уже носитъ въ себѣ идею Бога, которой онъ не видитъ, и соединяетъ ее съ какимъ либо внѣшнимъ предметомъ, такъ что солнце, моря, буря становятся только выразителями идеи, которую человѣкъ переноситъ на нихъ изъ себя. Но откуда она у него самого? Очевидно, не изъ чувственнаго опыта. Онъ носитъ ее сокрытою въ глубинѣ своего собственнаго существа. Безконечное есть источникъ, изъ котораго проистекаетъ все конечное, оно есть почва, въ которой коренится конечное. Конечное не могло бы истинно понять самое себя, не имѣя идеи безконечнаго, не чувствуя, не мысля его; только въ безконечномъ оно постигаетъ основаніе своей собственной жизни. Категорія безконечности и совершенства, которая заключается въ нашемъ духѣ, какъ законъ развитія, какъ стремленіе къ воздуху и свѣту или прозябаніе почекъ внутри сперальной линіи въ зародышѣ растенія, есть даръ, данный намъ вмѣстѣ съ нашимъ выходомъ отъ безконечнаго, есть печать нашего назначенія для безконечнаго. Человѣкъ не могъ бы наименовать себя и вещи конечными, не будь его мысли присуща идея безконечнаго и совершеннаго, отъ которой онъ и отличаетъ потомъ все, что бы ни представилъ ему внѣшній опытъ. Нѣтъ низа безъ верха, нѣтъ правой стороны безъ лѣвой; такъ же точно не могли бы мы назвать что нибудь и конечнымъ безъ отношенія къ мысли о безконечномъ. Послѣдняя дѣйствительно вызывается и приводится въ умѣ къ сознанію только впечатлѣніями внѣшняго міра, но не отъ него она исходитъ, такъ какъ вѣдь самъ этотъ весь міръ состоитъ только изъ недостаточнаго или ограниченнаго; въ душѣ же о совершенномъ и безконечномъ свидѣтельствуетъ намъ совѣсть. Если человѣкъ часто чувствуетъ

себя зависимымъ, если грозныя или благотворныя явленія природы вызываютъ у него обожаніе, то самымъ уже этимъ не выходитъ ли онъ за предѣлы того, что дѣйствительно находится въ этихъ предметахъ или впечатлѣніяхъ? Они способны только возбудить его къ порожденію въ самомъ себѣ помысла о Божествѣ и потомъ къ соединенію съ ними этого помысла.

Когда человѣкъ ощущаетъ себя въ самочувствіи или мыслитъ себя въ сознаніи, онъ необходимо сознаетъ и понимаетъ себя какъ индивидуальность и какъ существо конечное, потому что онъ отличаетъ себя отъ другихъ внѣ его и видитъ себя обусловленнымъ чрезъ другое; онъ живетъ и дѣйствуетъ не исключительно изъ себя и чрезъ себя самого, но находитъ себя существующимъ внутри цѣлаго и развивается подъ вліяніемъ міра внѣ его. Поэтому самочувствіе человѣка есть вмѣстѣ съ тѣмъ и чувство зависимости; а такъ какъ человѣкъ можетъ мыслить съ опредѣленностію идею конечнаго и условнаго только чрезъ то, что онъ наперед имѣетъ въ себѣ идею безконечнаго и безусловнаго, то къ этому же приводитъ его и чувство зависимости, и какъ ни темно и ни таинственно мерцаетъ оно сначала въ его предчувствіи, онъ всетаки ощущаетъ его господство и подчиняется ему. Шлейермахеръ поэтому былъ совершенно правъ, когда въ чувствѣ зависимости человѣка отъ безконечнаго усматривалъ основаніе и сущность религіи. Поэтому религія такъ же стара и такъ же изначальна, какъ и пробужденіе въ человѣкѣ человѣчности. Но чувство зависимости однако же не единственный факторъ въ развитіи религіознаго сознанія. Важное значеніе въ немъ принадлежитъ и радостному довѣрію, съ которымъ человѣкъ относится къ безконечному, отъ котораго онъ чувствуетъ себя зависимымъ, и нравственной потребности или иѳической природѣ человѣка. Въ идеѣ безконечнаго духъ человѣка возвышается надъ всѣмъ ограниченнымъ, конечнымъ и преходящимъ, достигая вѣчнаго и самосовершеннаго. Мало того, онъ возвышается здѣсь даже и надъ своею собственною конечною личностію, находя въ этомъ возвышеніи свою цѣль и свое высшее блаженство. Человѣкъ сознаетъ себя предназначен-

нымъ къ развитію; но онъ всегда находитъ себя не такимъ, какимъ онъ долженъ быть, какъ предназначенный къ безконечному самоусовершенствованію; онъ слышитъ въ своей душѣ голосъ нравственнаго закона, или ободряющій, или осуждающій его, и онъ сознаетъ себя членомъ нравственнаго міропорядка; это-то сознаніе нравственнаго несовершенства въ свою очередь побуждаетъ его стремиться къ доброму, святому, истинному и прекрасному, которое онъ признаетъ теперь внутреннимъ существомъ безконечнаго, Бога. Такимъ образомъ, если вначалѣ онъ долженъ былъ казаться ничтожнымъ самому себѣ и дрожалъ въ своей конечности и зависимости, то трепетъ страха теперь обращается у него въ чувство благоговѣнія, возвышеніе къ истинному бытію и къ его идеальному величію, а стремленіе къ усовершенствованію жизни есть вмѣстѣ съ тѣмъ уже и довѣріе къ нравственному міропорядку, любовь къ первоисточнику всѣхъ идеальныхъ благъ, преданности ему, какъ чистой любви и благости.

Но сознавъ чувство нравственнаго долга и умѣя отличать добро отъ зла, человѣкъ, говоритъ Каррьевъ, вмѣстѣ съ своимъ несовершенствомъ въ сравненіи съ существомъ безконечнымъ и абсолютно совершеннымъ, сознаетъ не только свою вину, но и потребность искупленія. Если Богъ благъ, то грѣшникъ нуждается въ примиреніи съ Нимъ. Это сознаніе человѣкъ доказываетъ жертвоприношеніями, когда онъ отдаетъ въ даръ Богу свое имѣніе, даже самое драгоцѣнное для него—своихъ дѣтей, чтобы только освободить себя отъ вины. И такъ онъ поступаетъ до тѣхъ поръ, пока не узнаетъ, что не кровь, а отреченіе отъ своей воли есть наилучшая и истинная жертва, дарующая примиреніе.

И такъ, что же такое, по Каррьеру, религія? Религія, говоритъ онъ, есть вѣра, т. е., полная довѣрія преданность сердца божественному, сверхчувственному, вѣчному; религія есть возвышеніе человѣка къ безконечному за предѣлами чувственнаго міра явленій; религія есть единеніе души человѣческой съ божественнымъ, какъ волею любви; она, слѣдовательно, есть богосоединенная жизнь любви. Не исповѣданіе догматическихъ формулъ, не особенныя представленія и спе-

ціальное знаніе составляютъ сущность религіи, а то, что люди имѣютъ въ сердцѣ и предъ очами Бога, что предаютъ себя Его волѣ и исполняютъ Его волю. Религія есть чувство конечнаго наполненнаго безконечнымъ. Истинная религіозность возможна и для человѣка, обладающаго только скудными познаніями о Богѣ, и наоборотъ—люди съ развитымъ религіознымъ сознаніемъ могутъ оставаться чуждыми истинной религіозности.

Что религія получаетъ свое содержаніе непосредственно отъ Бога путемъ сверхъестественнаго откровенія,—это, говоритъ Каррьеръ, дѣло вѣры, наука же должна показать намъ тотъ естественный путь, которымъ совершилось развитіе религіознаго сознанія человѣчества.

Что же это за путь?

Душа человѣческая, говоритъ Каррьеръ, не чистая бумага, на которой вещи внѣшняго міра сами собою рисуются и записываются, такъ чтобы она только пассивно воспринимала наполняющее ее содержаніе; внѣ нашей субъективности нѣтъ собственно ни цвѣтовъ, ни звуковъ: темныя и беззвучныя сотрясенія эѳира и воздуха только нами ощущаются какъ свѣтъ и звукъ, и только наше сознаніе, упорядочивая хаосъ ощущеній, обращаетъ его въ картину того міра, который оно представляетъ себѣ въ пространствѣ и во времени. Чувственное воспріятіе схватываетъ только отдѣльное, всегда только ту или другую единичную черту; общіе законы, родовыя понятія образуются и порождаются уже нашимъ мышленіемъ. Самыя идеи, въ настоящемъ и полномъ смыслѣ, также не прирождены душѣ; въ ней нѣтъ никакого вообще готоваго содержанія; она только способность къ идеямъ; впечатлѣнія внѣшняго міра побуждаютъ ее переходить за то, что дается ими, и вырабатывать въ себѣ заключающуюся въ ихъ основѣ мысль, ихъ идею. Но духъ развивается и мыслитъ по извѣстнымъ законамъ; какъ растеніе, восходя спиралью, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даетъ почки и развертываетъ опредѣленной формы листъ, такъ точно и у духа есть особыя нормы дѣятельности, которыя онъ мало-по-малу сознаетъ какъ законы своей мысли и своихъ дѣйствій. Сущность духа—свобода, самоопредѣленіе;

потому-то и не является онъ отъ природы тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть, а становится такимъ только собственною волею; его задача—самоусовершенствованіе.

Первоначальный бытъ человѣчества, говоритъ Каррьеръ, мы отнюдь не можемъ представить себѣ культурнымъ: культура всегда плодъ многосторонняго развитія и цѣлаго ряда духовныхъ подвиговъ; но мы точно такъ же не въ правѣ предполагать, чтобы то была всеобщая война, сплошная во всемъ грубость и дикость, потому что человѣкъ и раждается не звѣремъ, а все таки человѣкомъ. Согласно съ этими догадками, дѣтская гармонія рая или золотого вѣка представляется вѣрнымъ въ сущности воспоминаніемъ самаго человѣчества о тѣхъ давно минувшихъ дняхъ, когда въ простотѣ души и невинности оно еще не нарадовалось своимъ существованіемъ; разумъ руководилъ тогда его шагами не съ самосознательною ясностію мысли, а скорѣе съ самоувѣрностію инстинкта; у груди матери—природы находило оно все для себя нужное; силы духа, разныя направленія его дѣятельности покоились еще согласно и мирно въ задушевной глубинѣ, и при несмущаемой гармоніи съ своею внѣшнею обстановкой человѣкъ чувствовалъ общее единство всего сущаго, чувствовалъ въ немъ самаго себя и вмѣстѣ ощущалъ присутствіе всеобъемлющаго, вселюбящаго Бога. Но онъ не дошелъ еще до обособленнаго представленія о Немъ ни въ видимомъ образѣ, ни въ мысли; только сердце его проникалось непосредственнымъ чувствомъ всевластной силы Божества.

Что же однако въ этотъ періодъ разумнаго инстинкта могло пробудить въ полудремлющей душѣ высшій идеалъ разума—понятіе о Божествѣ какъ о безконечной и благотворной сверхъестественной силѣ? Къ какому видимому предмету могла отнестись разсвѣтающая мысль, какъ къ носителю этого понятія? Конечно, отвѣчаетъ Каррьеръ,—всего ближе—ко всеобъемлющему небу, которое на все проливаетъ свой свѣтъ, все живитъ своею отрадною теплотою. Исторія подтверждаетъ, что таковъ именно былъ первобытный взглядъ человѣчества. Мы и нынѣ говоримъ еще о волѣ неба; точно также у полудикихъ народовъ, у негровъ или южно-морскихъ островитянъ небо

значитъ вмѣстѣ и божество: единое и безконечное впервые прозрѣлось человѣку въ небѣ; не раздѣляя физическаго отъ духовнаго, китайцы еще и въ настоящее время считаютъ небо первообразомъ порядка вселенной и молятся ему какъ началу, владыкѣ и вождю всѣхъ вещей. Небесный Богъ, Господь вышній—преобладающее представленіе семитской вѣры, и его же находимъ мы у туранцевъ; въ свѣтѣ всеобъемлющаго и всеоживляющаго неба видитъ божество древній египтянинъ, точно такъ же какъ и первобытный аріецъ. Общій корень для выраженія божественнаго на всѣхъ индо-европейскихъ языкахъ (именно корень—*див*—свѣтить) приводитъ насъ къ ясному небу, какъ первому носителю божественной идеи, по которому ей и дано названіе. Человѣчество молилось не внѣшнему матеріальному небу, но оно не имѣло еще также понятія и о чисто духовномъ Божествѣ; идея Бога, какъ помыслъ объ изначальномъ и безконечномъ, пробужденная естественнымъ созерцаніемъ небесъ, съ ними тутъ же и соединилась, ими обозначалась; небо стало очевиднымъ богомъ, но въ очевидномъ небѣ царила духовная сила Божества, какъ ощущающая и хотящая душа царитъ и властвуетъ въ своемъ тѣлѣ. Божество всецѣлое и безконечное есть и природа и духъ, все вмѣстѣ и нераздѣльно. Все въ немъ пребываетъ, все имъ одушевляется и правится, подобно тому, какъ небо обнимаетъ всѣ вещи въ мірѣ и даетъ имъ жизнь, силу и свѣтъ. Такимъ образомъ первоначально мы видимъ предъ собою не обожаніе природы, но и не чисто спиритуалистическое понятіе, а духъ и природу—въ совокупномъ единствѣ; мы видимъ единобожіе, но не въ противоположности къ многобожію, котораго еще не существуетъ,—все съ опредѣленною ясностью, отчетливостію мысли, но—въ живомъ созерцаніи, въ религіозномъ чувствѣ; передъ нами единство, носящее въ себѣ всю полноту существованія, единство не рядомъ со множествомъ, но только—одно и вмѣстѣ все. Полнота эта станетъ раскрываться съ каждымъ днемъ болѣе и болѣе по мѣрѣ развитія человѣческаго духа; многоразличное какъ будто совсѣмъ подавитъ единство и явится самостоятельнымъ; но единство снова согласитъ его съ собою. Противоположность между пантеизмомъ и деизмомъ будетъ

уничтожена здѣсь въ корнѣ: Богъ вездѣсущъ и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно самобытенъ, Онъ—источникъ всякой жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ—ея Господь; видимая безконечность неба—осязательное Его явленіе.

Таковы сужденія Каррьера о религіи и ея сущности. Что сказать о нихъ?—Очевидно то же, что и о спекулятивномъ теизмѣ вообще. Каррьеръ недалекъ отъ истины; но онъ не раскрываетъ ее съ надлежащею полнотою и откровенностію. Онъ больше говоритъ какъ бы намеками,—но не рѣшается взглянуть истинѣ прямо въ глаза. Психологическій анализъ религіознаго настроенія человѣка у него если и не отличается полнотою, то—можно сказать все таки—намѣченъ болѣе или менѣе вѣрно. Ученіе о сверхъестественномъ Божественномъ Откровеніи онъ предоставляетъ только *вѣрѣ* и не хочетъ дѣлать его предметомъ научнаго изслѣдованія. Почему? на этотъ вопросъ онъ не даетъ отвѣта. Но Божественное откровеніе дано людямъ для ихъ усвоенія и разумнаго пониманія; оно сообщено въ опредѣленное время, которое можетъ быть названо даже историческимъ; оно заключено въ письменныхъ памятникахъ, подлинность и достовѣрность которыхъ часто бываетъ подвергаема критическому обсужденію; оно было возвѣщено лицами историческими, время жизни которыхъ можетъ быть установлено съ несомнѣнностью. Почему же оно не можетъ быть предметомъ науки? Какое право имѣетъ игнорировать его тотъ, кто объявляетъ себя ученымъ изслѣдователемъ въ области развитія религіознаго сознанія человѣчества? Религіозныя вѣрованія ветхозавѣтныхъ евреевъ Каррьеръ представляетъ *непонятнымъ исключеніемъ* въ общемъ родѣ развитія религіозныхъ представленій. „*Своеобразность* свою, говоритъ онъ, еврейскій народъ умѣлъ проявить въ послѣдовательной и, можно сказать, образцовой формѣ. Мало того, что единобожіе, этотъ первоначальный взглядъ нашего рода, удержанъ былъ евреями *вопреки повсемѣстному развитію* его въ политеистичекую форму, самая духовность Божества постигнута или *рѣшительно и прямо наперекоръ распространившемуся вездѣ служенію природы*... Но, конечно, то, что въ полномъ завершеніи своемъ чрезъ Іисуса Христа должно было стать всемір-

ною религіею, у евреевъ было еще достояніемъ только немногихъ *богодухновенныхъ* людей, которые повѣдывали своимъ современникамъ *откровенія своего внутренняго опыта*... Къ этому монотеизму привели человѣка не инстинктъ, не игра воображенія; *постичь его могли только собравшіеся въ себѣ воедино силы духа и воли*, и *цѣлый рядъ великихъ пророческихъ личностей вырабатывалъ его въ теченіе многихъ вѣковъ*... Поэтическій и пророческій элементы близко соприкасаются другъ съ другомъ. Невольно вспыхивающая мысль, неодолимое влеченіе выразить свою идею, взрывъ какой-то сверхчеловѣческой, вышней силы—вотъ форма, которою оба эти элемента отличаются отъ всего обыкновеннаго, отъ дѣйствій самосознательнаго соображенія и произвольной изобрѣтательности, придумки. Тамъ, гдѣ какая нибудь истина впервые прорывается впередъ, тамъ она сильно овладѣваетъ человѣкомъ, въ душѣ котораго проложила себѣ путь; она приходитъ къ нему не изъ вторыхъ рукъ, не въ ослабленномъ, половинчатомъ какъ-бы видѣ, а всецѣло, неодолимо и непосредственно; но гдѣ она приходитъ такимъ образомъ, въ ней и съ нею приходитъ самъ нераздѣльный отъ истины вышній Богъ. Отсюда *увѣренность пророка*, что онъ исполненъ овладѣвшаго имъ неодолимо Божества; высшіе помыслы сверкаютъ у него какъ молніи, рокочутъ какъ удары грома среди потока обычныхъ думъ и стремленій. Но *откровеніе не дѣло какого нибудь чуждаго могущества, дѣйствующаго со стороны*: вѣдь глубочайшее существо наше—Богъ, основа жизни всего сущаго; а потому духъ узнаетъ самаго себя въ высшей истинѣ, онъ собственно и доходитъ до себя благодаря только ей, и то, что созерцаетъ онъ въ моментъ вдохновенія, онъ способенъ потомъ удержать за собою, разъяснить самому себѣ и употребить на пользу другихъ“...

Изъ приведеннаго разсужденія видно, что Каррьеръ не былъ вѣренъ самому себѣ. Сверхъестественное Божественное Откровеніе онъ не предоставилъ только вѣрѣ, какъ обѣщалъ, а обратилъ и его въ предметъ научнаго изслѣдованія. Но онъ взглянулъ на него глазами раціоналиста и этимъ спуталъ самого себя. Ветхозавѣтный еврейскій монотеизмъ у него поэтому дѣйствительно остался непонятнымъ явленіемъ. На откровеніе

онъ смотритъ только какъ на внутренній опытъ, какъ на простое вдохновеніе; но онъ не признаетъ его „дѣломъ внѣшняго могущества, дѣйствующаго со стороны“. Пророковъ онъ не отличаетъ отъ простыхъ поэтовъ,—и эти-то пророки, по его словамъ, выработали еврейскій монотеизмъ! Но развѣ поэты были только у одного еврейскаго народа? У грековъ и римлянъ ихъ было несравненно больше, чѣмъ у евреевъ; почему же греко-римскіе поэты не создали такого монотеистическаго ученія о Богѣ, какое мы находимъ только у однихъ ветхозавѣтныхъ евреевъ? По словамъ Каррьера, сверхъестественное откровеніе не было объективнымъ дѣйствіемъ Божества, а пророки, ощущая въ себѣ поэтическое вдохновеніе, были только *увѣрены*, что они были исполнены Божества, овладѣвшаго ими непреодолимо. Но сами пророки говорятъ намъ иное: каждый изъ нихъ разсказываетъ даже, какъ его призвалъ Господь къ пророческому служенію и какія откровенія ему были даны,—причемъ пророки ясно отличаютъ свое внутреннее настроеніе отъ объективныхъ событій и отъ сообщенныхъ имъ откровеній, которымъ иногда даже и не соотвѣтствовало личное душевное настроеніе пророка. Кому же мы должны вѣрить—Каррьеру или ветхозавѣтнымъ пророкамъ? Высокія нравственныя качества пророковъ, ихъ безукоризненная жизнь, ихъ чуждая всякихъ эгоистическихъ побужденій дѣятельность, наконецъ, ихъ мученическая смерть, которою они запечатлѣвали истину возвѣщаемаго откровенія,—не допускаютъ выбора. И это мы можемъ утверждать съ тѣмъ большею увѣренностію, что мы знаемъ причину, побудившую Каррьера ложно истолковывать смыслъ и значеніе сверхъестественнаго божественнаго откровенія. Что же это за причина?—это—его одностороннее, а потому и не истинное религіозно-философское воззрѣніе.

Религіозно-философское воззрѣніе Каррьера, какъ мы сказали уже, есть *спекулятивный теизмъ*. Но спекулятивный теизмъ, какимъ мы находимъ его у Фехнера, Лоце, Ульрици, Фихте и Каррьера, есть не что иное, какъ скрытый или, если можно такъ выразиться, замаскированный пантеизмъ Мыслители этого направленія употребляютъ обыкновенно термины

теистическіе, но понятія подъ ними раскрываютъ въ смыслѣ пантеистическомъ. Въ особенности это нужно сказать объ ихъ ученіи о Богѣ и Его отношеніи къ міру. Въ самомъ дѣлѣ, что такое, по Каррьеру, Богъ? „Богъ, говоритъ Каррьеръ, есть глубочайшее существо наше, основа жизни всего сущаго, единство во всемъ (in der Allheit), какъ *Я* универса; какъ наше самосознаніе происходитъ только чрезъ его особенныя представленія, такъ и Божественное самосознаніе происходитъ чрезъ то, что Богъ раскрываетъ изъ себя міръ и обнимаетъ и понимаетъ себя какъ образующую первосилу въ немъ и надъ нимъ". „Богъ, говоритъ Каррьеръ, есть единство безконечное, само себя обнимающее, само себя опредѣляющее въ различіи и побѣждающее его въ себѣ, гармонія сама себя осуществляющая". Что же касается философскаго міровоззрѣнія Каррьера вообще, то оно есть слѣпокъ, составленный изъ самыхъ разнообразныхъ элементовъ: на немъ отразилось вліяніе и Гегеля, и Шеллинга, и Краузе, и Лейбница, и даже Гербарта. Но пантеистическая философія, какъ мы видѣли уже, безсильна разрѣшить удовлетворительно вопросъ о сущности религіи; поэтому неудивительно, если и Каррьеръ, мыслящій пантеистически, а говорящій только теистически, велъ себя двулично въ разрѣшеніи этого вопроса.

Истиннымъ теистомъ или философомъ теистическаго направленія въ лучшемъ смыслѣ этого слова мы можемъ назвать только нашего незабвеннаго наставника, бывшаго профессора московской духовной академіи *В. Д. Кудрявцева*. У него только мы встрѣчаемъ и наиболѣе удовлетворительное разрѣшеніе вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи. Въ разрѣшеніи этого вопроса онъ выходитъ изъ самаго понятія о религіи, какъ взаимоотношенія между *Богомъ и человѣкомъ*.

Всѣ разсмотрѣнныя нами гипотезы оказываются односторонними, а слѣдовательно и ложными отъ того, что однѣ указывали только на Бога, какъ на виновника религіи и не признавали никакого самодѣятельнаго участія человѣка въ образованіи религіи, другія напротивъ начало религіи думали найти въ одной самостоятельной дѣятельности собственныхъ силъ человѣка—разсудка или моральной воли. Проф. Кудряв-

цевъ совершенно избѣгаетъ такого односторонняго пониманія религіи чрезъ то, что признаетъ два равно необходимыхъ источника религіи: 1) дѣйствіе Божества на духъ человѣка (объективный источникъ религіи) и 2) усвоеніе этого дѣйствованія человѣкомъ (субъективный источникъ религіи).

Что касается перваго источника, то В. Д. Кудрявцевъ утверждаетъ, что кромѣ общаго, промыслительнаго отношенія Бога къ міру, должно быть допущено особенное, религіозное отношеніе Его къ человѣку, въ смыслѣ дѣйствованія Его на нашъ духъ Въ чемъ же оно состоитъ? Самымъ извѣстнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ, говоритъ проф. Кудрявцевъ, служитъ теорія такъ называемыхъ врожденныхъ идей. Участіе Божества въ дѣлѣ религіи, понимаемой, впрочемъ, довольно одностороннимъ образомъ, какъ познаніе только о Богѣ, ограничивается здѣсь тѣмъ, что Богъ напечатлѣваетъ въ духѣ человѣка, сообщаетъ намъ идею о Себѣ, наравнѣ съ другими высшими понятіями нашего ума, каковы, напр., понятія объ истинѣ, добрѣ и проч. Эта не происходящая изъ опыта или умозрѣнія идея и служитъ кореннымъ основаніемъ религіи. Подъ идеею о Богѣ защитники этой гипотезы (Декартъ, Лейбницъ, Вольфъ) разумѣли полное и опредѣленное *понятіе* о Немъ. В. Д. Кудрявцевъ находитъ, что предполагать такое понятіе первоначальнымъ и врожденнымъ значитъ противорѣчить яснымъ свидѣтельствамъ опыта, ибо такой идеи вовсе нѣтъ у большей части людей. По его мнѣнію, прирожденную идею о Богѣ нельзя даже понимать и въ смыслѣ *представленія* о Божествѣ, потому что, хотя представленіе есть болѣе общая, непосредственная и первоначальная форма познанія о Богѣ, чѣмъ понятіе, но тѣмъ не менѣе и въ ней, и можетъ даже болѣе, въ понятіи, замѣтны слѣды дѣятельности человѣческой познавательной силы,—именно воображенія. По этой причинѣ многіе защитники гипотезы прирожденныхъ идей отказались подъ именемъ врожденной идеи о Богѣ разумѣть даже и представленіе о Немъ, а стали утверждать: одни—что она есть только присущая нашему уму возможность или *способность* образовать понятіе о Богѣ, другіе—что она есть врожденное *стремленіе* къ безконечному, третьи—что она есть *потребность*

ума, побуждающая разсудокъ къ пріобрѣтенію познаній о Богѣ. Но кто не видитъ, спрашиваетъ Кудрявцевъ, что съ такимъ низведеніемъ идеи на степень потенціи, потребности, стремленія, предчувствія и т. п., исчезаетъ и самый смыслъ ученія о врожденности ея, какъ теоріи, имѣющей въ виду объяснить ея происхожденіе, и отъ этой теоріи остаются одни, ничего не объясняющія слова? Что въ человѣкѣ есть врожденное стремленіе образовать представленія и понятія о Богѣ, что въ немъ есть возможность и потребность производить такія понятія,—это такая общая и неопредѣленная истина, противъ которой не станетъ спорить самый рѣшительный сенсуалистъ. По мнѣнію проф. Кудрявцева, правильнѣе и точнѣе мы бы должны сказать, что намъ врождены не идеи, а способность идей, то есть умъ, или способность къ познанію сверхчувственнаго. Но способность къ познанію не можетъ произвести предмета познанія изъ самой себя. Чтобы она могла явиться способностію дѣйствительнаго познанія, а не одною только неопредѣленною возможностію (потенціею) познавать, нужно допустить дѣйствіе или впечатлѣніе на эту способность реальнаго объекта, который бы служилъ предметомъ или содержаніемъ познанія. Такое дѣйствіе со стороны Божества на духъ человѣка, конечно, предполагаетъ и гипотеза врожденныхъ идей, но такое дѣйствіе, по этой гипотезѣ, представляется моментальнымъ, совершившимся единожды при созданіи души человѣческой, послѣ чего дѣйствіе Божества на нашъ умъ будтобы прекращается. Въ противоположность этому проф. Кудрявцевъ утверждаетъ, что для объясненія религіи съ ея объективной стороны мы должны предположить не моментальное только, но постоянное дѣйствованіе Божества на нашъ духъ, на ту его способность, которая предназначена къ воспріятію сверхчувственнаго. Такъ какъ со стороны Божества это дѣйствованіе имѣетъ цѣлію явить или открыть Себя человѣческому уму, то оно можетъ быть названо *откровеніемъ* Божества въ нашемъ духѣ, понимая это выраженіе въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова. Такъ какъ далѣе такое откровеніе основывается на необходимомъ, естественномъ взаимоотношеніи между существомъ разумно-свободнымъ и Творцомъ, то

оно можетъ быть названо также *естественнымъ*. Возможность такого откровенія или такого религіознаго дѣйствованія Божества на нашъ духъ проф. Кудрявцевъ выводитъ какъ изъ самаго понятія о Богѣ и высшемъ достоинствѣ человѣческой природы, такъ и изъ наблюденія надъ способомъ пріобрѣтенія нами познанія о предметахъ реально существующихъ.

Признавъ дѣйствованіе Божества на нашъ духъ первоначальнымъ источникомъ религіозной идеи, этимъ самымъ проф. Кудрявцевъ признавалъ уже необходимость допустить въ нашей душѣ и *особенный* органъ къ воспріятію этого дѣйствованія, особенную способность познанія или, точнѣе, сознаніе ощущенія сверхчувственнаго. Необходимость допустить въ душѣ человѣка такую высшую способность вѣдѣнія, отличную отъ разсудка, чувствовали многіе первоклассные мыслители, начиная отъ Платона и кончая Гегелемъ и Шеллингомъ. Эту способность проф. Кудрявцевъ называетъ *умомъ*, въ отличіе отъ разсудка, способности болѣе формальной, перерабатывающей, по имманентнымъ ей законамъ, какъ впечатлѣнія міра внѣшняго и внутренняго, такъ и данныя ума (идеи), чтобы составить *познаніе* ихъ.

Характеръ самой дѣятельности *ума* проф. Кудрявцевъ опредѣляетъ такимъ образомъ. Первое понятіе, которое естественно возникаетъ въ насъ съ названіемъ *умъ*, есть, конечно, понятіе *знанія*; умъ ближе всего представляется какъ способность познавательная. Но въ этомъ сопоставленіи ума и знанія скрывается источникъ какъ различныхъ воззрѣній на сущность этой способности, такъ и невѣрныхъ мнѣній о ней,—а вслѣдствіе этого и односторонніхъ воззрѣній на самую религію. Дѣло въ томъ, какъ понимать *знаніе*, которое считается принадлежностію ума. Съ понятіемъ знанія обыкновенно соединяется мысль о различнаго рода понятіяхъ, сужденіяхъ, умозаключеніяхъ, относящихся къ извѣстному роду предметовъ: цѣль знанія—достигнуть *пониманія* предмета при помощи мышленія. Но такого рода знаніе, очевидно, есть принадлежность разсудка, какъ способности мышленія; отсюда понятное затрудненіе различить существенными и замѣтными чертами знаніе, принадлежащее разсудку, и знаніе, свойствен-

ное уму. Это затрудненіе и привело нѣкоторыхъ мыслителей, напр., до—кантовскихъ раціоналистовъ и самаго Канта, стоявшаго на почвѣ психологическихъ понятій своего времени, къ невѣрному опредѣленію ума, какъ высшей, направленной къ идеальнымъ предметамъ или понятіямъ, дѣятельности того же разсудка. Дѣятельность разсудка и дѣятельность ума при этомъ будутъ отличаться только особенностію предметовъ познанія, а не самымъ характеромъ и способомъ познанія. Одна и та же познавательная способность, обращенная къ познанію предметовъ частныхъ, эмпирическихъ, будетъ называться разсудкомъ, а обращенная къ познанію предметовъ или понятій высшихъ, идеальныхъ, будетъ называться умомъ. Но такое различіе дѣятельности разсудка и ума слишкомъ недостаточно для того, чтобы давать намъ право смотрѣть на нихъ, какъ на особенныя способности. Психологія можетъ допустить различеніе силъ и способностей въ нашей душѣ только подъ условіемъ дѣйствительнаго различія въ способѣ и характерѣ ихъ дѣятельности, а не на основаніи одного только различія познаваемыхъ предметовъ. Если поэтому способъ познанія какъ разсудка, такъ и ума одинъ и тотъ же, а различныя названія они носятъ только по различію познаваемыхъ предметовъ, то мы не имѣемъ основанія отличать ихъ, какъ особыя способности. Разсудокъ и умъ одна и та же способность—*мышленія*. Самостоятельность ума, такимъ образомъ, совершенно уничтожается и онъ сливается съ разсудкомъ. Отсюда видно, что если умъ есть дѣйствительно самостоятельная способность нашего духа, въ его отношеніи къ міру сверхчувственному, то и способъ его дѣятельности долженъ носить тотъ же характеръ самостоятельности. Онъ не можетъ состоять въ дискурсивномъ мышленіи, составляющемъ особенность той силы, которую мы называемъ разсудкомъ; *познаніе* ума не можетъ быть понимаемо въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы называемъ познаніемъ достигаемое путемъ мышленія пониманіе или *понятіе* предмета.

Въ чемъ же состоитъ такъ называемое *познаніе* ума или, точнѣе, имѣющій отношеніе къ знанію актъ той высшей познавательной силы, которую мы называемъ умомъ?

Если знаніе, условливаемое мышленіемъ, говоритъ проф.

Кудрявцевъ, предполагаетъ первоначальныя впечатлѣнія отъ предметовъ, какъ матеріалъ для познаванія; если эти впечатлѣнія могутъ быть не только отъ предметовъ чувственныхъ, но и выше-чувственныхъ, то, очевидно, умъ, какъ способность, направленная къ сверхчувственному, долженъ быть способностію *воспріятія* этого сверхчувственнаго. Актъ его дѣятельности есть не мышленіе, а простое *воспріятіе* или ощущеніе. Высшее познаніе, пріобрѣтаемое умомъ, мы можемъ назвать также идеальнымъ *воззрѣніемъ*,—иначе—*созерцаніемъ*,—терминъ, который издавна былъ употребляемъ для обозначенія идеальныхъ представленій нашего ума. Итакъ, способъ дѣятельности ума, въ отличіе отъ мышленія и чувственнаго воспріятія, мы можемъ назвать *непосредственнымъ созерцаніемъ* сверхчувственнаго, но—только въ томъ смыслѣ, что оно получается не посредствомъ дѣятельности разсудка, а вслѣдствіе ощущенія нами дѣйствія Божества, а не въ томъ, что въ немъ прямо открывается человѣку Божество, какъ оно есть само въ себѣ, и человѣкъ созерцаетъ самую сущность Божественной природы.

Впрочемъ одною дѣятельностію ума, однимъ непосредственнымъ воспріятіемъ или ощущеніемъ сверхчувственнаго или божественнаго проф. Кудрявцевъ не ограничиваетъ дѣятельнаго участія самаго человѣка въ развитіи религіознаго сознанія его. Въ немъ принимаютъ участіе и всѣ другія силы нашего духа: разсудокъ, чувство и воля. Религіозная идея, говоритъ онъ, хотя получаетъ свое начало въ умѣ, не можетъ оставаться принадлежностію этой одной способности въ формѣ непосредственнаго созерцанія; она необходимо, по живой связи всѣхъ силъ нашего духа, должна переходить въ сферу дѣятельности разсудка. Согласно съ условіями и законами нашего настоящаго существованія, наивысшею степенью знанія мы должны во всякомъ случаѣ почитать *пониманіе* предмета, достигаемое при помощи возможно вѣрнаго *понятія* о немъ. Но органомъ такого знанія,—знанія въ собственномъ смыслѣ слова,—можетъ быть только разсудокъ, котораго назначеніе—путемъ законосообразнаго мышленія возводить непосредственныя впечатлѣнія и ощущенія къ свѣту понятія. Дѣйствіе на насъ пред-

мета, его впечатлѣніе, будетъ ли оно относиться къ чувствамъ внѣшнимъ или къ тому внутреннему чувству Божественнаго, которое мы назвали умомъ, главнымъ образомъ даетъ намъ завѣреніе въ *бытіи* предмета съ его непосредственно поражающими нашъ умственный взоръ свойствами. Но только мышленіе о предметѣ, подвергающее впечатлѣніе процессу своей законосообразной дѣятельности, даетъ намъ *познаніе* предмета, которое, конечно, можетъ быть очень различнымъ по степени ясности и истины, сообразно съ степенью ясности и силы полученнаго впечатлѣнія и съ мѣрою участія и правильностію приложенія мыслящей силы духа. Исторія религіи и философіи ясно показываютъ, что мышленіе есть существенный и постоянный, а не случайно и незаконно привзошедшій элементъ въ познаніи о Богѣ. Мы нигдѣ не встрѣчаемъ одного простого и непосредственнаго ощущенія Божества, но очень разнообразныя конкретныя представленія и понятія о Немъ. Если бы идея Божества, составляющая основу религіи, была *только* произведеніемъ непосредственнаго ощущенія, то она у всѣхъ людей, во всѣ времена, должна бы быть одною и тою же, потому что предметъ ея—Божество, самъ по себѣ одинъ и тотъ же и неизмѣненъ; отсюда и дѣйствіе его на всѣхъ людей должно быть одно и то же. Но на дѣлѣ мы видимъ господство чрезвычайнаго разнообразія религіозныхъ представленій и понятій.

Чувство и воля также не могутъ оставаться равнодушными къ религіозной идеѣ, воспринятой умомъ человѣка. Правда, ни чувство, ни нравственное сознаніе не могутъ быть признаны первоначальнымъ источникомъ религіи, какъ утверждаютъ это Кантъ и Шлейермахеръ; тѣмъ не менѣе какъ чувство, такъ и нравственность всегда находятся съ религіею въ весьма тѣсной внутренней связи: но они получаютъ религіозный характеръ только подъ условіемъ предварительнаго знанія о Богѣ, въ какой бы формѣ ни являлось это знаніе.

Такъ профессоръ Кудрявцевъ разрѣшаетъ вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи. Нечего, конечно, и говорить о томъ, что это рѣшеніе столь труднаго вопроса стоитъ несравненно выше всѣхъ гипотезъ, которыя мы разсмотрѣли.

Тѣмъ не менѣе мы должны высказать нѣсколько замѣчаній и по поводу изложеннаго взгляда проф. Кудрявцева. Но высказывая эти замѣчанія, мы имѣемъ въ виду вовсе не то, чтобы подвергать его критическому разбору и уменьшать его научное значеніе, а то, чтобы предостеречь читателей отъ неправильнаго пониманія и искаженія его. Такъ прежде всего можно подумать, что профессоръ Кудрявцевъ былъ противникомъ того мнѣнія, что идея Бога „врождена“ или присуща человѣческому духу,—въ частности, что онъ былъ противникомъ въ *этомъ* отношеніи Декарта, Лейбница, Вольфа. Какъ мы видѣли, проф. Кудрявцевъ прямо утверждаетъ, что предполагать врожденность идеи о Богѣ въ смыслѣ полнаго опредѣленнаго *понятія* о Немъ, значитъ противорѣчить яснымъ свидѣтельствамъ опыта. Кудрявцевъ находитъ невозможнымъ разумѣть подъ такою идеею даже и *представленіе* о Божествѣ. Онъ признаетъ врожденными не идеи, а только *способность* идей, то есть *умъ* или способность къ познанію сверхъчувственнаго. Но мы глубоко ошиблись бы, если бы на *этомъ* только основаніи стали считать профессора Кудрявцева противникомъ Декарта, Лейбница, Вольфа, и вообще гипотезы о врожденности идей. Стоитъ только прочитать, напр., изложенное Кудрявцевымъ такъ называемое „Психологическое доказательство бытія Божія“ [1],— и мы увидимъ, что проф. Кудрявцевъ не противникъ, а энергичный защитникъ Декарта. Результатъ, къ которому онъ здѣсь приходитъ, выраженъ слѣдующимъ образомъ: „Идея о Богѣ по своимъ характеристическимъ признакамъ рѣшительно видѣляется изъ ряда апріорно-формальныхъ понятій нашего разсудка и потому источникъ ея мы должны имѣть не въ природѣ нашего разума, ограниченной и условной, но внѣ насъ,—въ Существѣ, понятіе котораго она выражаетъ... Психологическое доказательство бытія Божія, начало которому было положено Декартомъ, является логически безукоризненнымъ и вполнѣ оправдывающимъ свою „формулу“. Не противится Кудрявцевъ и ученію Лейбница о врожденности идеи Божества. Въ своемъ изложеніи „историческаго доказа-

[1]) См. Соч. Кудрявцева, т. II, в. 3.—1893 г. стр. 329—364.

тельства бытія Божія“ [1]) онъ говоритъ: „Если бы намъ удалось доказать, что идея о Богѣ составляетъ дѣйствительное всеобщее достояніе людей, то мы имѣли бы сильное внѣшнее доказательство, что эта идея есть существенное, апріорное (врожденное, по терминологіи Декарта и Лейбница) *понятіе* нашего разума“. И въ другомъ мѣстѣ [2]): „Что касается до отрицанія истины бытія Божія людьми образованными, то оно нисколько не можетъ говорить противъ *природности* и всеобщности религіозной идеи“. Въ своемъ разсужденіи о „теизмѣ“ [3]) указывая тѣ пути, которыми разумъ человѣческій идетъ къ признанію единаго Бога, проф. Кудрявцевъ утверждаетъ [4]), что мы признаемъ вещи несовершенными не потому, что разумъ самъ по себѣ можетъ создать понятіе о совершенствѣ, а потому, что ему уже всегда напередъ предносится идея всесовершеннаго существа. Апріорность и врожденность идеи Божества проф. Кудрявцевъ *прекрасно доказываетъ* и во всемъ своемъ разсужденіи „Метафизическій анализъ раціональнаго познанія“ [5]). Приведенныхъ мѣстъ (кромѣ ихъ можно было бы указать еще и много другихъ) мы считаемъ достаточнымъ для того, чтобы видѣть, какъ несомнѣнное, что проф. Кудрявцевъ *въ общемъ* не былъ противникомъ философскаго ученія объ апріорности или врожденности человѣку идеи Божества.

Но какъ понимать эту „врожденную идею“ о Богѣ? Мы вполнѣ согласны съ проф. Кудрявцевымъ въ томъ, что эту идею нельзя понимать въ смыслѣ „полнаго и опредѣленнаго *понятія* о Богѣ“; нельзя понимать ее даже и въ смыслѣ опредѣленнаго *представленія* о Богѣ. Но какъ же слѣдуетъ понимать ее? Мы видѣли, что проф. Кудрявцевъ [6]) не протестуетъ, по крайней мѣрѣ, противъ мнѣнія тѣхъ мыслителей, которые утверждаютъ, что „врожденная идея о Богѣ“ есть присущая нашему уму возможность или *способность* образовывать понятіе о Богѣ, или *врожденное человѣческому духу стремленіе* къ безконечному, или же, наконецъ, есть *потребность* ума,

---

[1]) Ibid. стр. 365.
[2]) Стр. 386.
[3]) Ibid. стр. 156—204.
[4]) Напр., стр. 189.
[5]) Соч. т. I, вып. 3-й. 1894. Стр. 1—174. Въ частности срв. стр. 57 и слѣд.
[6]) Срв. Соч. т. II, вып. 1. Стр. 288.

побуждающая разсудокъ къ пріобрѣтенію познаній о Богѣ. Въ этомъ пониманіи несомнѣнно указывается близкое къ истинѣ. Одинъ нѣмецкій ученый, вовсе не сторонникъ вѣры въ живого и личнаго Бога (если намъ не измѣняетъ память,—кажется, *Даль*) природную субъективную религіозность человѣка или—что то же религіозную способность его прямо назвалъ *инстинктомъ*. Правда, слово это въ приложеніи къ *религіи* и въ особенности—христіанской звучитъ грубо для нашего уха; но оно относится вѣдь не къ религіи вообще, а только къ религіозной *способности* человѣка. Тѣмъ не менѣе оно прямо попадаетъ въ цѣль. По указанной причинѣ мы не станемъ употреблять этого слова; но въ другихъ выраженіяхъ мы должны высказать ту же самую мысль: духовной природѣ человѣка свойственно первоначально смутное, безотчетное, безсознательное влеченіе къ Богу, какъ Существу высочайшему и совершеннѣйшему, какъ свойственно магниту безсознательное, но неуничтожимое влеченіе къ желѣзу, или какъ свойственно каждому цвѣтку безсознательно поворачиваться къ солнцу. Ибо, выражаясь при помощи аналогіи, мы можемъ сказать, что Духъ Божій для духа человѣческаго то же, что солнце для цвѣтка. Только впослѣдствіи, благодаря Божественному Откровенію съ одной стороны, умственному развитію самаго человѣка съ другой, первоначально безотчетное влеченіе къ Богу, обращается въ опредѣленное религіозное *представленіе* и въ опредѣленное религіозное *чувствованіе*. Въ этомъ случаѣ религіозная жизнь человѣческая не представляетъ собою исключенія; всѣ наши чувствованія—интеллектуальныя, моральныя и эстетическія, подобно религіознымъ, развиваются изъ первоначально безотчетныхъ и неопредѣленныхъ *влеченій* нашего духа; а ихъ тѣсная внутренняя связь между собою невольно заставляетъ насъ думать, что всѣ они вытекаютъ изъ одного общаго источника. Что же это за источникъ? Обыкновенные психологи отвѣчаютъ намъ на этотъ вопросъ самымъ неопредѣленнымъ и въ данномъ случаѣ безсмысленнымъ словомъ: „природа“. Но что такое эта „природа“?—на этотъ вопросъ мы отвѣта у нихъ не найдемъ. Зато недоумѣніе наше прекрасно

разъясняется Божественнымъ Откровеніемъ. Слово Божіе говоритъ намъ, что Богъ, существо всесовершеннѣйшее, абсолютная истина, абсолютное добро и абсолютная красота, сотворилъ человѣка *по образу Своему и по подобію Своему* и вдунулъ въ него душу безсмертную,—что человѣкъ, слѣдовательно, есть существо богоподобное, что и его духовной природѣ присуще и свойственно стремиться къ Богу, какъ виновнику жизни и источнику истины, добра и красоты И такъ, вотъ гдѣ корень религіи и вотъ въ чемъ состоитъ ея сущность. Только съ этой точки зрѣнія намъ становится понятнымъ и фактъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ. Думаемъ, что указаніемъ на сотвореніе человѣка по образу Божію и по подобію мы не расходимся съ проф. Кудрявцевымъ, а только точнѣе и фактически раскрываемъ его пониманіе сущности религіи и источника, изъ котораго она проистекаетъ. Въ другомъ мѣстѣ, именно—въ разсужденіи о теизмѣ [1]) проф. Кудрявцевъ говоритъ слѣдующее: „Основная общая идея абсолютнаго совершенства, принадлежащая религіозному сознанію служитъ послѣднимъ основаніемъ (не только нашего влеченія къ Богу, но) и того, почему мы приписываемъ Богу не только онтологическія, но и духовныя свойства. Не потому мы приписываемъ Богу сознаніе, мудрость, свободу и проч., что сами ихъ имѣемъ (мы не нашли бы ни логическихъ, ни психологическихъ мотивовъ къ перенесенію этихъ свойствъ на Божество), но потому, что они заключаются въ самой идеѣ всесовершеннаго Существа. Не потому мы приписываемъ Богу разумъ, жизнь, свободу и проч., что сами ихъ имѣемъ, но потому сами ихъ имѣемъ, что они первоначально и въ высшей степени заключаются въ Богѣ. Откровеніе прекрасно объясняетъ намъ право, по которому мы приписываемъ Богу духовныя силы и совершенства, какія сами имѣемъ, когда учитъ, что человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію, что, поэтому, его разумъ, свобода и вообще всѣ совершенства суть *отображенія* безконечныхъ совершенствъ Творца. Если человѣкъ есть образъ Творца, то естественно, что онъ созерцаетъ

1) Соч. Кудрявцева, т. II, вып. 3-й, стр. 204.

въ своемъ Первообразѣ въ высшей степени тѣ свойства, которыя составляютъ богоподобіе его природы. Человѣкъ, вѣрно замѣчаетъ Якоби, потому необходимо антропоморфизируетъ Бога, что Богъ, создавая, его теоморфизировалъ".

Религіозную способность человѣка профессоръ Кудрявцевъ, какъ мы видѣли, называетъ словомъ *умъ*. Чтобы вѣрно понимать ученіе Кудрявцева о сущности религіи, не нужно думать, что онъ употребляетъ это слово въ общепринятомъ смыслѣ. Онъ указываетъ на умъ какъ на *особый* органъ религіознаго сознанія человѣка. Подъ *умомъ* онъ разумѣетъ присущую только одному человѣку способность идеальнаго воззрѣнія, непосредственнаго созерцанія и воспріятія сверхчувственнаго и сверхъестественнаго бытія. Нерѣдко онъ называетъ эту способность „непосредственнымъ ощущеніемъ сверхчувственнаго", „непосредственнымъ чувствомъ Божества". Т. е, подъ *умомъ*, какъ особеннымъ органомъ религіознаго сознанія, проф. Кудрявцевъ разумѣетъ *способность человѣка вѣровать* или „имѣть живую увѣренность въ невидимомъ какъ бы въ видимомъ, въ желаемомъ и ожидаемомъ какъ бы въ настоящемъ".

Страннымъ кажется, что въ своемъ разсужденіи о религіи, ея сущности и происхожденіи проф. Кудрявцевъ объективный источникъ религіи ограничиваетъ только *естественнымъ* откровеніемъ и совершенно игнорируетъ откровеніе *сверхъестественное*. Да не подумаетъ однако же читатель, что профессоръ В. Д. Кудрявцевъ, этотъ религіознѣйшій человѣкъ и преданнѣйшій сынъ Православной Церкви, не признавалъ истины сверхъестественнаго Божественнаго Откровенія, не вѣровалъ въ него или не считалъ его важнѣйшимъ источникомъ истинной религіи! Нѣтъ, это обстоятельство нужно объяснять иначе. Самъ проф. Кудрявцевъ въ оправданіе своего поведенія говоритъ [1]) слѣдующее: „Недостаточность этого источника (естественнаго откровенія—или познанія Творца въ Его твореніи) въ настоящемъ, дѣйствительномъ положеніи человѣка, вслѣдствіе ненормальнаго состоянія его природы, само собою ведетъ къ мысли о возможности и необходимости, для достиженія

[1]) Стр. 297. Подстрочное примѣчаніе.

высшей цѣли человѣка, восполненія его особеннымъ дѣйствіемъ божественнаго Промысла. Откровеніе сверхъестественное является необходимымъ дополненіемъ откровенія естественнаго. Но такъ какъ этотъ новый, хотя по существу однородный съ первымъ источникъ религіи служитъ основаніемъ не религіи вообще, но религіи въ частнѣйшей, опредѣленной ея формѣ, какъ положительной, откровенной, то онъ не можетъ въ настоящемъ случаѣ входить въ кругъ нашего изслѣдованія". Этого объясненія нельзя признать удовлетворительнымъ. Если самъ проф. Кудрявцевъ усматриваетъ недостаточность естественнаго откровенія, если, по свидѣтельству исторіи, у всѣхъ народовъ, руководствовавшихся *только* естественнымъ откровеніемъ, религіозное сознаніе получало ложное направленіе и если истинною религіею должно быть признано только христіанство, то, само собою понятно, что въ христіанствѣ единственно выразилась во всей полнотѣ и сущность религіи вообще и что слѣдовательно одно христіанство предоставляетъ намъ всѣ данныя не только для теоретическаго, но и для практическаго разрѣшенія вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи. Какъ по искалѣченнымъ и болѣзненнымъ организмамъ нельзя изучать организма вообще, т. е., нормальнаго и правильнаго, такъ странно было бы думать, что сущность религіи можно уяснить себѣ въ ея *ложныхъ* формахъ. Что на сверхъестественное откровеніе нельзя смотрѣть лишь какъ на дополненіе къ откровенію естественному и что его нужно признавать главнымъ и основнымъ объективнымъ источникомъ религіи, это видно уже изъ того, что *всѣ*, безъ исключенія, представители даже ложныхъ, языческихъ религій единодушно утверждаютъ, что свое религіозное ученіе они получили не путемъ естественнаго откровенія, т. е., не чрезъ познаніе Творца въ твореніи, а непосредственно отъ Самаго Божества, т. е., путемъ откровенія сверхъестественнаго. Намъ кажется, что въ данномъ случаѣ проф. Кудрявцевъ лишь заплатилъ дань своему времени. Еще и теперь мы не освободились вполнѣ отъ предразсудка, по которому спеціализируются знанія въ такой мѣрѣ, что одна область познанія ограждается отъ другой какъ-

бы неприступною стѣною. Еще и теперь хотятъ разрывать человѣка на части съ тѣмъ, чтобы въ одномъ случаѣ онъ былъ только философомъ и не дерзалъ „вторгаться“ въ область богословія, а въ другомъ,—чтобы, какъ богословъ, онъ не выходилъ изъ области текстовъ Св. Писанія и не осмѣливался касаться области опытнаго или раціональнаго познанія. Но на части можно разрѣзывать съ пользою только мертваго человѣка, а не живого. Гармонически развитый человѣкъ долженъ быть и богословомъ, и философомъ, и эмпирикомъ. Гдѣ поставленъ вопросъ объ отысканіи истины, тамъ человѣкъ можетъ и долженъ пользоваться всѣми данными ему отъ Бога силами и средствами. Впрочемъ, для насъ важно было только указать, что проф. Кудрявцевъ не былъ противникомъ возможности и необходимости сверхъестественнаго божественнаго откровенія, какъ объективнаго источника религіи, хотя и не говоритъ о немъ подробно въ своемъ изслѣдованіи.

Послѣ сказаннаго мы въ полномъ согласіи съ проф. Кудрявцевымъ можемъ признать удовлетворительнымъ слѣдующее разрѣшеніе вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи. Для объясненія возможности происхожденія религіи необходимо признать два источника: 1) объективный и 2) субъективный. Первый составляютъ: а) вложенное въ самую духовную природу человѣка или что то же—врожденное человѣку влеченіе къ Богу, какъ его Первообразу и Виновнику его жизни и его высшихъ духовныхъ стремленій,—влеченіе первоначально безотчетное и непосредственное (по выраженію *Даля*,—инстинктивное); б) откровеніе естественное или познаніе Бога чрезъ Его творенія и в) откровеніе сверхъестественное, какъ самый главный и необходимый источникъ *истинной* религіи. Субъективный источникъ религіи составляютъ: а) то же врожденное человѣку первоначально безотчетное влеченіе къ Богу, которое такимъ образомъ является общимъ, связующимъ звеномъ обоихъ источниковъ—объективнаго и субъективнаго; б) способность человѣка къ воспріятію сверхчувственнаго или—что то же—способность вѣровать, усвоять сверхъестественное откровеніе для удовлетворенія религіозному влеченію; в) разсудокъ, какъ способность съ одной стороны познавать Творца

въ твореніи или—что́ то же—воспринимать естественное откровеніе, а съ другой—уяснять на раціональныхъ началахъ истины сверхъестественнаго откровенія; г) религіозное влеченіе, освѣщенное представленіями сверхъестественнаго или естественнаго откровеній, переходя въ область дѣятельности сердца, производитъ въ душѣ человѣка особенное настроеніе, которое обыкновенно называется религіознымъ *чувствованіемъ*; д) а религіозныя чувствованія настраиваютъ или побуждаютъ волю человѣка къ той нравственно-практической дѣятельности, которая опредѣляется религіознымъ сознаніемъ и изъ него вытекаетъ. Только при такомъ пониманіи можно избѣжать той односторонности и тѣхъ крайностей, которыхъ, какъ мы видѣли, были не чужды всѣ разсмотрѣнныя нами механическія и психологическія гипотезы, предложенныя различными мыслителями для разрѣшенія вопроса о религіи, ея сущности и происхожденія.



ВАЖНѢЙШІЯ ПОГРѢШНОСТИ И ОПЕЧАТКИ.

Стран.	*Строки*	*Напечатано*	*Должно читать*
14 сверху	15	безсмерія	безсмертія.
31 —	18	вѣтствуютъ	вѣтствовали
89 —	18	разнообразомъ;	равнообразомъ;
108 снизу	15	начальнымъ	начальномъ
111 сверху	18	были	были-бы
137 снизу	15	Этимъ	Такимъ
154 —	3	ко	къ
163 —	5	и	о
173 —	16	отрицаніемъ,	въ отрицаніи,
175 —	4	это	этого
179 сверху	13	чѣмъ	тѣмъ
205 —	4	голось	голосъ
215 снизу	18	будто бы бы	будто-бы
216 сверху	11	*фактивномъ*	*фиктивномъ*
— снизу	3	еетъ	есть
217 сверху	1	здѣсь есть	здѣсь, очевидно, есть
220 —	1	по	но
235 —	8	нами	ними
244 —	6	сущности	сущность
268 сверху	14	отвергается	отвергается
269 снизу	13	нѣчто;	ничто;
270 сверху	7	слнгно	слышно
274 снизу	9	отвительная	ствительная
294 сверху	7	на	она
314 —	10	себѣзна читъ	себѣ значитъ
326 —	3	навѣрное	навѣрное
336 снизу	4	сажалѣнію	сожалѣнію
337 —	16	человѣка	человѣкъ
338 —	2	аѣры	вѣры
345 —	15	Ленсіуса,	Ленсіуса.