

Проф. Прот. І. Галяховъ.

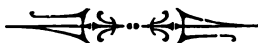
О религіи.

Богословско-философское изслѣдованіе.

Часть I

О религіи вообще.

Изданіе 2-е, исправленное и дополненное.



ТОМСКЪ.
Типографія Пріюта и Дома Трудолюбія.
1914.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ журналѣ „Мирный Трудъ“ за 1909 г. (№ 1) напечатана небольшая замѣтка „Бывшаго студента“ — „По поводу возобновленія богословскихъ лекцій въ Томскомъ Университетѣ“. Авторъ замѣтки, возмущенный состоявшимся на профессорскомъ съѣздѣ въ Петербургѣ рѣшеніемъ упразднить каѳедру богословія въ Университетахъ, приводитъ свои соображенія въ пользу оставленія этой каѳедры, соображенія отличающіяся глубокой зрѣлостью мысли и обдуманностью. Онъ пишетъ:

„Всякій вѣрующій человекъ, интересующійся вопросами религіознаго знанія и жизни, отнесется сочувственно къ сохраненію богословской каѳедры въ университетахъ. Правда, богословіе стоитъ совершенно особнякомъ въ ряду университетскихъ наукъ и въ узкопрактическомъ смыслѣ оно ничѣмъ съ ними не связано. Но въ смыслѣ общеобразовательномъ этотъ предметъ ничѣмъ не замѣнимъ на своемъ мѣстѣ, и упраздненіе его только увеличитъ и безъ того уже очень большой пробѣлъ въ религіозномъ образованіи русской интеллигенціи. Университетъ, какъ *Universitas litterarum* долженъ готовить не ремесленниковъ науки только, а людей разносторонне образованныхъ, понимающихъ важность выработки систематическаго міросозерцанія и ощущающихъ въ этомъ потребность. Богословіе именно въ этомъ смыслѣ и важно. Оно освѣщаетъ предъ умственнымъ взоромъ серьезнѣйшую область духовной жизни человека, открываетъ цѣлый міръ идей, дающихъ этой области особый смыслъ и связывающихъ ее съ другими сторонами жизни въ одно цѣлое.

Можно, конечно, не соглашаться съ положеніями богословской науки, но остлется фактомъ то, что богословіе ставитъ такіе насущные вопросы и обращаетъ вниманіе на такіе предметы, которые не могутъ входить въ кругъ вѣдѣнія другихъ наукъ. А отсюда несомнѣнная заслуга богословія—это расширение умственного кругозора, развитіе высшихъ запросовъ ума, неудовлетворяемыхъ тѣмъ узко-практическимъ направленіемъ знанія, какое нерѣдко представляютъ университетскіе курсы.

Вообще говоря, богословіе, такъ сказать, одухотворяетъ университетское образованіе, не давая мысли всецѣло погружаться въ матеріальное и конкретное и напоминая о не менѣе реальныхъ, но болѣе глубокихъ и серьезныхъ сторонахъ жизни и знанія.

Послѣ спеціальныхъ лекцій, нерѣдко загромождающихъ память нестройной кучей безсвязныхъ, отрывочныхъ фактовъ, лекціи по богословію являются живой струей, возносящей мысль надъ этими частностями, и даютъ понять, что сущность науки, какъ благородной и возвышенной функціи человѣческаго духа, состоитъ не въ безпорядочномъ накопленіи только отрывочныхъ свѣдѣній, а преимущественно въ исканіи и пониманіи ихъ взаимной связи и возведеніи ихъ въ общее цѣлое“.

Мы нарочно привели слова бывшего студента университета, чтобы указать на тѣ побужденія, которыя руководили нами при составленіи настоящаго изслѣдованія,—дать молодымъ людямъ, получающимъ высшее образованіе, ясное представленіе о религіи вообще и въ особенности о христіанствѣ, какъ религіи Богочеловѣка, привести естественную человѣческую мысль къ признанію необходимости и разумности Богооткровенныхъ истинъ и выяснить вѣчную необходимость религіознаго оправданія смысла человѣческой жизни. По самому свойству поставленныхъ задачъ нашъ трудъ долженъ былъ получить характеръ богословско-философскаго изслѣдованія.

Богословіе и философія—двѣ области тѣсно другъ къ другу примыкающія. Богъ Откровенія и разума

одинъ и тотъ-же, истина не можетъ противорѣчить истинѣ. Божественной Логосъ есть истинный Свѣтъ, который просвѣщаетъ разумъ человѣка въ его стремленіи къ Божественному Свѣту. Въ частности, о философіи необходимо сказать, что она не теряла своего значенія никогда, не только прежде, во времена св. отцовъ и учителей церкви, когда имъ приходилось защищать христіанство отъ нападковъ языческаго лжеименного разума, но и теперь. Въ качествѣ опоры и союзника, какъ принципъ разумносвободнаго изслѣдованія и убѣжденія въ дѣлѣ вѣры, философія нужна богословію теперь даже больше, чѣмъ прежде. Убѣждая людей въ томъ, что христіанство есть величайшая религіозная доктрина, отвѣчающая всѣмъ лучшимъ и высшимъ потребностямъ человѣческаго духа, нисколько не стѣсняющая разумъ и свободу, мы должны допускать эту свободу и разумность прежде всего въ дѣлѣ раскрытія и объясненія самого христіанства. Иначе, какой былъ-бы смыслъ самой апологетики христіанства, если-бы оно само чуждалось философской почвы. И на какомъ основаніи мы могли-бы утверждать, что христіанство глубоко и вѣрно понимаетъ человѣческую природу, удовлетворяетъ всѣмъ ея законнымъ потребностямъ, возвышаетъ и ведетъ къ совершенству, если-бы мы опасались философскаго, разумнаго пониманія нашей св. вѣры?

Все наше изслѣдованіе состоитъ изъ двухъ частей. Первая часть трактуетъ о религіи вообще и распадается на три отдѣла: а) о взаимныхъ отношеніяхъ между религіею и наукою, б) о религіи съ ея основными проблемами и в) о религіи въ ея историческихъ формахъ. Принятіе такого порядка изслѣдованія объясняется особымъ положеніемъ богословія въ системѣ университетскаго курса. Если гдѣ, то именно въ университетѣ первымъ вопросомъ о религіи является вопросъ объ отношеніи между религіею и наукою, вѣрою и знаніемъ. Два слѣдующихъ отдѣла естественно слѣдуютъ за первымъ въ порядкѣ логической и прагматической зависимости, постепенности и послѣдовательности.

Первая часть выходит вторымъ изданіемъ (первое -- въ 1911 году) съ значительными, гдѣ нужно, дополненіями и сокращеніями. Все то небольшое, что было сказано о христіанствѣ въ первомъ изданіи, вошло въ содержаніе второй части книги, выходящей въ печать вслѣдъ за первой.

Литература предмета въ надлежащихъ мѣстахъ указана. Все новое и оригинальное и вмѣстѣ съ тѣмъ православное, появившееся въ богословской литературѣ по затронутымъ въ обѣихъ частяхъ книги вопросамъ, насколько позволили силы и средства, авторомъ было просмотрѣно и принято во вниманіе, но отношеніе къ содержанію матеріала было совершенно самостоятельное. Нѣкоторыя главы изслѣдованія, особенно въ первой части, составились изъ статей, напечатанныхъ авторомъ раньше, на страницахъ духовныхъ журналовъ.

Опечатки.

Страница.	Строчка сверху.	Напечатано.	Должно быть.	
7	38 въ примѣчаніи	Судьба исторія саморазвитія.	Судьба теорія саморазвитія.	
26,30.33.35 } 45 }	Въ примѣ- чаніяхъ. }	Рейнке.	Рейнке.	
47				11
49				39
50				13
129	примѣчаніе. }	5)	1)	
—	— }	1)	2)	
145	25	1)	2)	
224	14	Богоискателей.	богоискателей.	
275	22	ἀρετῆ	ἀρετή	



ОТДѢЛЪ I.

Религія и наука въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ.

Г Л А В А I.

Введеніе.

Названіе науки.—Предметъ ея.—Характеръ религіознаго знанія.—Взаимныя отношенія между религіей и наукой.—Почва для сближенія.

Въ кругѣ университетскихъ наукъ существуетъ одна, называемая богословіемъ. Филологическое значеніе этого наименованія очень понятно: богословіе есть слово о Богѣ, или ученіе о Богѣ. Наука отвлеченная, потому что самый предметъ ея духовный, невидимый, супранатуральный. „Бога никто нигдѣ не видалъ“, говоритъ Св. Іоаннъ Богословъ. „Бога никто никогда не видалъ изъ людей и видѣть не можетъ“. „Божія никтоже вѣсть точію Духъ Божій“ ¹⁾,—вотъ какими выраженіями встрѣчаегь Божественное откровеніе всякаго человѣка, дерзающаго постичь тайну Божества. Но какая-же наука возможна при такихъ условіяхъ, скажете вы? Будетъ-ли она имѣть характеръ точной, опытной науки, той самой, которую ищутъ и желаютъ всѣ, кто стремится къ знанію?

Было-бы напрасной потерей времени убѣждать въ пользѣ и необходимости богословской науки. Всякая наука должна говорить сама за себя тому, кто хочетъ быть съ нею знакомъ, интересуется ея предметомъ. Предметъ-же богослов-

¹⁾ Іоан. 1, 18, I Тим. VI 16; I Кор. II, 11 ст.

ской науки настолько древній, насколько древенъ самъ человѣкъ. Что религія современна человѣчеству,—это будетъ доказано впослѣдствіи, а теперь достаточно остановиться на такомъ фактѣ. Наука, извѣстная подъ именемъ сравнительнаго языкознанія, сводитъ всѣ существующія въ мірѣ человѣческія нарѣчія къ двумъ—тремъ первоначальнымъ, а нѣкоторые болѣе отважные лингвисты утверждаютъ (такъ-же, какъ и Библия), что первоначальнымъ языкомъ первобытныхъ людей долженъ быть одинъ языкъ. И что-же оказывается? Однимъ изъ словъ, которыя дали поводъ ученымъ лингвистамъ объединить всѣ человѣческіе языки въ одинъ, было названіе божества. Сотни, а можетъ быть даже и тысячи существующихъ и существовавшихъ человѣческихъ нарѣчій имѣли и имѣютъ названіе божества и соединяютъ съ нимъ опредѣленное поңтіе. Послѣ этого излишне было-бы доказывать, можетъ-ли богословіе быть наукой. То, чему человѣчество поклоняется на пространствѣ всей своей исторіи, должно быть первымъ предметомъ познанія. Въ этомъ не можетъ быть никакихъ сомнѣній, и мы должны къ этому прибавить развѣ то, что богословіе самая старшая изъ всѣхъ остальныхъ наукъ. Предметъ ея такой-же древній, какъ человѣкъ.

Что-же касается вопроса о томъ, опытная-ли это наука,—объ этомъ не можетъ быть двухъ мнѣній. Религіозное знаніе, сообщаемое богословіемъ, утверждается на непосредственномъ сознаніи, присущемъ человѣку, что все конечное существуетъ въ Безконечномъ, все временное въ вѣчномъ. Религіозная жизнь есть состояніе особаго духовнаго подъема, когда человѣческая душа какъ-бы растворяется во внутреннемъ и непосредственномъ общеніи съ Безконечнымъ. Поэтому, чтобы понять религію мы должны перенестись внутрь самихъ себя, путемъ самонаблюденія изучить благочестивыя настроенія души, ея религіозное воодушевленіе. Такимъ образомъ, религіозное знаніе есть непосредственное опытное переживаніе Безконечности, Бога, открывающаго Себя въ нашей душѣ. Правда, въ средніе вѣка, во времена господства схоластики, богословіе носило умозрительный характеръ. Богословы занимались рѣшеніемъ теоретическихъ вопросовъ и метафизическихъ проблемъ съ помощію аристотелевой логики и метафизики. Люди интересовались вопросами от-

влеченнаго характера о Богѣ, Его свойствахъ и дѣйствіяхъ. Его отношеніи къ міру и человѣку, о послѣднихъ судьбахъ міра. Новое время выдвинуло рядъ богословскихъ вопросовъ другого порядка, объ отношеніяхъ человѣка къ Божеству, о внутреннемъ религіозномъ чувствѣ, о вѣрѣ, о цѣнности религіи, какъ особаго явленія человѣческаго духа. То, что прежде интересовало въ качествѣ теоретическаго ученія и догмата, въ настоящее время вызываетъ къ себѣ интересъ съ другой точки зрѣнія, какъ явленіе психологическое, какъ внутреннее субъективное чувство, вліяніе котораго столь замѣтно, что отражается на всей жизни человѣка и поддается анализу, наблюденію и опыту. Въ ряду богословскихъ дисциплинъ выдвигается аскетика или наука о христіанскомъ подвижничествѣ, христіанская этика и мистика. вмѣстѣ съ тѣмъ въ сферѣ положительной науки стала выдѣляться „психологія религіи“, нашедшая виднаго представителя въ лицѣ Вильяма Джемса, мечтавшаго о созданіи особой точной „науки о религіи“.

Но въ исторіи богословской науки мы должны отмѣтить фактъ печальнаго свойства. Въ числѣ многочисленныхъ младшихъ сестеръ ея оказалась одна, забывшая пятую заповѣдь о почтеніи къ старшимъ. Она носитъ собирательное названіе, дробится на массу отдѣльныхъ дисциплинъ, и завоевала общія симпатіи, потому что дѣлаетъ крупные шаги впередъ и достигаетъ значительныхъ успѣховъ. Общее собирательное названіе этой науки „естествознаніе“. Она стала во враждебное отношеніе къ старшей сестрѣ, т. е. къ богословію, особенно въ послѣднее пятидесятилѣтіе, съ тѣхъ поръ какъ все естествознаніе подъ вліяніемъ Дарвина стало на сторону эволюціонной теоріи и механическаго міропониманія. Съ своей стороны, и старшая сестра стала ей въ оппозицію; она выдвинула особую науку подъ названіемъ апологетики, задача которой—защищать религіозную вѣру отъ разрушительнаго вліянія невѣрія, порождаемаго естествознаніемъ ¹⁾.

¹⁾ Въ настоящее время не одно естествознаніе стоитъ на сторонѣ механическаго міропониманія, но и науки гуманитарныя—исторія, соціологія, политическая экономія. Хотя эволюціонный принципъ, на которомъ покоится механическое міропониманіе, ведетъ начало съ глубокой давности, со временъ Фалеса, Эмпедокла, Демокрита и Лукреція, и не составляетъ открытія Дарвина, но только теорія Дарвина является настоящей научной попыткой оправдать его.

Въ семьѣ наукъ, какъ и въ каждой семьѣ, рознь и вражда отзывается вредно, настолько вредно, что мы считаемъ необходимымъ прежде всего отмѣтить это обстоятельство, указать его причины и средства къ устраненію конфликта между вѣрой и знаніемъ, христіанскою религіей и положительной наукой.

Глухое противорѣчіе между началами христіанской религіи и началами эволюціонной теоріи замѣчается на пространствѣ всей недолгой полувѣковой исторіи дарвинизма. Конфликтъ вѣры и разума получилъ начало гораздо раньше Дарвина, еще въ XVIII вѣкѣ, послѣ того какъ въ Западно-Европейской философской мысли воцарилось матеріалистическое направленіе. Дарвинизмъ своими принципами и выводами только обострилъ борьбу, подлилъ масла въ огонь. Два міросозерцанія,—христіанское и научное, стали другъ противъ друга въ рѣшительномъ противорѣчій. Дарвинизмъ устранилъ главные догматы о твореніи, промыслѣ, искупленіи; объявилъ иллюзіею ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ; нашель вѣчные незыблемые законы развитія органическихъ формъ, призналъ все мірообразование механическимъ процессомъ. Христіанство защищало какъ и чѣмъ могло свои позиціи, указывало на несостоятельность механическаго объясненія природы; на слѣды въ природѣ Высочайшаго разума, плана, цѣли, смысла; отстаивало въ чловѣкѣ образъ Божій и подобіе, свободу и безсмертіе души. Взаимная упорная борьба не привела ни къ чему. Многіе предсказываютъ, что она никогда не прекратится, потому что наука и религія—два противоположныхъ теченія чловѣческой мысли. Примирить ихъ невозможно, какъ нельзя заставить течь двѣ рѣки по одному руслу въ противоположныхъ направленіяхъ ¹⁾).

Положеніе тяжелое, но выходъ изъ него долженъ быть найденъ. Факты показали, что ни религія, ни наука не въ состояніи уничтожить одна другую. Слѣдовательно, всѣ старанія нужно приложить къ тому, чтобы по возможности ослабить вредъ, наносимый этою борьбою. Дѣло въ томъ, что борьба убѣжденій, принциповъ, міросозерцаній изъ от-

¹⁾ Э Бутру. „Наука и религія въ современной философіи“. Перев. Базарова стр. 307—353.

влеченной и духовной переходить въ реальную, дѣлаетъ людей врагами изъ-за принциповъ, поселяетъ раздоръ, дѣлитъ людей на два лагеря.—Сынъ возстаетъ на отца, братъ на брата, и враги дѣлаются человѣку его домашніе. Люди говорятъ на разныхъ языкахъ и не понимаютъ другъ друга. И слѣпъ тотъ, кто не видитъ этого зла.

Изъ двухъ борющихся сторонъ христіанству, какъ религіи любви, первому нужно проявить добрую инициативу къ ослабленію борьбы, если не къ полному ея прекращенію. Это не будетъ противорѣчить христіанскимъ началамъ и не поведетъ ни къ какимъ принципиальнымъ уступкамъ съ его стороны. Христіанская богословская наука первая должна признать и объявить великимъ зломъ это вѣчное расхожденіе вѣры и разума. Христіанству это тѣмъ легче сдѣлать, что оно внутри самого себя найдетъ силу къ противодѣйствию существующему злу. Эту силу даетъ ему прежде всего Евангеліе, на свѣщенныхъ страницахъ котораго нигдѣ не содержится осужденія дѣятельности человѣческаго разума, направленной къ раскрытію тайнъ природы. Тоже самое скажетъ ему и библія Ветхаго Завета, въ началѣ которой находится драгоценное указаніе на роль человѣка въ природѣ. Человѣкъ получилъ отъ Бога власть надъ всѣми гадами, рыбами, птицами, скотами и надъ всею землею. Онъ долженъ осуществить эту власть, иначе онъ не выполнитъ своей задачи, своего назначенія и не будетъ имѣть образа Божія и подобія ¹⁾). И если человѣкъ, благодаря отпаденію отъ Бога, доселѣ фактически не господствуетъ надъ природою, то значитъ онъ не выполнилъ своей задачи, не осуществилъ своего назначенія и не возвратилъ себѣ образа Божія. Какими путями человѣкъ долженъ идти къ господству и власти надъ природою, объ этомъ излишне распространяться. Каждому понятно, что разумное владычество человѣка должно состоять въ знаніи природы и ея законовъ, въ изученіи мірового процесса въ его цѣломъ и отдѣльныхъ явленіяхъ.

¹⁾ Быт. 1, 26: И сказалъ Богъ: сотворимъ человѣка по Образу Нашему и по подобію Нашему, и да владычествуютъ они надъ рыбами морскими и надъ птицами небесными, и надъ звѣями, и надъ скотомъ, и надъ всею землею и надъ всѣми гадами пресмыкающимися по землѣ. *Образъ Божій* въ человѣкѣ и *владычество* его надъ землею— два момента, тѣсно между собою связанные, какъ причина и слѣдствіе. Владствуя надъ землею, человѣкъ осуществляетъ Образъ Божій. Таже мысль и въ ст. 27—28.

Тамъ, гдѣ этого нѣтъ, тамъ должны процвѣтать суевѣрія и предрасудки. Не имѣя знанія природы и не стремясь къ изученію ея тайнъ, человѣкъ изъ владыки природы превращается въ раба, дѣлается подобнымъ неразумному животному, которое во всемъ подчиняется природѣ.

Вотъ именно по этимъ соображеніямъ христіанство и должно пойти навстрѣчу всякой попыткѣ человѣка взять въ свои руки власть надъ землею, разгадать тайны природы. По тѣмъ-же соображеніямъ христіанство должно признать за Дарвиновой теоріей одну изъ такихъ попытокъ, оказавшуюся во многихъ отношеніяхъ удачною. Въ самомъ дѣлѣ, не все-же ложь въ дарвинизмѣ, не все увлеченіе. Въ немъ есть что-то такое, что необходимо признать какъ правду, какъ фактъ. Если спорны и -тенденціозны выводы, сдѣланные дарвинизмомъ, если проблематичны законы, на которые онъ опирается, то во всякомъ случаѣ и заслуги его несомнѣнны. Съ появленіемъ дарвинизма завоеваніе природы пошло впередъ быстрыми шагами. Благодаря ему человѣкъ успѣлъ многое подчинить своей власти и заставилъ служить природу въ своихъ цѣляхъ. А главная его заслуга заключается въ томъ, что въ общемъ, если исключить крайности, онъ даетъ человѣку высокое понятіе о стройности міровой системы, о мірѣ, какъ цѣломъ организмѣ, въ которомъ каждая отдѣльная часть, каждое явленіе получаетъ разумное объясненіе. Поклонники Дарвина готовы признать его Ньютономъ биологіи, открывшимъ тайну жизненнаго органическаго процесса. Если это не правда, то во всякомъ случаѣ Дарвину удалось приблизиться къ рѣшенію жизненной проблемы, и въ этомъ отношеніи ему не напрасно воздается честь.

Ко всѣмъ такимъ соображеніямъ можно присоединить и то впечатлѣніе, которое получается при чтеніи первой главы книги Бытія. Несчастье въ томъ, что въ пылу полемики обѣ стороны, дарвинисты и христіанскіе апологеты, не спрашиваютъ единственнаго живого свидѣтеля истины, саму Библию, отвергаетъ-ли она участіе естественныхъ силъ природы въ происхожденіи органическихъ формъ, на чемъ настаиваетъ теорія Дарвина, или нѣтъ, и если не отвергаетъ, то въ какой мѣрѣ не отвергаетъ.

По нашему мнѣнію, объясненіе біологическаго процесса въ видѣ скачковъ, взрывовъ или внезапныхъ превращеній

данное амстердамскимъ ботаникомъ Гуго-де-Фризомъ, гораздо болѣе, чѣмъ Дарвиново, напоминаетъ собою творческой биологическій процессъ въ томъ видѣ, какъ онъ представленъ въ Библии ¹⁾. Сначала растенія въ постепенномъ рядѣ формъ отъ низшихъ къ высшимъ: зелень, трава, сѣющая сѣмя, дерево, приносящее плодъ, въ которомъ сѣмя; потомъ царство животныхъ въ томъ-же восходящемъ порядкѣ: гады, пресмыкающіяся, рыбы, птицы, животныя земныя ²⁾. И во всей этой величественной картинѣ мірозданія, вмѣстѣ съ живительнымъ дѣйствіемъ св. Духа и Творческимъ словомъ Божиимъ несомнѣнно участіе свѣтовой и тепловой энергіи и всѣхъ органическихъ процессовъ, происходящихъ подъ ихъ вліяніемъ: участіе земли („да произведетъ земля“), воды („да произведетъ вода“), праха земного (при созданіи человѣка) ³⁾. Сколько поводовъ для сближенія библейской и научной биологии, для устраненія между ними недоразумѣній. Христіанская религія имѣетъ въ своемъ распоряженіи много точекъ отправления, чтобы исполнить безъ ущерба своимъ принципамъ великій Завѣтъ Христа, пойти навстрѣчу наукѣ и ея великимъ представителямъ, признать ихъ заслуги въ завоеваніи природы подъ крѣпкую руку человѣка.

Но это не значитъ, чтобы христіанство оставило свои метафизическія и догматическія позиціи и сдѣлало какія нибудь принципиальныя уступки дарвинизму. Желаніе слить въ одно то и другое останется безъ всякаго результата. На тѣхъ позиціяхъ, на которыхъ теперь стоятъ христіанство и дарвинистическое естествознаніе, ихъ нельзя соединить какъ масло и воду. Они всегда будутъ отдѣльны одно отъ другого. Дарвинизмъ объявляетъ такія положенія, которыя съ христіанскими никогда не могутъ быть примиримы, не смотря на всѣ наши усилія. Дѣло въ слѣдующемъ. Представители точнаго знанія не хотятъ имѣть ничего общаго съ христіанскою религіей именно потому, что она заключила свои положенія въ окаменѣлыя формулы, называемыя догматами, при чемъ отъ человѣка требуется лишь безусловная вѣра въ эти догматы и больше ничего. Тутъ нѣтъ мѣста само-

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ въ нашей статьѣ: „Судьба исторіи саморазвитія“. Вѣра и Разумъ 1905 г. № 11, 12 и 13.

²⁾ Быт. 1, 11—12; 20—21; 24—25 ст.

³⁾ Быт. 1, 11. 20; II, 7 ст.

дѣятельности человѣческаго ума. Совершенная правда. Въ основныхъ вопросахъ, касающихся напр. истины бытія Божія, Промысла, ученія о Троичности Лиць, Божественности Христа и другихъ, правда, очень немногихъ вытекающихъ отсюда истинъ, христіанство никогда не пойдетъ ни на какія уступки. Никакой компромиссъ съ наукою тутъ невозможенъ. Естествознаніе не можетъ рѣшать этихъ проблемъ. Такъ называемыя конечныя причины лежатъ внѣ сферы научной компетенціи. Но это не значитъ, что религиозные догматы христіанства—мертвыя формулы. Они не упали съ неба, какъ манна. Они выношены человѣчествомъ на пространствѣ многихъ вѣковъ и тысячелѣтій, выношены путемъ долгаго внутренняго религиознаго опыта, многочисленныхъ откровеній и, нужно еще прибавить, путемъ многихъ заблужденій. Всякій, кто захочетъ прочесть Библію съ начала до конца, весь Новый и Ветхій Завѣтъ, можетъ убѣдиться, что религиозныя истины—догматы вѣры, какъ и Дарвиновы законы, не сразу явились человѣческому сознанію въ томъ видѣ, какъ они существуютъ теперь. Вѣдь и апостолы не всѣ и не сразу признали Иисуса Христа Богомъ. Идея объ искупленіи вынашивалась среди Еврейскаго народа на пространствѣ пяти тысячъ лѣтъ. Вся Библія представляетъ собою исторію постоянныхъ человѣческихъ исканій Божества, при чемъ Богъ отвѣчалъ на эти исканія со своей стороны тѣмъ, что открывалъ человѣку Самаго Себя много разъ и различными способами, пока, наконецъ, не благоволилъ открыть Себя въ Собственномъ Сынѣ ¹⁾. Говорятъ, что формулы христіанства стали мертвыми въ настоящее время, что со временъ вселенскихъ соборовъ онѣ окаменѣли въ своей неподвижности, нагляднымъ примѣромъ чего служитъ Никео-цареградскій символъ вѣры. И это неправда. Догматы заключены въ формулы въ томъ именно видѣ, какъ они изложены въ словахъ св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта и только на основаніи точныхъ выраженій, недопускающихъ сомнѣнія. Но религиозно-философское раскрытіе ихъ и нравственное ихъ обоснованіе возможны и существуютъ. Мы могли-бы указать много такихъ религиозно-философскихъ и богословскихъ трудовъ, гдѣ горизонтъ христіанскаго знанія

¹⁾ Евр. 1, 1—2.

расширяется и догматы становятся достояніемъ разумной, а не слѣпой вѣры ¹⁾).

Отъ религіи съ ея догматами перейдемъ къ наукѣ вообще и къ Дарвину, какъ одному изъ ея видныхъ представителей, въ частности. Хотя Дарвинъ, по словамъ его біографовъ, не былъ атеистомъ и не касался религіи, но онъ порвалъ съ нею съ того самаго момента, когда въ рѣшеніи основныхъ проблемъ перешелъ на почву одного внѣшняго опыта и только за нимъ однимъ призналъ право на существованіе, право быть единственнымъ средствомъ къ распознаванію природы и къ опредѣленію сущности біологическаго процесса. Этотъ внѣшній опытъ только и могъ его привести къ такимъ открытіямъ, какъ борьба за существованіе, естественный и половой отборъ, открытіямъ, которыя только отодвигаютъ дальше ея рѣшеніе. Въ самомъ дѣлѣ,—развѣ рѣшается загадка жизни тѣмъ, что намъ говорятъ о происходящей въ природѣ борьбѣ и о томъ, что здоровые выживаютъ, а слабые вымираютъ? Все это было извѣстно и раньше, и ничего новаго этимъ не сказано. Однако такія положенія дарвинизма стали научными догматами въ современномъ естествознаніи, и насъ заставляютъ увѣрывать въ ихъ чудодѣйственное вліяніе. Намъ не отвѣчаютъ на дальнѣйшіе вопросы, почему борьба стала закономъ жизни, и одинъ-ли этотъ факторъ ведетъ къ отбору лучшихъ; не скрывается ли подъ этимъ какая нибудь особая сила, направляющая біологическій процессъ планомерно и цѣлесообразно. Получилась какая-то особая научная догматика, гдѣ требуется одна только вѣра, при этомъ вѣра въ слѣпую силу и случай. Указывая на этотъ фактъ, мы далеки отъ желанія вступать въ полемику съ дарвинизмомъ. Мы хотимъ лишь указать, что христіанская религія и дарвинизмъ идутъ раз-

¹⁾ Таковы сочиненія *Д. Кудряцева* (I—III т.), *А. Введенскаго* „Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія“, „Религіозное сознание язычества“; *В. Несмѣлова* „Наука о человѣкѣ (I—II т.)“ *П. Свѣтлова* „Христіанское вѣроученіе въ апологетич. изложеніи“; *Тарьева* „Основы христіанства“ (I—IV т.) и пр. Много полезнаго нашель-бы для себя читатель въ богословскихъ сочиненіяхъ покойнаго *Хомякова* и религіозно-философскихъ *Вл. Соловьева*. По вопросу объ отношеніи между религіею и наукою рекомендуемъ соч. *Чичерина* „Религія и наука“. Всѣхъ интересующихся богословскою литературою отсылаемъ къ „Систематическому указанію апологет. литературы на русск., немѣц. франц. и англійск. язык. проф. прот. П. Я. Свѣтлова, изд. 1907.: „Что читать по Богословію?“.

ными путями къ раскрытію истины. При этомъ христіанство отдаеть предпочтеніе внутреннему опыту и религіозному чувству, а дарвинизмъ одному только опыту вѣшнему, наблюденію надъ фактами. И каждое изъ нихъ вырабатываетъ особую догматику. Существуетъ вѣра христіанская и вѣра научная, догматы христіанскіе и научные. Они встали другъ противъ друга, какъ два враждебныхъ явленія, и раздѣлили людей на два лагеря.

Чтобы сдѣлать мысль понятнѣе, укажемъ на фактъ. Вѣрующіе люди крѣпко убѣждены въ томъ, что человѣкъ по своей душѣ—есть дѣло рукъ Творца и носитъ образъ и подобіе Божіе. Это одно изъ основныхъ положеній христіанскаго ученія. Между тѣмъ Дарвинъ стремится доказать, что человѣкъ какъ по своему тѣлесному составу, такъ и по душевнымъ способностямъ произошелъ отъ одной изъ высшихъ породъ обезьянъ, что онъ продуктъ тѣхъ-же силъ природы и тѣхъ-же законовъ, которые управляютъ органическимъ развитіемъ. Скелеты обезьяны и человѣка, поставленные рядомъ, ничего не доказываютъ. Библія очень ясно говоритъ, что тѣло человѣка создано изъ праха земнаго, слѣдовательно изъ тѣхъ же самыхъ элементовъ, изъ которыхъ состоятъ и тѣла животныхъ. Весь вопросъ, такимъ образомъ, сводится къ вопросу о душѣ. Составляетъ-ли она особое невѣсомое начало и нематеріальное тѣло, или мозговая функція, осложнившаяся и развившаяся изъ тѣхъ-же явленій чувствительности, которою обладаютъ животныя и даже растенія. Дарвину кажется, что всѣ духовныя способности человѣка, не исключая даже способности образовывать общія понятія, сознаніе и самосознаніе, въ нѣкоторой зачаточной формѣ присущи высшимъ типамъ животныхъ. По его мнѣнію, какъ-бы ни значительны казались отличія человѣка отъ высшихъ животныхъ, всѣ эти отличія сводятся на разность количественную, а не качественную. Для преемниковъ Дарвина его мнѣнія явились откровеніемъ и признаются своего рода догматомъ. Но дарвиновская генеалогія человѣка, при всѣхъ своихъ доказательствахъ, никогда не удовлетворитъ человѣческое чувство. Вопросъ о томъ, когда человѣкъ сталъ человѣкомъ, остается и останется вопросомъ. По превосходству своей духовной организаціи, выражающейся въ исключительной высотѣ интеллектуальныхъ и моральныхъ

способностей, человекъ занимаетъ высшее и при томъ обособленное положеніе въ мірѣ. Разстояніе между австралійцемъ и гориллой—цѣлая пропасть. Въ то время какъ любой дикарь, поставленный въ культурныя условія, очень быстро начинаетъ развиваться въ умственномъ отношеніи,—ни одна изъ высшихъ породъ животнаго царства никогда не проявляла такой способности. Библия и настаиваетъ на этомъ различіи, говоря, что человекъ существеннымъ образомъ отличается отъ прочихъ тварей, что онъ носитъ въ себѣ образъ и подобіе Божіе. Правда, то и другое (образъ и подобіе) потускнѣло, омрачилось до того, что человекъ въ нынѣшнемъ грѣховномъ состояніи представляетъ собою нѣчто близкое къ обезьяньему типу. Но все таки разность между человекомъ и высшею формою животныхъ, хотя-бы рѣчь шла объ австралійскихъ папаусахъ,—сводится на разность по существу, на разность качественную, а не количественную.

Таковы двѣ точки зрѣнія на сущность человѣческой души—научная и религіозная. Совпадутъ-ли онѣ когда нибудь въ одной общей точкѣ,—неизвѣстно. Многіе утверждаютъ, что это невозможно, что наука и религія навсегда останутся въ положеніи враждующихъ сторонъ. Но когда борются двѣ силы одинаково жизненныя и неразрушимыя и въ то же время одинаково цѣнныя и плодотворныя, необходимо изыскивать всѣ средства, чтобы сблизить борющіяся стороны, чтобы изъ ихъ союза и взаимодействія создать новую форму жизни, болѣе полную, богатую, прекрасную и разумную. Истина великая вещь, но не меньше ея добро и любовь. Люди науки служатъ истинѣ, стремятся къ ней. Но, съ христіанской точки зрѣнія, люди, которые служатъ любви и миру, выше ихъ: они сынами Божіими нарекутся. Устами Ап. Павла христіанство учитъ, что настанетъ время, когда вѣра упразднится, надежды не будетъ, потому что человекъ станетъ лицомъ къ лицу съ самой истиной, а любовь останется. Любовь никогда не упадетъ, она всегда будетъ необходима, даже тогда, когда человекъ будетъ обладать полною истиной ¹⁾.

Отстаивая свои догматическія положенія, христіанство не выполнило-бы завѣта Христа, если-бы отrekлось отъ людей,

¹⁾ 1 Кор. XIII гл.

ищущихъ истины другими путями. Самое это исканіе и жажда истины говоритъ за то, что въ человѣкѣ не совсѣмъ потухла искра Божія. Люди пытаются зажечь эту искру, но не съ того конца. Не хотятъ понять, что интеллектуальная и даже моральная сфера совсѣмъ не то, что сфера религіозныхъ переживаній, что у послѣдней есть свои законы, свой опытъ внутренняго мистическаго созерцанія Божества и дѣлъ Божіихъ. По отношенію къ этимъ-то именно людямъ христіанству и слѣдуетъ выполнить великій долгъ любви. Оно не можетъ ждать, пока біологическій процессъ приведетъ людей къ ступенямъ нравственнаго совершенства. Пусть объ этомъ мечтаютъ дарвинисты. Христіанство видитъ образецъ совершенства позади себя въ Личности Христа, учившаго любить всѣхъ людей, какъ братьевъ. Полная терпимость и благожелательность, которую проявитъ христіанство по отношенію къ наукѣ и ея представителямъ, будетъ служить не признакомъ его слабости и несостоятельности, наоборотъ, его внутренней крѣпости и нравственной силы.

Обладая подобнымъ настроеніемъ по отношенію къ наукѣ, христіанство вправѣ ожидать, что и научный догматизмъ отнесется съ полною терпимостью къ тѣмъ догматамъ религіозной вѣры, которые вытекаютъ изъ актовъ религіознаго опыта. Пусть наука признаетъ, что вполнѣ законенъ догматизмъ религіозный, вытекающій изъ святыхъ откровеній христіанской вѣры. Пусть каждый изъ насъ получить твердое нравственное право искать Бога по своему, не боясь ни фанатической нетерпимости, ни глумленія, ни нападокъ съ той или другой стороны. Пусть тотъ, кто идетъ къ познанію Бога въ природѣ тяжелымъ и труднымъ путемъ исканія истины, путемъ внѣшняго опыта, не отвертывается съ незаслуженнымъ презрѣніемъ отъ того, кто по складу своей души избираетъ путь религіи, который, быть можетъ, не менѣе тяжелъ, потому что требуетъ многихъ усилій и многого духовнаго опыта.

Христіанство должно признавать за наукою ея положительныя заслуги, хотя во многомъ не соглашается съ ея выводами. Взамѣнъ этого и отъ служителей науки оно вправѣ ожидать, что, воздавая Дарвинову Дарвину, они не забудутъ и Божіе воздать Богу.

Таковы наши *pia desideria* стносительно нормальныхъ

отношеній богословской науки къ многочисленному классу эмпирическихъ наукъ. Насколько они осуществимы, есть-ли данныя для того, чтобы ожидать въ будущемъ благожелательнаго совмѣстнаго существованія науки и религіи? По нашему мнѣнію эти данныя существуютъ и кроются въ нѣдрахъ самой науки, въ той самой вѣковѣчной борьбѣ направленій научной мысли, которая извѣстна подъ названіемъ борьбы механизма съ витализмомъ. Сущность этой борьбы и вся ея исторія въ высокой степени интересны сами по себѣ. Для человѣка же, интересующагося судьбами религіи и науки въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, знакомство съ этими явленіями въ сферѣ научной мысли является обязательнымъ.

Г Л А В А II.

Механизмъ и витализмъ.

Причины раздвоенія научной мысли.—Механическое и виталистическое направленіе въ наукѣ.—Исторія ихъ возникновенія.—Сущность механической теоріи и ея выводы.

Хотя наука отрекается отъ религіи и весьма недовѣрчиво относится къ философіи, хотя она стремится къ точному знанію и признаетъ господство одного внѣшняго опыта, но безъ религіи и философіи ей никогда не обойтись, если она хочетъ быть законченнымъ знаніемъ. Естествознаніе, запертое въ своихъ границахъ, оставляетъ массу нерѣшеннаго, неизвѣстнаго, неразгаданнаго. И какъ это ни странно, неразгаданными являются не такія абстрактныя вещи, какъ напр. вопросъ о существованіи Бога, о началѣ міра, происхожденіи вещества, о человѣческой душѣ и т. п. Нѣтъ. Неразгаданнымъ является все, что насъ окружаетъ, что къ намъ такъ близко. Неразгаданнымъ является все живое, весь органическій міръ. Что такое жизнь, что это за таинственный процессъ, непрерывно совершающійся въ природѣ, что заставляетъ одни предметы жить, а другіе нѣтъ? Вы идете по мостовой. Подъ вашими ногами камень или асфальтъ, что-то неживое, мертвое, неподвижное. А рядомъ съ троттуаромъ

насажены деревья. Они живы, растут, даютъ почки, листья, вѣтви. На самомъ тротуарѣ вы замѣчаете травку, проби- вающуюся между камнями булыжника. И она живетъ среди этого кладбища мертвыхъ камней. Еще примѣръ. Въ анато- мическій покой принесли человѣческой трупъ. Онъ еще не успѣлъ остыть. Въ немъ есть буквально все, что въ каждомъ изъ насъ, до послѣднихъ мелочей. А между тѣмъ какая раз- ница. Вы—лицо, а трупъ—вещь. Въ немъ не стало того X, который дѣлалъ его человѣкомъ, живой личностью. Было нѣчто, а стало ничто:

Такимъ образомъ, для науки въ томъ ея отдѣлѣ, кото- рый носитъ названіе біологіи, является нерѣшеннымъ самый вопросъ о жизни. Цѣлый отдѣлъ естественныхъ наукъ,—фи- зиологія, ботаника, зоологія, антропологія, органическая химія, —занимаются явлениями, сущность которыхъ остается для нихъ неизвѣстною. Тѣмъ не менѣе проблема такъ или иначе должна быть рѣшена. Это сознаютъ всѣ. Но она не под- дается обычному рѣшенію съ помощью опыта и наблюденія, вѣса, измѣренія, микроскопа и телескопа. Плавильный гор- шокъ и реторта также ничего не даютъ для рѣшенія вопроса о жизни. Естествоиспытатель волей неволей прибѣгаетъ къ помощи гипотезъ, предположеній, допущеній; волей неволей дѣлаетъ вторженіе въ область такихъ явленій, гдѣ наука безсильна. Онъ начинаетъ говорить не какъ зоологъ или ботаникъ, но какъ философъ. Онъ превышаетъ границы сво- его специальнаго изслѣдованія и вступаетъ въ область мета- физики и религіи. Въ данномъ случаѣ онъ уже не можетъ пользоваться своимъ авторитетомъ ученаго натуралиста; его сужденія не будутъ имѣть цѣнность больше, чѣмъ чьи-либо другія. Тѣмъ не менѣе для него этотъ шагъ неизбѣженъ¹⁾.

По вопросу о сущности органическаго процесса устано- вились въ наукѣ два теченія, виталистическое и механическое. Два принципиально различныхъ взгляда на жизненные явленія, изъ которыхъ первое допускаетъ въ органическихъ про- цессахъ присутствіе особаго начала, жизненной силы, дѣй- ствующей цѣлесообразно и направляющей органической процессъ къ извѣстному результату. Второе сводитъ всѣ

¹⁾ Natur und Offenbarung т. 56 кн. I. Prof. Stölzle „Naturwissenschaft und Metaphisik“ s. 2. 3.

жизненные явления, не исключая явлений душевной жизни человека, къ физикохимическимъ механическимъ процессамъ, подчиненнымъ закону причинности и необходимости. На почвѣ виталистическаго направленія, которое благопріятствуетъ религіозному міропониманію, возможны частыя соприкосновенія религіозныхъ вѣрованій и научныхъ взглядовъ, которые могли бы стать объектомъ высшаго религіозно-философскаго синтеза и приводили бы человечество къ лучшимъ временамъ, къ царству общаго духовнаго братскаго общенія. Понятно, почему говоря объ отношеніяхъ между религіею и наукою, мы не можемъ пройти мимо этихъ направлений. Ихъ взаимною борьбою существеннымъ образомъ задѣваются принципы религіи, и, слѣдовательно, самая борьба представляетъ высокій религіозно-философскій интересъ.

Еще съ глубокой древности въ представленіи людей природа раздѣлилась на мертвую и живую. Впослѣдствіи, когда человекъ успѣлъ ближе понять окружающую природу и процессы въ ней происходящіе, терминъ „мертвый“ былъ замѣненъ терминомъ „неорганической“ и терминъ „живой“ терминомъ „органической“. Впрочемъ, на обыденномъ языкѣ въ отношеніи къ различнымъ явлениямъ и предметамъ и теперь часто употребляются прежнія названія: камень, песокъ, желѣзо мы называемъ предметами мертвой природы, а растенія, животныя, человекъ называются предметами природы живой.

Взгляды на отношенія между органической и неорганической природой въ различныя времена были неодинаковы. Въ прежнее время полагали, что между органическимъ и неорганическимъ царствомъ не существуетъ ничего общаго. Царство мертвой природы и царство живой существуютъ порознь, отдѣльно другъ отъ друга и самостоятельно. Каждое изъ нихъ управляется своими собственными законами, при чемъ вещества неорганическія повинуются законамъ физическимъ и механическимъ, въ веществѣ же организованномъ дѣйствуетъ особая, такъ называемая, жизненная сила, благодаря которой организмы возникаютъ, развиваются, сохраняютъ свою жизнь.

Но такъ какъ впослѣдствіи оказалось, что организмы состоятъ изъ тѣхъ же элементовъ, изъ какихъ слагаются

неорганическіе предметы, то ученые пришли къ убѣжденію, что міръ неорганической и міръ органической подчинены однимъ и тѣмъ-же законамъ. Въ природѣ неорганической происходятъ одни физико-химическіе процессы, управляемые одними механическими законами. И въ организмахъ, по заключенію позднѣйшихъ натуралистовъ, должны дѣйствовать тѣ же механическіе законы и тѣ же физико-механическіе процессы. Такимъ образомъ, преграда, раздѣлявшая природу на два царства, разрушена, и весь міръ стали представлять какъ одно цѣлое, развивающееся и совершенствующееся съ внутренней необходимостью по однимъ и тѣмъ же постоянно дѣйствующимъ законамъ.

Съ появленіемъ дарвинизма, упрочившаго въ умахъ ученыхъ механическое міропониманіе и разрѣшавшаго загадки бытія теоріей саморазвитія (эволюціи), механизмъ восторжествовалъ, повидимому, окончательно. Старыя теоріи, допускавшія дѣйствіе въ организмахъ иного начала, жизненной силы или души, казались ожившими свой вѣкъ. Но не такъ произошло на дѣлѣ. Механизмъ, отвергнувъ старыя спиритуалистическія или анимистическія теоріи, самъ не далъ прямого и удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ о сущности жизненнаго процесса. При механическомъ пониманіи проблема жизни осталась неразгаданной, потомучто сущности жизненныхъ явленій изъ однихъ физико-химическихъ процессовъ объяснить нельзя. Но голосовъ въ защиту витализма долго не раздавалось. Ученые, не раздѣлявшіе принциповъ механизма, предпочитали молчать. Только къ концу XIX вѣка противъ механизма раздалось протестующіе голоса. Реакція противъ механизма началась съ восьмидесятихъ годовъ прошлаго вѣка.

Мы постараемся передать сначала сущность механизма какъ теоріи, отвергающей присутствіе въ живыхъ существахъ особаго начала, кромѣ тѣхъ силъ и веществъ, которыя присущи тѣламъ неорганическимъ. Основныя положенія, которыя приводятся современными защитниками механической теоріи въ пользу ея, слѣдующія ¹⁾.

Самое ходячее и въ то же время самое главное поло-

¹⁾ Бюкли проф. зоологін въ Гейдельбергѣ „Биомеханизмъ и Витализмъ“. Докладъ читанный въ 1901 году на международномъ зоологическомъ конгрессѣ въ Берлинѣ. Перев. Холодковского.

женіе, на которомъ утверждается механическая теорія, состоитъ въ томъ, что между органическимъ и неорганическимъ веществомъ различія въ собственномъ смыслѣ нѣтъ. Химическимъ анализомъ установленъ фактъ однороднаго состава органическихъ и неорганическихъ тѣлъ. Въ организмахъ обнаружено соединеніе слѣдующихъ простыхъ веществъ: углерода, водорода, кислорода, азота, сѣры, фосфора, хлора, калия, кальція, магнія и желѣза. Тѣ же элементы входятъ въ составъ и неорганическихъ тѣлъ. Такимъ образомъ, различія между тѣлами органическими и неорганическими по существу нѣтъ. Нѣтъ его и въ образованіи простѣйшихъ органическихъ формъ. Основой всякаго организма является клѣтка. Научными опытами установлено, что клѣтка размножается чрезъ дѣленіе. Отъ первичной клѣтки отдѣляется другая, во всемъ ей подобная, отъ этой третья и т. д. Если такъ, то простѣйшія органическія формы (клѣтки) суть тѣ же покоющіяся формы равновѣсія, какія мы замѣчаемъ въ неорганической природѣ. И здѣсь капля жидкости повторяетъ форму той капли, отъ которой отдѣлилась. Поэтому, если отличительнымъ признакомъ организмовъ считать развитіе, то развитіе клѣтки путемъ дѣленія есть такое же развитіе, какъ и дѣленіе капли жидкости, наступающее при извѣстныхъ условіяхъ.

По ученію механистовъ, и возникновеніе сложнаго организма не требуетъ участія какихъ либо иныхъ силъ и законовъ. Оно вполне возможно при случайномъ совпаденіи физико-химическихъ условій. Первый организмъ, появившійся на землѣ, несомнѣнно возникъ чрезъ случайное совпаденіе физико-химическихъ условій. Онъ долженъ былъ отличаться отъ другихъ случайныхъ продуктовъ въ неорганической природѣ только тѣмъ, что получилъ способность къ самоповторенію, т. е., къ дѣленію на многихъ индивидуумовъ. Если предположить, что первый организмъ не возникъ на самой землѣ, а перенесенъ на землю откуда нибудь извнѣ, то въдь и это обстоятельство могло быть дѣломъ только случая. Если даже допустить, что организмы возникли посредствомъ творческаго акта, т. е. путемъ чуда, а не путемъ взаимно обусловленныхъ естественныхъ физико химическихъ процессовъ, то подобное возникновеніе всего болѣе имѣетъ характеръ случая. Творческій актъ ни въ какомъ случаѣ не мо-

жетъ подлежать разсчету: мысли Творца недоступны нашему мышленію.

Такимъ образомъ, по ученію механистовъ, сложные организмы, такъ же какъ и простѣйшія клѣточные образованія, являются случайнымъ образомъ, вслѣдствіе случайнаго совпаденія физико-химическихъ силъ. Чтобы доказать это, механисты пользуются слѣдующей аналогіей.

Обыкновенно думаютъ, что машина можетъ являться результатомъ разумной и цѣлесообразной работы совсѣмъ не механическаго фактора. Между тѣмъ, случай играетъ главную роль во всемъ человѣческомъ творествѣ, и въ изобрѣтеніи машины. Въ этомъ, по мнѣнію механистовъ, не трудно убѣдиться, если прослѣдить исторію происхожденія и усовершенствованія машинъ. Простѣйшія машины, орудія и приборы: рычагъ, клинъ, топоръ, катокъ и проч. человѣкъ случайно узналъ въ предметахъ природы, дѣйствія которыхъ онъ также случайно наблюдалъ или испыталъ и затѣмъ могъ цѣлесообразно примѣнить ихъ. Болѣе сложные машины произошли путемъ случайной комбинаціи простыхъ машинъ. Такимъ путемъ человѣкъ могъ изобрѣсть полозья, колеса, вѣсы и т. д. Даже паровая машина произошла не изъ готовой идеи, но изъ случайныхъ наблюденій надъ поднимающимъ дѣйствіемъ пара на крышку котла. Итакъ, каждая машина развивалась постепенно, благодаря случайнымъ опытамъ, при чемъ все цѣлесообразное сохранялось, а нецѣлесообразное удалялось.

Опираясь на такія соображенія, механисты допускаютъ, что случайно возникшій, способный къ самосохраненію и размноженію первичный организмъ (клѣтка), могъ постепенно дойти до высшаго осложненія цѣлесообразныхъ функций, посредствомъ накопленія случайныхъ новыхъ комбинацій, которыя сохранялись настолько, насколько онѣ были цѣлесообразны при данныхъ условіяхъ. Въ этомъ смыслѣ не одинъ случай повелъ къ возникновенію высшаго организма; а накопленіе многочисленныхъ отдѣльныхъ случаевъ при сохраненіи всего цѣлесообразнаго и годнаго къ поддержанію организма.

Логическая послѣдовательность заставила нѣкоторыхъ представителей механической доктрины признать физиологи-

ческой детерминизмъ ¹⁾. Опытная наука, опирающаяся на механическую теорію, не стремится доискиваться, такъ называемыхъ, первыхъ причинъ, которыя лежать внѣ опытнаго познанія. Опыту доступны лишь физико-химическія условія органическихъ явленій и ничего больше. Эти условія и опредѣляютъ органическія явленія съ безусловной необходимостью. Такимъ образомъ детерминизмъ физиологической — есть неизбежное слѣдствіе признанія механическихъ началъ. Онъ состоитъ въ признаніи принципа, что всякое жизненное явленіе, поскольку оно есть явленіе физическое, неизмѣнно опредѣляется физико-химическими условіями, которыя вызываютъ его и служатъ ближайшими матеріальными причинами его. По мнѣнію послѣдовательныхъ механистовъ, физиологической детерминизмъ не терпитъ никакихъ ограниченій ²⁾. Всѣ жизненные явленія, совершающіяся въ живыхъ существахъ и въ человѣкѣ, подчинены этому закону. Человѣкъ не можетъ считаться счастливымъ исключеніемъ. Такимъ образомъ, механическая теорія проповѣдуетъ абсолютный физиологической детерминизмъ, простирающійся не только на физической, но и на психической міръ, потому что послѣдній не можетъ обойтись безъ міра физико-химическаго.

Такъ какъ понятіе цѣлесообразности никакъ не вяжется съ механическимъ объясненіемъ физиологическихъ процессовъ, то механисты отвергаютъ всякую органическую цѣлесообразность. Никто, говорятъ они, не станетъ отрицать, что понятіе о цѣлесообразности было заимствовано изъ области человеческихъ дѣйствій, руководимыхъ сознаниемъ. Для сужденій о томъ, цѣлесообразенъ-ли данный процессъ или нѣтъ, требуется прежде всего знать цѣль этого процесса, и достигается-ли эта цѣль даннымъ процессомъ. Все это возможно лишь въ области душевной дѣятельности человѣка.

Правда, цѣль становится болѣе ясною, когда мы разсматриваемъ отдѣльныя части въ организмѣ и ихъ роль для жизни цѣлаго. По тому, какъ дѣйствуетъ извѣстный органъ, мы можемъ судить, цѣлесообразна или нецѣлесообразна его роль для всего организма. Но и въ этомъ случаѣ мы судимъ

¹⁾ *Клодъ Бернаръ*. „Опредѣленіе жизни и задача физиологін“ Перев. Антоновича, стр. 153.

²⁾ Тамъ же стр. 155.

по аналогіи съ цѣлесообразными человѣческими дѣйствіями. Въ основѣ органическихъ функцій мы подозрѣваемъ процессъ подобный тому, который проявляется въ человѣческихъ цѣлесообразныхъ дѣйствіяхъ. Но здѣсь является такой вопросъ. Можемъ-ли мы представлять себѣ цѣлесообразность организмовъ въ той именно формѣ, въ какой мы представляемъ человѣческія дѣйствія? Иначе сказать: имѣемъ-ли мы право допустить, что цѣль органа есть мотивъ его возникновенія и его цѣлесообразной дѣятельности? Хотя такая телеологическая оцѣнка организма по конечнымъ причинамъ (*causae finales*) имѣетъ глубокую давность, но она противорѣчитъ собственному понятію цѣли и возможна только при допущеніи этого безсознательнаго разума, обусловливающаго цѣлесообразные процессы въ организмахъ. Само по себѣ допущеніе безсознательнаго разума есть гипотеза ничѣмъ неоправдываемая. Ее можно было бы допустить лишь въ томъ случаѣ, если-бы цѣлесообразныя дѣйствія организмовъ проявлялись съ неизмѣннымъ постоянствомъ. Между тѣмъ опытъ учитъ-насъ совсѣлъ другому. Цѣлесообразность въ организмахъ—явленіе далеко не всеобъемлющее, какъ утверждаютъ защитники телеологическихъ воззрѣній. Въ организмахъ встрѣчается много нецѣлесообразнаго, даже совсѣмъ безцѣльнаго. Таковъ на примѣръ червеобразный отростокъ слѣпой кишки въ человѣческомъ тѣлѣ. Далѣе, можно указать и на тотъ безспорный фактъ, что въ теченіе исторіи земли многія живыя формы вымерли именно потому, что не могли цѣлесообразно видоизмѣниться для своего сохраненія, не могли приспособиться къ новымъ условіямъ жизни. Таковы напр. вымершія формы животныхъ: мамонта, мускуснаго быка, пещернаго медвѣдя, сѣвернаго оленя, которыя теперь встрѣчаются лишь какъ ископаемыя находки. Этотъ фактъ доказываетъ, что организму вовсе не присуща постоянная способность цѣлесообразно реагировать на измѣнившіяся условія.

Таковы въ общихъ чертахъ принципы, на которыхъ зиждется механическая теорія. Если посмотрѣть на внѣшнюю природу съ точки зрѣнія этихъ принциповъ, то получится слѣдующая картина. Міръ есть огромный механизмъ, разъ навсегда заведенный и дѣйствующій по извѣстнымъ определеннымъ и точнымъ физико-химическимъ законамъ. Этотъ механизмъ не терпитъ ничьего вмѣшательства и не нуждается

въ немъ. Съ безошибочною правильною онъ совершенствуетъ природу и ведетъ ее къ высшимъ ступенямъ жизненныхъ проявленій. О присутствіи въ организамахъ особаго начала, разума или жизненной силы, не можетъ быть и рѣчи. Во первыхъ, присутствіе такого недоступнаго опыту дѣятеля есть гипотеза спиритуалистовъ, во вторыхъ, пришлось бы раздѣлить природу и между органическимъ и неорганическимъ міромъ не видѣть ничего общаго. Между тѣмъ это невысказано. Тамъ и здѣсь, въ неорганическомъ и органическомъ мірѣ, дѣйствуютъ одни и тѣ же законы, и міръ органической и неорганической составляетъ одно цѣлое. Согласно механическимъ принципамъ въ разсужденіи о жизненныхъ процѣссахъ не можетъ быть допущена никакая телеологія, признающая цѣлесообразность только въ органическомъ мірѣ и отвергающая таковую для міра неорганическаго. Ученіе о цѣлесообразности организма и отдѣльныхъ частей его есть не болѣе какъ заблужденіе, тормозящее научный прогрессъ. Безъ этого ученія наука сдѣлала огромные шаги и будетъ подвигаться впередъ, если ее снова не задушитъ телеологической кошмаръ. Механисты совершенно искренно убѣждены, что всѣ научные успѣхи обязаны этому міровоззрѣнію, и что всѣ позднѣйшія великія открытія падаютъ какъ разъ на эпоху господства механическихъ началъ.

Такова теорія механизма и таковы ея выводы.

Научная критика механизма.—Происхожденіе клѣтки.—Ея химической составъ.—Возникновеніе, ростъ и развитіе организмовъ.—Необратимость органическаго процесса.

Съ самаго своего появленія механическая теорія не удовлетворяла многихъ. Даже въ эпоху самаго сильнаго ея господства находились умы, которые видѣли ея недостатки. Но могущество дарвинизма было такъ велико, что на уста людей недовольныхъ оно налагало печать молчанія. Было время, когда возвышать голосъ противъ дарвинизма, значило обнаружить необыкновенное геройство. Но въ послѣдніе годы

подъ вліяніемъ Вирховекихъ разоблаченій, разочарованіе постигло многихъ дарвинистовъ. А разочарованіе въ дарвинизмъ повело за собою разочарованіе и въ механизмъ.

Реакція противъ механизма неизбежно должна была наступить рано или поздно. Въ человѣкѣ, живущемъ сознательной жизнью, существуетъ стремленіе къ выработкѣ извѣстнаго міросозерцанія, къ знанію законченному, цѣльному. Такое цѣльное знаніе есть синтезъ науки, философіи и религіи. Между тѣмъ механизмъ въ принципѣ отвергаетъ философію и религію. Такая крайность не могла продолжаться долгое время. Послѣ торжества матеріализма въ исторіи новой философіи замѣчается поворотъ къ Канту: философская мысль замѣтно уклонилась въ сторону идеализма. Это отразилось и на естествознаніи. Многіе натуралисты—физики, химики, физиологи напр. Махъ, Дришъ, Оствальдъ, Ферворнъ и др., стали писать философскіе трактаты по поводу научныхъ понятій закона, силы, причины и т. п. Особенно рѣзкій разрывъ съ прошлымъ сдѣлала та группа ученыхъ, которая не побоялась ввести въ объясненіе природы понятіе цѣли, потому что вмѣстѣ съ понятіемъ цѣли вполне естественно было признать существованіе особаго субстрата, носителя цѣлей, самостоятельнаго принципа души. И этотъ шагъ былъ сдѣланъ. Началу XX вѣка пришлось быть свидѣтелемъ сильныхъ протестовъ противъ механизма. Протесты эти носятъ различный характеръ. Одни полемизируютъ съ механизмомъ на почвѣ отвлеченныхъ разсужденій, съ помощью философской критики. Другіе рассматриваютъ организмъ со всѣхъ сторонъ: со стороны химическихъ элементовъ, его составляющихъ, и физическихъ процессовъ, въ немъ происходящихъ, со стороны условій его происхожденія, роста, развитія, а также и со стороны сходства организмовъ съ механическимъ аппаратомъ. Изслѣдуя организмъ чистымъ научнымъ путемъ, безъ предвзятыхъ механическихъ тенденцій, ученые встрѣчаютъ на этомъ пути очень много непонятнаго и необъяснимаго съ точки зрѣнія механическихъ началъ. И потому они не сомнѣваются въ справедливости ученія, которое сущность жизненныхъ процессовъ ставитъ въ зависимость отъ особой нематеріальной силы. Мы обратимся сначала къ послѣднимъ ученымъ и постараемся передать ихъ взглядъ на природу жизненныхъ явленій.

Многіе привыкли думать, что чудеснаго въ природѣ не существуетъ. Это мнѣніе поддерживается тѣмъ, что наукою открыты естественные, постоянно дѣйствующіе законы, объясняющіе собою всѣ явленія природы. Однако такое мнѣніе есть не болѣе какъ недоразумѣніе. Чудеснаго въ природѣ не стало меньше отъ того, что наука сдѣлала замѣтные успѣхи въ уясненіи тайнъ бытія. Чѣмъ глубже наука проникаетъ въ эти тайны, тѣмъ шире предъ нею становится область таинственнаго. Развѣ для ученаго небесный міръ съ его безчисленными тѣлами, плавающими въ необъятномъ пространствѣ, сталъ менѣе чудеснымъ, чѣмъ для простолюдина, наивно думающаго, что солнце, луна и звѣзды—это свѣтильники, поставленные на небѣ, чтобы освѣщать землю? Мы думаемъ, даже, что для ученаго, открывшаго небесные міры, размѣры чудеснаго только увеличились. Но зачѣмъ искать чудеснаго на небѣ, когда человѣкъ и на землѣ окруженъ необъятною областью таинственнаго. Всякое животное, растеніе, тонкій стебелекъ, самый мельчайшій организмъ представляетъ изъ себя чудо, потому что является продуктомъ не только химическихъ соединеній, но еще какихъ-то неизвѣстныхъ силъ. Что можетъ быть общаго между яйцомъ и цыпленкомъ? Какимъ образомъ изъ мельчайшаго зародыша, лежащаго въ центрѣ и окруженнаго остальною массой яйца, могло появиться живое, движущееся, одушевленное существо, способное чувствовать и жить?

Въ природѣ существуетъ чрезвычайное обиліе животныхъ и растительныхъ формъ, въ которыхъ проявляется жизнь. При этомъ каждый организмъ, прежде чѣмъ достигнетъ извѣстной формы или вида, проходитъ послѣдовательно всѣ фазы своего развитія. Это явленіе (возникновеніе организмовъ, ихъ развитіе и проявленіе въ извѣстныхъ формахъ) обыкновенно называютъ жизненнымъ процессомъ. Въ старое время сущность жизненнаго процесса объясняли присутствіемъ въ организмахъ особаго начала, называемаго жизненной силой. Новѣйшая фізіологія, опирающаяся на принципы механической теоріи, отвергла ученіе объ особой, жизненной силѣ, но ученые продолжаютъ наталкиваться на неизбѣжный иксъ во всемъ, что касается вопроса о возникновеніи, развитіи и размноженіи организмовъ. Это такіе процессы, которые не поддаются никакимъ физическимъ и хи-

мическимъ приборамъ и не открываются при помощи самыхъ сильныхъ микроскоповъ.

Микроскопическое изслѣдованіе растительныхъ и животныхъ организмовъ, начавшееся еще въ XVII столѣтіи, въ XIX повело къ открытію основныхъ элементовъ организма. Оказалось, что органическія ткани состоятъ изъ безчисленнаго множества клѣтокъ, изъ которыхъ каждая представляетъ отдѣльное цѣлое, какъ-бы особый маленькій мірокъ со всѣми жизненными проявленіями. Клѣтки организма столь мелки, что видимы бываютъ только подъ микроскопомъ. Поперечникъ клѣтки колеблется между $\frac{1}{10}$ и $\frac{1}{100}$ миллиметра. Впрочемъ, въ простыхъ организмахъ существуютъ клѣтки гораздо большихъ размѣровъ. Есть цѣлые организмы, состоящіе изъ одной клѣтки. Таково одноклѣточное растеніе *Valoniis* (зеленая водоросль).

Итакъ, основою всякаго организма и носителемъ жизненнаго процесса является клѣвка. Откуда-же сама клѣтка, какъ она произошла, получила ту форму бытія, которая выдвигаетъ ее изъ ряда неорганическихъ явленій, какъ носителницу особаго жизненнаго процесса? Изъ чего произошла самая жизнь?

Припомнимъ вкратцѣ исторію научныхъ гипотезъ о происхожденіи органической клѣтки.

По теоріи ботаника Шлейдена (1838 г.), клѣточки, подобно кристалламъ, образующимся изъ растворовъ, происходятъ изъ безформенной органической жидкости или сока, такъ называемой цитобластемы, посредствомъ сгущенія этой жидкости или сока. Вслѣдствіе сгущенія въ указанной цитобластемѣ, состоящей изъ бѣлковыхъ веществъ, жировъ и солей, осаждаются небольшія зернышки. Изъ соединенія зернышекъ образуются элементарныя тѣла—ядра клѣточекъ. Изъ ядра, посредствомъ осажденія вокругъ него верхней кожицы, образуется, наконецъ, цѣлая клѣтка. Эта теорія самопроизвольнаго зарожденія организмовъ в послѣдствіи оказалась ошибочной ¹⁾. Вслѣдъ за Рейхтеромъ, Ремакомъ, Гарвеемъ и др.

¹⁾ Ученіе о самопроизвольномъ зарожденіи возникло въ глубокой древности среди первыхъ философовъ материалистовъ. Слѣды его замѣтны у *Фалеса*. Поэтъ *Лукрецій* въ сочин. *De rerum natura* (Lib V, 493—497) говоритъ: „Linqvitur ut merito maternum nomen adepta terra sit, et terra quoniam sunt cuncta creata. Multaque nunc etiam existant animalia terris, imbribus et calido solis concreta vapore“. Земля, по мнѣнію Лукреція, помощью дождя и солнца сама производитъ животныхъ. Ошибочность теоріи въ новейшее время доказана рядомъ блестящихъ опытовъ *Пастера*.

Вирховъ твердо установилъ, что каждая клѣтка происходитъ отъ другой клѣточки. Но если допустить, что всѣ нынѣ существующія клѣточки происходятъ отъ одной первичной клѣточки, то какъ объяснить происхождение этой первичной клѣточки? Относительно этого вопроса или нужно принять то мнѣніе, что о началѣ органической жизни на землѣ и рѣчи быть не можетъ, или же должно допустить возможность т. н. самопроизвольнаго образованія клѣточекъ, но для этого во всякомъ случаѣ необходимо предположить особыя, доселѣ неизвѣстныя условія. Можетъ быть, совпаденіе этихъ условій случилось только разъ и болѣе уже не повторяется въ исторіи земли. Можетъ быть, такое совпаденіе случается чрезъ извѣстные періоды времени. Можетъ, быть, оно случается постоянно и возможно въ настоящее время въ зависимости отъ извѣстныхъ обстоятельствъ, недоступныхъ прямому наблюденію ¹⁾. Вообще говоря, ученіе о происхожденіи клѣточекъ представляетъ три стадіи: 1) *Generatio aequivoca*—ученіе о произвольномъ зарожденіи органическихъ существъ; 2) Это ученіе впослѣдствіи было замѣнено положеніемъ Гарвея: „*omne vivum ex ovo*“—все живое происходитъ изъ яйца—положеніе, которое позднѣе уступило мѣсто болѣе точному: „*omne vivum ex vivo*“, т. е. все живое происходитъ изъ живого. 3) Въ настоящее время всѣ эти положенія уступили мѣсто положенію Вирхова: *omnis cellula ab cellula*—всякая клѣточка происходитъ отъ другой клѣточки ²⁾. До самаго послѣдняго времени всѣ физиологи раздѣляютъ это положеніе. Но самый главный вопросъ о томъ, благодаря чему клѣточка размножается чрезъ дѣленіе,—остается нерѣшеннымъ. Объясненіе такого размноженія изъ механическихъ свойствъ матеріи ни къ чему не послужило. Вопросъ же о

¹⁾ Это мнѣніе, является въ настоящее время господствующимъ. Физиологъ проф. Шеферъ въ 1912 г. въ своей рѣчи на сѣздѣ Британской научной Ассоціаціи заявилъ, что нѣтъ основанія отрицать возможность постоянного существованія благоприятныхъ условій для возникновенія жизни на землѣ, но нѣтъ возможности прослѣдить простѣйшія явленія жизни. см. Вѣсти. Знанія 1912 № 10 -11. Мнѣніе, которое всегда останется мнѣніемъ, если нѣтъ возможности его доказать. Оно было высказано еще Бюхнеромъ. „Физиологическія картины“ перев. Усова. стр. 121—124.

²⁾ Докладъ Вирхова на Моск. Сѣздѣ врачей въ 1897 году. *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin. Herausgegeben von Rud. Virchow* 1897. Band. 150. Die Continuität des lebens als Grundlage der modernen biologischen Anschauung S. 15.

происхожденіи первичной клѣточки остается совершенно открытымъ.

Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы не было никакихъ попытокъ въ этомъ родѣ. Клѣтка, образующая ткани организма, подвергалась тщательному микроскопическому и химическому изслѣдованію. Съ помощью микроскопа въ каждой клѣткѣ открыто слѣдующее. Содержимое клѣтки окружено стѣнкой или внѣшней оболочкой (капсулой), замыкающей клѣтку со всѣхъ сторонъ и обособляющей ее отъ другихъ. Внутри оболочки находится жидкое безцвѣтное вещество, называемое протоплазмой. Оно находится въ постоянномъ движеніи, благодаря чему происходитъ постоянное измѣненіе очертанія клѣточной капсулы. Внутри протоплазмы находится круглое и прозрачное тѣло—клѣточное ядро. Оно является центральнымъ органомъ клѣточного вещества и регулируетъ всѣ отправленія клѣтки. Собственно говоря, дѣленіе происходитъ сначала въ ядрѣ. Какъ только оно собирается раздѣлиться, все содержимое ядра вмѣстѣ съ окружающей его протоплазмой начинаетъ производить своеобразное движеніе. Ядро и вся сфера, его окружающая, растягивается, удлиняется, порывается по срединѣ, и вся клѣтка, такимъ образомъ, раздѣляется на двѣ дочернія клѣтки. Это размноженіе дѣленіемъ является въ настоящее время единственнымъ извѣстнымъ способомъ размноженія клѣтки ¹⁾.

Химическій анализъ всякаго организма обнаружилъ въ немъ соединеніе простыхъ веществъ: углерода, водорода, кислорода, азота, сѣры, фосфора и хлора, кальція, магнія и желѣза, однимъ словомъ, тѣхъ-же элементовъ, изъ которыхъ состоятъ и неорганическія вещества. Путемъ соединенія этихъ элементовъ образуется основа клѣтки ²⁾. Въ лабораторіяхъ сложнымъ путемъ химическихъ манипуляцій удалось

¹⁾ Рейнеке „Сущность жизни“ стр. 1—128. Сочиненіе въ которомъ заключаются фактическія данныя противъ механич. теорій.

²⁾ Комбинація этихъ элементовъ въ коллоидное состояніе, говоритъ проф. Шеферъ (указъ рѣчь) представляетъ химическую основу жизни. И когда химикамъ удастся произвести такое соединеніе, оно безъ сомнѣнія будетъ обнаруживать явленія, которыя мы обычно связываемъ съ понятіемъ жизнь. Если-бы надежды Шефера оправдались и такой опытъ удался,— это было-бы блестящимъ подтвержденіемъ витализма, что въ лабораторіи вселенной дѣйствуетъ разумный химикъ, такъ какъ въ обыкновенныхъ лабораторіяхъ опытъ не происходитъ самъ собою, но только при участіи человеческого разума.

приготовить нѣкоторыя органическія соединенія безъ помощи и участія живыхъ клѣтокъ. Напр. опытами Эмиля Фишера удалось выяснитъ составъ бѣлковыхъ веществъ и есть надежда на возможность искусственнаго добыванія ихъ. Но это только лишній разъ доказываетъ, что однѣ химическія силы никогда не приводятъ къ созиданію организма безъ участія разумной и цѣлесообразной работы человѣка или самихъ клѣтокъ организма. Вотъ чему учитъ химическій опытъ прошлаго XIX вѣка. Слѣдовательно, утвержденіе сторонниковъ механизма, будто въ организмахъ дѣйствуютъ однѣ физико-химическія силы, не соотвѣтствуетъ дѣйствительности.

Но пойдѣмъ дальше. Современная органическая химія представляетъ изъ себя только химію углеродистыхъ соединений. Такимъ образомъ, современною наукою носителями жизни признаются углеродистыя соединенія. Но подобныя соединенія сами по себѣ еще не вызываютъ жизни. Если-бы мы умѣли готовить всѣ протеиновыя вещества, то изъ всего этого мы не могли-бы все таки создать ни одного растенія или животнаго, подобно тому какъ не могли-бы построить дома, свезя въ кучу весь необходимый строительный матеріалъ. Нужно еще привести всѣ органическія вещества въ извѣстное взаимное соединеніе, которое называется организаціей. Однѣхъ физико-химическихъ силъ здѣсь недостаточно.

Протоплазма состоитъ не изъ одного бѣлка. Химически установлено, что въ организмахъ существуютъ жиры, происходящіе отъ соединеній углерода, водорода и кислорода, и углеводы, состоящіе изъ сахара, крахмала, гликогена и др. Замѣчено также неодинаковое присутствіе углеводистыхъ соединеній въ растеніяхъ и животныхъ: въ растеніяхъ преобладаетъ крахмалъ, въ животныхъ—гликогенъ. Въ тѣхъ и другихъ есть еще и другія органическія соединенія: лецитинъ, колесторинъ и неорганическія—вода и разныя минеральныя соли. Все это доказано научнымъ опытомъ при изслѣдованіи протоплазмы пласмодія слизевого гриба. т. е. самыхъ несовершенныхъ организмовъ. Изъ всего этого слѣдуетъ заключить, что химическій матеріалъ, изъ котораго растенія и животныя строятъ свое тѣло, весьма разнообразенъ. Но жизнь возникаетъ только тогда, когда всѣ эти

вещества соединяются между собою известнымъ образомъ ¹⁾. Объяснить механическимъ путемъ такое соединеніе невозможно. Здѣсь, безъ сомнѣнія, дѣйствуетъ особый немеханической факторъ.

Протоплазма заключаетъ въ себѣ цѣлую химическую лабораторію, находящуюся въ дѣйствіи. Для того, чтобы дѣйствіе происходило постоянно, организму необходимо имѣть источникъ движущей силы, запасъ дѣйствующей энергіи. Жизнь организма и каждой клѣтки сопровождается медленною, но постоянною тратою энергіи. Чтобы запасъ энергіи не истощился, онъ долженъ бѣгъ восполняемъ извнѣ. Трата энергіи совершается на счетъ вещества протоплазмы, въ которой, вслѣдствіе указанной причины, происходитъ постоянный обмѣнъ веществъ. При помощи атмосфернаго кислорода часть веществъ, составляющихъ протоплазму, сжигается и переходитъ въ углекислоту, отъ чего получается движущая сила, необходимая для поддержанія жизненнаго процесса.

Откуда клѣтка получаетъ свою пищу? Чѣмъ восполняется сгорающее вещество протоплазмы?

Для представителей живого царства этотъ вопросъ не представляетъ затрудненій. Животныя питаются на счетъ тѣхъ химическихъ соединеній, которыя приготовлены растеніями. Слѣдовательно, животныя суть потребители потенциальныхъ химическихъ продуктовъ, а не производители ихъ, каковыми являются растенія. Въ своихъ клѣткахъ растенія накапливаютъ химическую энергію, необходимую для поддержанія клѣтки. Это происходитъ такимъ образомъ. Изъ простыхъ неорганическихъ соединеній земли, воды, углекислоты, азотной кислоты растенія вырабатываютъ всѣ про-

¹⁾ *Рейнке*. Указ. соч. стр. 21—30. Послѣ безнадежныхъ опытовъ надъ искусственнымъ воспроизведеніемъ жизни, въ послѣднее время появилась остроумная гипотеза норвежскаго натуралиста Арреніуса, что органическая жизнь въ видѣ зародыша занесена на землю изъ мірового пространства. Но и эта гипотеза не приближаетъ насъ къ вопросу о происхожденіи жизни.

Вопросъ о происхожденіи жизни исчерпанъ въ статьѣ *Вильгельма Гюнзена* „Das Leben“ въ журналѣ „Der Geisteskampf der Gegenwart“. 1911 г. Сентябрь. Послѣднія статьи по этому вопросу у насъ проф. *Кулябко* въ журн. „Минист. Нар. Просв.“ 1913 г. № 2 „Праздники Британской науки“. Его-же ст. въ „Вѣстн. Знанія“ 1913 г. №№ 7—8: „Эволюція и происхожденіе жизни“. Въ указанныхъ статьяхъ проф. *Кулябко*, бывшаго на торжествахъ по случаю 200-лѣтія Дублинскаго унив., и принимавшаго участіе въ работахъ Съѣзда, представлены всѣ мнѣнія современныхъ ученыхъ по вопросу о происхожденіи жизни.

теиновыя вещества: жиры, бѣлокъ, углеводы и проч., и при томъ въ такомъ количествѣ, какое необходимо для обоихъ царствъ, растительнаго и животнаго. Этимъ искусствомъ животныя не обладаютъ. Такимъ образомъ, растительный мѣръ готовитъ продукты и для себя и для животнаго царства во всей его совокупности.

Итакъ, синтезъ горючихъ углеродистыхъ соединений можетъ происходить только въ растеніи. Въ растеніи онъ можетъ быть полученъ только съ помощью умственныхъ силъ химика. Очевидно, такую химическую работу растений нельзя разсматривать какъ механическую. Она соотвѣтствуетъ разумной дѣятельности человѣка. Иначе сказать, растительная клѣтка оказывается средоточіемъ дѣятельности какого-то неизвѣстнаго и во всякомъ случаѣ разумнаго химика, который направляетъ всѣ ея превращенія.

Всякій замѣчаетъ, что растенія и животныя не остаются въ одномъ положеніи: они растутъ, увеличиваются въ объемѣ, прибавляются въ вѣсѣ. Какая-же причина роста? Что опредѣляетъ форму будущаго организма? Вотъ вопросы совершенно необъяснимые съ механической точки зрѣнія.

Всякое животное и растеніе начинаетъ свое развитіе съ маленькаго, едва замѣтнаго, и то съ помощью микроскопа, зародыша (въ растеніяхъ—первичная клѣтка), который, развиваясь до извѣстной величины, проходитъ извѣстныя формы. И какъ химическіе процессы въ организмѣ совершаются подъ вліяніемъ невидимаго химика, такъ и зародыши растений и животныхъ доходятъ до извѣстной величины и формы, благодаря энергіи такого же невидимаго строителя. Что этотъ строитель знаетъ хорошо свое дѣло, видно изъ того, что изъ яйца ласточки онъ безошибочно образуетъ ласточку, воробьиного—воробья и т. д. Такое созиданіе матеріи, состоящей изъ одинаковыхъ на взглядъ веществъ, ведущееся съ твердо установленною конечною цѣлію, одинъ изъ самыхъ чудесныхъ процессовъ, совершающихся въ природѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что процессъ роста во многихъ случаяхъ зависитъ и отъ механическихъ причинъ—влажности, тепла, свѣта и пр. Холодъ, напр., задерживаетъ, а тепло усиливаетъ ростъ. Механическое давленіе измѣняетъ форму растенія и даже животнаго. Но вообще всѣ химическія и механическія условія роста играютъ второстепенную роль

по сравненію съ неизвѣстнымъ внутреннимъ двигателемъ роста (внутреннимъ импульсомъ). Безъ содѣйствія химическихъ соединеній и механическихъ причинъ импульсъ остался-бы безрезультатнымъ, но и наоборотъ, однѣ эти причины не превратили-бы ни одной клѣтки въ цѣлое растеніе.

Вообще-же для правильной опѣнки двухъ противоположныхъ возрѣній необходимо выяснитъ основной вопросъ: можно-ли признавать всю совокупность явленій, сопровождающихъ ростъ и развитіе организма, за механическіе процессы? Хотя нѣкоторые отвѣчаютъ на этотъ вопросъ утвердительно, но съ этимъ согласиться нельзя. И это потому именно, что всѣ химическіе и механическіе процессы являются обратимыми. Если они потекли въ извѣстномъ направленіи, то ихъ можно заставить пойти и въ обратную сторону. Напр. кристаллы могутъ увеличиваться и уменьшаться въ полной зависимости отъ химическихъ вліяній. Но при развитіи растеній или животныхъ этотъ процессъ невозможенъ: органическое развитіе необратимо. Подобно тому какъ нельзя заставить повториться въ обратномъ порядкѣ исторію XIX вѣка, составить въ обратномъ порядкѣ стихотвореніе, рѣчь или музыкальную пьесу, точно такъ же невозможно повернуть назадъ органической процессъ роста. Въ этомъ отношеніи развитію организмовъ, растеній и животныхъ не хватаетъ одного существеннаго признака механическихъ явленій. А если такъ, то въ процессѣ роста необходимо допустить немеханической факторъ ¹⁾.

Явленія органическаго процесса, необъяснимыя съ точки зрѣнія механической теоріи.—Раздражимость.—Размноженіе и наслѣдственность.—Приспособленія.

Если необъяснимо съ точки зрѣнія механическихъ принциповъ возникновеніе, ростъ и развитіе организмовъ, то еще менѣ понятными съ этой точки зрѣнія являются другія

¹⁾ *Рейнеке*. Указ. соч. стр. 37—45. Этого-же взгляда держится и *Оствальдъ* въ сочиненіи „Преодолѣніе научнаго матеріализма“.

жизненные явления, происходящія въ организмахъ, какъ-то: раздражимость, размноженіе, наслѣдственность и приспособленія.

Раздражимостью называется свойство растений и животныхъ отзываться на внѣшніе и внутренніе раздражители. Особенно чудеснымъ это свойство является у растений. Благодаря ему, растеніе уподобляется животному, т. е. представляется такимъ же чувствующимъ существомъ, какъ и послѣднее. Извѣстна группа, такъ называемыхъ, насѣкомоядныхъ растений. Мимоза, мухоловка, росянка имѣютъ свойство захватывать насѣкомыхъ, которыя имѣютъ неосторожность сѣсть на ихъ листья, и питаются ими. Проводниками раздраженій въ этихъ растеніяхъ являются нити протоплазмы, соотвѣтствующія несовершеннымъ нервнымъ волокнамъ. Другая группа растений, съ тонкимъ, нѣжнымъ и слабымъ стеблемъ, отрастающимъ на большую длину, получаетъ раздраженіе на внѣшнее давленіе. Такія растенія имѣютъ особые нитевидные усики, которые столкнувшись съ прутомъ, протянутой ниткой, воткнутой палочкой и т. п., тотчасъ обвиваются вокругъ ннхъ и этимъ способомъ поддерживаютъ стебель. Если по близости нѣтъ опоры, то усики идутъ по разнымъ направленіямъ, какъ бы ища ее. При помощи усиковъ нѣкоторые виды растений (напр. дикій виноградъ, хмѣль) только и могутъ продолжать свой ростъ и подниматься кверху иногда на значительную высоту. Но самымъ главнымъ внѣшнимъ раздражителемъ для всѣхъ безъ исключенія растений является свѣтъ. Извѣстно, что солнечный лучъ разлагаетъ неорганическое вещество, находящееся въ воздухѣ, углекислоту, въ зеленыхъ листьяхъ растений и травъ на углеродъ и кислородъ, при чемъ первый, соединяясь въ растеніи съ водою, превращается въ сахаръ, а кислородъ уходитъ въ воздухъ. Этотъ процессъ извѣстенъ подъ названіемъ фотосинтеза. Для усиленія этого именно процесса фотосинтеза растенія стараются разставить свои листовыя пластинки такъ, чтобы на всю ихъ поверхность падалъ свѣтъ. Такую раздражимость называютъ геліотропизмомъ. Стебелекъ полевой травы или стволъ дерева растетъ прямо вверхъ, потому, что свѣтъ падаетъ на него со всѣхъ сторонъ. Но стоитъ посмотрѣть на комнатное растеніе, какъ оно изгибается дугою по направленію къ окну, чтобы видѣть, какъ растеніе ищетъ

свѣтовыхъ лучей для фотосинтеза. Нужно замѣтить при этомъ, что по отношенію къ свѣту результатъ раздраженія совсѣмъ не пропорціоналенъ причинѣ. Самый слабый свѣтъ заставляетъ изгибаться довольно толстые стебли, подобно тому какъ въ машинѣ небольшое прикосновеніе пальца машиниста заставляетъ идти огромный броненосецъ или локомотивъ. Сильнымъ внѣшнимъ раздражителемъ для растений служить также сила тяжести, благодаря чему главный корень дерева стремится идти вглубь перпендикулярно по линіи земного радіуса, а главный стволъ поднимается перпендикулярно кверху, тоже по линіи земного радіуса.

Не менѣе сильное вліяніе на растеніе оказываютъ химическіе раздражители. Напр., корни дерева подъ землею отворачиваются отъ тощихъ земныхъ пластовъ къ болѣе питательнымъ. Для мховъ раздражителемъ является обыкновенный тростниковый сахаръ. Но всего больше химическіе раздражители дѣйствуютъ на мельчайшія самодвижушіяся зооспоры, для которыхъ устраиваются стеклянныя волосныя трубки съ растворомъ мясного сока. Трубки погружаютъ въ воду, гдѣ замѣчены зооспоры. Послѣднія, спустя извѣстное время, наполняютъ стеклянную трубку всю сполна, особенно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ сокъ находится въ самомъ сгущенномъ видѣ.

Еще болѣе непонятными съ механической точки зрѣнія являются жизненныя явленія размноженія и наслѣдственности. Низшіе организмы размножаются посредствомъ дѣленія клѣтокъ на материнскія и дочернія. Это явленіе, такъ называемаго, бесполого размноженія. Бесполое размноженіе сильно распространено въ низшихъ растеніяхъ—водоросляхъ, грибахъ, лишайникахъ, мхахъ. Каждая клѣтка въ такихъ растеніяхъ представляетъ собою зародышъ,—и въ каждой изъ нихъ дремлютъ импульсы размноженія.

Наряду съ бесполомъ размноженіемъ, въ растительномъ и животномъ царствѣ мы встрѣчаемся съ удивительнымъ процессомъ полового акта, который заключается въ томъ, что двѣ зародышевыя клѣтки должны предварительно слиться между собою для того, чтобы дать зародышъ, способный къ развитію. Смысла этого акта мы совсѣмъ не понимаемъ. Между тѣмъ явленія, которыми сопровождается половой актъ, въ высшей степени удивительны. У высшихъ растеній

и животныхъ наблюдается почти исключительно половое размноженіе, но, съ другой стороны, существуетъ много растеній и даже животныхъ самаго низшаго порядка, которые способны размножаться обоими способами—половымъ и бесполомъ. Напримѣръ, морская пузырчатая водоросль (*fucus vesiculosus*) имѣетъ однѣ лишь половыя клѣтки размноженія, при чемъ мужскія и женскія сидятъ на особыхъ растеніяхъ. Въ женскихъ растеніяхъ развиваются большія клѣтки или яйца, лишеныя органовъ движенія. Онѣ неспособны къ дальнѣйшему развитію, пока не получаютъ оплодотворенія чрезъ слияніе съ мужскою клѣткою—сперматозоидомъ. Для плаванія въ водѣ сперматозоидъ снабженъ двумя рѣсничками, которыми работаетъ какъ веслами. Его масса меньше массы женской яйцевой клѣтки приблизительно въ пять тысячъ разъ. Сперматозоидъ, проникая въ мягкую протоплазму яйца, сливается съ его яйцомъ въ одно клѣточное ядро. Только такое соединеніе ядра сперматозоида съ ядромъ яйца дѣлаетъ послѣднее настоящей зародышевой клѣткой, т. е. даетъ ей способность дѣлиться и расти ¹⁾).

Исключительно половое размноженіе наблюдается у цвѣтковыхъ растеній. Женское яйцо у нихъ заключено въ сѣмяпочку, а мужскими клѣтками служатъ пылинки, развивающіяся въ мѣшечкахъ тычинки. Каждой такой пылинкѣ приходится совершать длинный и сложный путь, прежде чѣмъ ея ядро сольется съ ядромъ женскаго яйца. Случается, что вѣтеръ, а чаще всего насѣкомыя на лапкахъ и крыльяхъ переносятъ мужскія пылинки на рыльце цвѣтка. Здѣсь пылинка вырастаетъ въ длинную нить, пыльцевую трубку, въ которой заключено сперматическое ядро. Трубка прорастаетъ вплоть до сѣмяпочки, и здѣсь мужское сперматическое ядро соединяется съ женскимъ.

Половой способъ размноженія въ органической жизни очень важенъ, такъ что природа прибѣгаетъ даже къ разнаго рода принудительнымъ мѣрамъ, чтобы способствовать соединенію половыхъ клѣтокъ. Прежде всего половыя клѣтки вырабатываются природой въ самомъ расточительномъ количествѣ. Мужская клѣтка—сперматозоидъ притягивается къ женскому яйцу съ такою-же силою, какъ желѣзо къ магниту.

¹⁾ *Рейнеке*. Указ. соч. стр. 45—65.

Это явление особенно легко наблюдать при оплодотвореніи водорослей, мховъ и папоротниковъ. Женское яйцо, чтобы привлечь сперматозоидовъ, выдѣляетъ изъ себя въ окружающую среду особыя вещества, которыя дѣйствуютъ на мужскія клѣтки какъ раздражители.

Между тѣмъ какъ разнополюя зародышевыя клѣтки растений влекутся другъ къ другу, благодаря химическому раздраженію, причины полового акта между самцомъ и самою у представителей животнаго царства заключаются въ возбужденіи нервныхъ центровъ.

Но при этомъ, чтобы могъ получиться жизнеспособный зародышъ, обѣ половыя клѣтки, мужская и женская, должны принадлежать одному и тому-же виду. Это наблюдается какъ въ животномъ, такъ и въ растительномъ мірѣ. Сперматическія яйца, принадлежащія различнымъ видамъ, соединяются весьма рѣдко въ видѣ исключенія.

Какъ-бы мы ни углублялись въ запутанную игру всѣхъ такихъ половыхъ явленій, разнообразіе которыхъ не можетъ не вызвать удивленія, мы можемъ сдѣлать только тотъ выводъ, что важность полового акта должна быть очень велика, между тѣмъ какъ смыслъ и причина его остаются для насъ очень загадочными. Но гораздо болѣе загадочнаго представляетъ не самый процессъ полового размноженія, а его послѣдствія, выражающіяся въ явленіяхъ наслѣдственности. Эта послѣдняя состоитъ въ томъ, что свойства отца и матери соединяются въ зародышевыхъ клѣткахъ въ такой формѣ, которая не поддается наблюденію ни химическимъ, ни микроскопическимъ путемъ, и заставляютъ зародышъ развиваться въ особъ того же вида. Подъ микроскопомъ ничего этого не видно; но то должно быть несомнѣнно, что яйцевыя клѣтки различныхъ видовъ должны различаться между собою въ извѣстномъ смыслѣ такъ-же сильно, какъ и взрослые организмы. Яйцо яблони сходно съ яйцомъ груши. Тѣмъ не менѣе, при оплодотвореніи изъ перваго безусловно разовьется яблоня, изъ втораго грушевое дерево. Сперматозоиды волка и собаки неразличимы. Однако результатомъ скрещиванія волка и волчицы никогда не бываетъ собака, и наоборотъ отъ собачьяго скрещиванія не рождается волкъ. Въ человѣкѣ передается потомству не только внѣшнее сходство лица, профиля, улыбки, но даже характеръ,

привычки, темпераментъ. И всѣ эти свойства должны были находиться уже въ сперматозоидѣ, который въ сущности состоитъ всего лишь изъ одного клѣточного ядра безконечно малой величины. Сколько гипотезъ для объясненія этихъ по истинѣ чудесныхъ явленій ни предлагала механическая теорія, всѣ онѣ оказывались неудачными. Существовала и даже теперь существуетъ химическая гипотеза наслѣдственности. Эта гипотеза въ послѣднее время пріобрѣтаетъ много поклонниковъ. Такъ проф. Зографъ утверждаетъ, что механическая теорія даетъ отпоръ витализму уже на почвѣ химіи. Джекъ Лебъ открыто заявляетъ, что по его мнѣнію организмъ есть химическая машина, составленная по преимуществу изъ коллоидныхъ веществъ и обладающая свойствами автоматически поддерживать свое существованіе, развиваться и размножаться ¹⁾. Согласно этой гипотезѣ въ зародышевой клѣткѣ въ безконечно малыхъ дозахъ сосредоточены всѣ вещества, входящія въ составъ организма, какъ его части. Слѣдовательно, въ зародышѣ напр. растенія должны быть и тычинки, и листья, и стебли, и кора и проч. Но такое химическое объясненіе явленій наслѣдственности слишкомъ искусственно. Не менѣе искусственна и другая гипотеза пангензиса, высказанная Дарвиномъ. Она допускаетъ, что по всему организму распредѣлены маленькія зародышевыя тѣла, которыя при развитіи организма способны размножаться путемъ дѣленія.

Во всѣхъ явленіяхъ наслѣдственности, безъ сомнѣнія, играетъ главную роль внутренній импульсъ, регулирующий процессъ развитія организма и опредѣляющій всѣ его отправления. Но какимъ образомъ импульсъ наслѣдственности воздѣйствуетъ на матеріальныя части клѣтокъ, объ этомъ мы знаемъ такъ-же мало, какъ о дѣйстви нашей воли на нервное и мышечное вещество. Какъ передаются инстинкты? Вѣдь паукъ не учится прять свою паутину, ласточка вить гнѣздо. Могутъ-ли быть такія явленія слѣдствіемъ одного вещества, объяснимы ли съ механической точки зрѣнія? Отвѣтъ можетъ быть только отрицательный ²⁾.

¹⁾ Дневникъ XII Съѣзда русскихъ естествоиспытателей и врачей 1910 г. Докладъ проф. Н. Ю. Зографъ "Новѣйшія теченія съ зоологіи, намѣчающіяся въ новомъ XX вѣкѣ".

²⁾ Рейнке. Указ. соч. стр. 65 84.

Мы привыкли думать, что только люди, какъ разумныя существа, способны приспособляться къ обстоятельствамъ и укладывать свою жизнь въ тѣ рамки, какія создаются внѣшними и внутренними условіями окружающей среды. Оказывается, всѣ вообще организмы надѣлены этой способностью. И растенія и животныя, не меньше чѣмъ люди, заботятся о томъ, чтобы облегчить свои жизненныя отправленія. Всѣ безъ исключенія органы растеній и животныхъ приспособлены такъ, чтобы поддержать и сохранить жизнь цѣлаго. Жгутики зооспоры, дѣйствующія какъ весла (см. выше), плавники рыбъ, ноги водяныхъ птицъ съ плавательною перепонкою, крылья птицъ—все это очевидныя приспособленія для соотвѣтствующихъ отправленій: добыванія пищи, ея захватыванія и проч. То же самое нужно сказать объ органахъ чувствъ. Въ животныхъ легкія приспособлены для дыханія, желудокъ и кишки для перевариванія пищи. Тѣ же самыя органы, которые у животныхъ расположены внутри организма, въ растеніяхъ располагаются какъ разъ въ обратномъ порядкѣ, что требуется особыми условіями растительной жизни. Листья деревьевъ соотвѣтствуютъ легкимъ, корневые волоски—всасывающей поверхности кишекъ. Вся внѣшняя форма любого растенія приспособлена къ внѣшнимъ условіямъ жизни. Сила тяжести, какъ было сказано, заставляетъ растеніе устанавливаться по линіи земного радіуса. Корень стремится къ центру земли,—стебель направляется отъ земного центра перпендикулярно кверху. Такое основное положеніе дерева, дающее ему устойчивость, позволяетъ боковымъ вѣтвямъ ствола расти по разнымъ направленіямъ и образовать красивую раскидистую корону. Но лишь только у дерева обрѣзана верхушка, всѣ остальныя вѣтви обращаютъ свои конечности къ небу, выпрямляясь по линіи центра. Въ странахъ умѣреннаго климата преобладаютъ листовенныя деревья. Это потому, что листья дерева своею широкою поверхностью поглощаютъ большее количество углекислоты и такимъ образомъ усиливаютъ процессъ фотосинтеза. Наоборотъ, въ странахъ жаркихъ растенія сокращаютъ свою листовую поверхность, чтобы какъ можно меньше терять влаги. Поэтому въ жаркомъ поясѣ растенія имѣютъ видъ дыни, короны, цилиндра съ мясистою клѣточной тканью. Этимъ устраняется излишнее испареніе. Особенною приспособленностью отли-

чается группа насѣкомоядныхъ растений, поверхность которыхъ покрыта микроскопическими усиками, обладающими чувствительностью. Но всего больше въ растенияхъ поражаютъ приспособленія къ оплодотворенію: устройство тычинокъ и пестиковъ, выдѣленіе меда, чтобы привлечь насѣкомыхъ, окраска и форма цвѣтовъ и проч. Все это необыкновенные жизненные процессы, необъяснимые и непонятные, если для объясненія ихъ прибѣгать къ механическимъ, безсознательно дѣйствующимъ законамъ вещества ¹⁾).

Философская критика механической теоріи.—Цѣлесообразность и причинность.—Причинность внѣшняя и внутренняя.—Истинное зерно понятія причинности.—Нецѣлесообразныя явленія въ организмахъ.—Явленія самой высокой цѣлесообразности.—Объясненіе явленій цѣлесообразности, данное Кантомъ.—Невозможность объясненія психическихъ процессовъ съ точки зрѣнія механической теоріи.

Мы привели тѣ положенія, которыя выставляются противъ теоріи механизма представителями виталистическаго направленія въ біологіи. Всѣ эти положенія выведены путемъ біологическаго опыта и наблюдений надъ организмами. Нельзя не согласиться, что они колеблютъ самыя основы механизма и наглядно рисуютъ шаткость механическаго объясненія жизненнаго процесса. Организмы не поддаются такому объясненію и потому ихъ нельзя признать результатомъ только физико-химическихъ силъ.

Собственно говоря, этихъ заключеній было бы достаточно, чтобы судить о состоятельности механизма. Но много вѣскихъ возраженій представлено и философскою критикою. Къ разсмотрѣнію послѣдней мы теперь и обратимся ²⁾).

Защитники механической теоріи провозглашаютъ, что только при господствѣ механизма будто-бы сдѣланы важныя научныя открытія въ XIX вѣкѣ. Раньше такихъ успѣховъ не замѣчалось. Раньше господство виталистическихъ теорій

¹⁾ Подробнѣе о разумности органическихъ явленій см. въ нашей статьѣ „Богъ въ природѣ“. *Вѣра и Разумъ* 1912 г. № 10, 11, 12.

²⁾ Прекрасная философская критика механизма дана въ соч. Густ. Вольфа „Механизмъ и Витализмъ“ и въ соч. Бунге „Идеализмъ и Механизмъ“.

вляло на умъ ученыхъ усыпляющимъ образомъ, подавляло всякую смѣлую мысль, тормозило научный прогрессъ. Съ признаніемъ же механизма научныя открытія послѣдовали одно за другимъ, такъ что XIX в. всѣми великими открытіями въ области естественныхъ наукъ обязанъ механизму, а не витализму.

Но такая претензія представителей механизма слишкомъ много приписывать своей теоріи неосновательна. По количеству научныхъ открытій время господства механической теоріи, правда, выдающееся. Но по качеству и важности, открытія, сдѣланныя въ то время, когда наукою раздѣлялись виталистическія воззрѣнія и не отвергалось вліяніе супранатуральныхъ силъ, не уступаютъ позднѣйшимъ. Не слѣдуетъ забывать, что время, предшествовавшее господству механизма дало намъ, не говоря уже о болѣе раннихъ открытіяхъ, работы Гарвея, Галлера, Кювье, Бэро и многихъ другихъ, и еще вопросъ, въ самомъ ли дѣлѣ совокупность этихъ работъ стоитъ гораздо меньше того, что появилось во время господства механизма. Извѣстно, что Кантъ обладалъ болѣе глубокимъ пониманіемъ сущности біологическихъ процессовъ, чѣмъ современная біологія. Собственно говоря, многія новѣйшія открытія сдѣланы не потому, что въ біологіи была принята механическая оцѣнка жизненныхъ явленій. Думать такъ заставляетъ только самообольщеніе. Въ сущности механистами и нынѣ раздѣляется тоже телеологическое объясненіе, потому что механизмъ только замѣнилъ (вѣрнѣе затемнилъ) телеологическій терминъ „цѣль“ механическими терминами „функция, работа, фізіологическое значеніе“ и т. п. Но перемѣна названія не измѣняетъ существа вещи, и телеологию нельзя упразднить подмѣной терминовъ. Кромѣ того, существуетъ цѣлый рядъ открытій позднѣйшаго времени, обязанныхъ все не той, или другой точкѣ зрѣнія, а просто усовершенствованію инструментовъ. Наконецъ, извѣстно, что цѣлый рядъ новѣйшихъ открытій сдѣланъ на основаніи ошибочныхъ предположеній. Такія открытія, само собою разумѣется, не могутъ служить доказательствомъ правильности механическаго принципа. Мы знаемъ, что очень важныя открытія были сдѣланы въ поискахъ за философскимъ камнемъ. Однако это не можетъ же служить доказательствомъ правильности воззрѣній алхимиковъ.

Самое серьезное и самое главное возражение против виталистического объяснения жизненных явлений, направляется против признания во всем органическом мірѣ цѣлесообразнаго устройства. По мнѣнію механистовъ, понятіе о цѣлесообразности взято изъ области психическихъ, или сознательныхъ дѣйствій человѣка и ко всѣмъ вообще организмамъ (напр. къ растеніямъ) приложимо быть не можетъ. Допущеніе ея въ этомъ случаѣ было бы равнозначуще признанію особаго разумнаго начала, проникающаго организмъ въ цѣломъ и во всѣхъ его частяхъ. По мнѣнію механистовъ, цѣлесообразности, какъ факта, въ явленіяхъ органической природы нѣтъ. Мы сами, въ силу внутренней потребности, навязываемъ ее природѣ. Въ органической природѣ существуютъ лишь причинныя соотношенія: данное явленіе вызываетъ собою другое и служитъ ему причиной. Это второе явленіе служитъ причиной слѣдующаго и т. д. Однимъ словомъ, въ природѣ существуетъ непрерывная цѣпь причинъ и слѣдствій и нѣтъ никакой цѣлесообразности.

Не трудно видѣть, что въ этомъ возраженіи защитниковъ механическаго воззрѣнія заключается крупное недоразумѣніе, и весь споръ основывается на неправильномъ понятіи о цѣлесообразности. Это понятіе не противоположно понятію причинности, а напротивъ, необходимо предполагаетъ его. По опредѣленію Канта, въ человѣкѣ существуетъ потребность признавать причинную зависимость между явленіемъ и его слѣдствіемъ (эффектомъ). Разсматривая напр. дѣятельность сердца, мы чувствуемъ потребность установить причинную связь между существованіемъ этого органа и производимой имъ работой. Проще говоря, въ работѣ сердца (циркуляціи крови) мы видимъ причину существованія самаго органа сердца. Такое именно органическое устройство, въ которомъ мы усматриваемъ причинную зависимость между явленіемъ и дѣйствіемъ, мы называемъ цѣлесообразнымъ. Въ этомъ именно смыслѣ, а не въ какомъ либо другомъ виталисты признаютъ возможнымъ допустить телеологическое объясненіе жизненныхъ процессовъ. Стало быть то, что механистами признается какъ слѣдствіе, или результатъ извѣстнаго явленія, виталисты признаютъ какъ цѣль этого явленія. Телеологическое толкованіе явленій напрашивается само собою въ силу той же внутренней необходимости, какъ и причинное.

Механистамъ не нравится самый терминъ „цѣлесообразность“. Онъ-де заимствованъ изъ собственной нашей сознательной дѣятельности. Но вѣдь и понятіе причинности могло получить начало оттуда же. Въ органической природѣ существуютъ лишь явленія и ихъ послѣдовательность. Причинное же отношеніе между ними человѣкъ самъ приписываетъ природѣ. Оно есть такой же результатъ сознательной дѣятельности, какъ и объясненіе телеологическое. Если отвергать послѣднее, то надо отвергать и первое. Витализмъ отличается отъ механизма не тѣмъ, что отказывается отъ причиннаго объясненія, а тѣмъ, что для органической цѣлесообразности онъ требуетъ каждый разъ причиннаго объясненія, тогда какъ механизмъ старается игнорировать это властное требованіе нашего разума.

Впрочемъ, причинность можно понимать двояко. Механисты, не желая проникнуть во внутреннюю, интимную связь вещей, сводятъ причинность къ простой функціональной зависимости явленій.—Естественно, что механическому пониманію идеѣ причинности открывается необходимость явленій, ихъ закономерность, но не открывается въ мірѣ разумъ и смыслъ... Такое пониманіе помогло человѣку овладѣть природой, но въ то же время его самого подчинило роковому ходу событій, и человѣкъ не знаетъ, почему онъ подчиненъ. Это тайна. Между тѣмъ ничто не можетъ искоренить изъ человѣческаго сознанія метафизическаго пониманія причинности. То, что Махъ и Авенаріусъ называютъ остатками миѳологии, заключаетъ въ себѣ здоровое зерно, истинную основу причинности. Философы всегда сознавали, что за причинными отношеніями скрывается активность живыхъ субстанцій, что тутъ есть чья-то Воля (Лопатинъ). Съ этой точки зрѣнія, причина есть *причиненіе*, которое предполагаетъ Существо творящее. Здѣсь и находится разрѣшеніе тайны между причиной и слѣдствіемъ. Если причинность есть дѣйствіе Творца, если въ ней обнаруживается творческая дѣятельность, то понятно, къ чему сводится разница между механическимъ и виталистическимъ міропониманіемъ ¹⁾.

Механисты упрекаютъ виталистовъ въ томъ, что они

¹⁾ Ст. Бердяева „Вѣра и Знаніе“ въ журн. „Вопросы философіи и Психологій“, 1910 г. мартъ—апрѣль.

приписываютъ организму свойство цѣлесообразности не на основаніи опыта, а на основаніи мышленія. Да, это такъ. Происхожденіе цѣлесообразности опытно не докажешь. Оно ясно непредубѣжденному уму, какъ данное. Дарвинъ дѣлаетъ попытку объяснить по своему происхожденіе органической цѣлесообразности. Но одно изъ двухъ: или онъ предполагалъ организмы цѣлесообразными,—тогда нечего было и доказывать или нѣтъ. Въ послѣднемъ случаѣ дарвинизмъ хочетъ, чтобы мы представили себѣ какой нибудь организмъ нецѣлесообразнымъ. Но этого представить мы не можемъ: опытъ не даетъ намъ понятія о такихъ организмахъ, въ которыхъ цѣлесообразность совершенно отсутствуетъ.

Не имѣя возможности отвергать цѣлесообразность организмовъ вообще, потому что она представляется слишкомъ очевидною, механисты спѣшатъ всѣми способами ограничить ее, показать, что многія явленія не поддаются телеологическому объясненію.

Правда, нѣкоторыя части въ организмахъ намъ могутъ казаться нецѣлесообразными. Примѣромъ нецѣлесообразности, особенно бросающимся въ глаза всѣмъ натуралистамъ, стоящимъ на дарвинистической почвѣ, служить червеобразный отростокъ слѣпой кишки человѣка. Физиологія до послѣдняго времени не могла открыть его назначеніе. Между тѣмъ, когда въ полость червеобразнаго отростка попадаетъ пища,—это обстоятельство можетъ причинить человѣку смерть. Но если бы мы совсѣмъ не знали физиологическаго значенія этого отростка,—то и это обстоятельство ничего не говорило бы противъ принципа органической цѣлесообразности вообще и могло бы свидѣтельствовать только о несовершенствѣ нашихъ познаній. Въдѣ до послѣдняго времени ничего не знали о назначеніи селезенки, считали лишнимъ органомъ щитовидную желѣзу, но въ настоящее время стало извѣстно, что обладаніе этими органами для тѣла очень важно. То же нужно сказать и объ отросткѣ слѣпой кишки. Существуетъ мнѣніе (Кольбруга), что слѣпая кишка съ ея червеобразнымъ отросткомъ играетъ очень важную роль въ человѣческомъ организмѣ. Здѣсь растутъ и размножаются особыя кишечныя бактеріи, которыя участвуютъ въ пищеварительныхъ процессахъ и вмѣстѣ съ тѣмъ принимаютъ участіе въ борьбѣ съ злокачественными микро-

бами, проникающими въ кишечникъ. Въ тѣхъ случаяхъ, когда болѣзнетворныя бактеріи, сильно размножаясь, вытѣсняють кишечныя бактеріи даже изъ слѣпой кишки, послѣднія на ходять себѣ убѣжище въ слизистой оболочкѣ червеобразнаго отростка, гдѣ переживаютъ болѣзнь и снова поступаютъ въ содержимое кишекъ. Таково мнѣніе Кольбруга о значеніи слѣпой кишки съ ея червеобразнымъ придаткомъ. Благодаря именно этимъ органамъ, во время болѣзни въ кишечникѣ сохраняются микроорганизмы, содѣйствующіе пищеварительнымъ процессамъ.

Нѣтъ сомнѣній, что существуютъ и такія органическія явленія, цѣль и назначеніе которыхъ остаются доселѣ неизвѣстными. Повидимому они приносятъ только вредъ организму. Таковъ напр. ядъ блохи. Будучи паразитомъ на тѣлѣ человѣка и животныхъ, она, чтобы достать пищу, кусаетъ тѣло. Но ея ядъ при укусѣ моментально причиняетъ боль и мы убиваемъ блоху. Такимъ образомъ, ядъ для блохи нецѣлесообразенъ: для нея выгоднѣе было-бы не имѣть яда.

Но не говоря уже о томъ, что самъ по себѣ фактъ цѣлесообразности многихъ явленій, недоступный нашему пониманію въ настоящее время, можетъ сдѣлаться понятнымъ впослѣдствіи съ развитіемъ научныхъ познаній (какъ это и было доказано на примѣрѣ селезенки) надо замѣтить, что витализмъ вовсе не признаетъ цѣлесообразность неограниченнымъ свойствомъ организмовъ. На что природа способна въ одномъ организмѣ, на то она неспособна въ другомъ. Напр. было бы очень цѣлесообразно, если-бы отрѣзанная нога у человѣка выростала вновь, какъ у тритона. Но если этого не бываетъ, то это не есть нецѣлесообразность и цѣлесообразный характеръ созидательной дѣятельности организма не мѣняется оттого, что существуютъ предѣлы, дальше которыхъ онъ итти не можетъ. Не теряетъ своего характера цѣлесообразность и въ томъ случаѣ, если она проявляется не во всѣхъ обстоятельствахъ жизни организма. Неосновательно было-бы отрицать у человѣка разумъ только потому, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ человѣкъ поступаетъ неразумно. Подобно этому, нѣтъ основаній отвергать цѣлесообразность только потому, что въ нѣкоторыхъ организмахъ встрѣчаются нарушенія цѣлесообразныхъ функцій, вслѣдствіе напр., поврежденія, болѣзни, и проч. Организмъ не одаренъ способ-

ностью осиливать всякое вредное начало, проникшее въ него. Цѣлесообразныя функціи въ организмахъ, какъ и все въ природѣ, имѣютъ свои границы. И витализмъ не говоритъ, что способность организмовъ къ цѣлесообразной реакціи неограничена, а говоритъ только о томъ, что цѣлесообразность есть отличительная черта организмовъ.

Самый высокій примѣръ цѣлесообразности представляютъ намъ тѣ случаи изъ органической жизни, когда животныя или растенія сами въ себѣ находятъ силы къ восстановленію нарушенной гармоніи, или равновѣсія частей. Возьмемъ слѣдующій примѣръ. Картофельная шелуха представляетъ изъ себя довольно упругую кожицу, защищающую нѣжныя ткани клубня отъ разныхъ вредныхъ воздѣйствій. Въ нормальныхъ случаяхъ эта кожица развивается только на поверхности клубня и никогда не прорастаетъ внутрь. Между тѣмъ, если разрѣзать картофель на двое, то на поверхности срѣза вскорѣ образуется новый слой кожицы, который герметически затягиваетъ рану. Эта вспомогательная кожица возникла, стало быть, изъ клѣтокъ, которыя безъ поврежденія никогда не развили бы изъ себя кожицы. Разрѣзъ превратилъ внутреннія клѣтки въ клѣтки наружнаго слоя. Это раздраженіе заставило клѣтки выдѣлить изъ себя кожицу. Сторонники механизма, пожалуй, и здѣсь готовы видѣть только причинную связь явленій. Раздраженіе произвело реакцію во внутреннихъ клѣткахъ и заставило ихъ выдѣлить изъ себя предохранительный внѣшній слой кожицы. Но если въ данномъ процессѣ самоурегулированія мы признаемъ только причинную связь и ничего больше, мы закроемъ глаза на самую важную сторону даннаго процесса. Мы не сумѣемъ отвѣтить на вопросъ, что это за сила, которая заставила клѣтки дѣйствовать такъ цѣлесообразно въ интересахъ цѣлаго организма. Если предположить, что только разсуждающій умъ человѣка награждаетъ природу цѣлесообразностью,—то растенія и животныя должны были бы перестать отличаться ею съ той самой минуты, какъ исчезло бы съ лица земли человѣчество. Подобное можно было-бы сказать и о цѣлесообразности въ устройствѣ машинъ. Посѣщая выставку машинъ, угадывая ихъ назначеніе, проникаясь ихъ цѣлесообразностью въ цѣломъ и въ частяхъ, мы сами намѣренно вѣдь не вносимъ въ эти

машины никакихъ цѣлей. Цѣль существуетъ въ машинахъ сама по себѣ, помимо нашего намѣренія, и мы только читаемъ ее, какъ нѣчто данное, въ устройствѣ каждой машины.

Итакъ, фактъ цѣлесообразности въ органическомъ мірѣ внѣ всякаго сомнѣнія. Но принимая и соглашаясь, что все живущее, органическое имѣетъ цѣль и выполняетъ извѣстное назначеніе, мы наталкиваемся на неизбѣжный и очень важный вопросъ о томъ, откуда является цѣлесообразность, создаетъ-ли она сама себя, или вложена извнѣ. Если судить объ организмахъ по аналогіи съ машинами,—мы должны признать послѣднее и утверждать, что органическая цѣлесообразность явиться сама собою не могла. Она могла явиться какъ результатъ чьего либо намѣренія и вмѣшательства. Вѣдь нѣтъ такой машины на свѣтѣ, въ основѣ которой не было бы положено извѣстное намѣреніе. Всякое назначеніе и цѣль предполагаютъ намѣреніе. Итакъ, мы должны признать, что органическая цѣлесообразность вложена извнѣ.

Что цѣлесообразность есть результатъ особой трансцендентной причины, не поддающейся механическимъ законамъ и необъяснимой однѣми физико-химическими силами, это положеніе всего лучше доказано Кантомъ. „Мы, говоритъ Кантъ, по свойству своихъ познавательныхъ способностей, т. е. изъ соединенія опыта съ высшими принципами разума, въ конечномъ результатѣ не можемъ себѣ представить возможности такого міра иначе, какъ признавая преднамѣренно дѣйствующую, высшую причину... Несомнѣнно, что органическія существа и ихъ внутренняя возможность не поддаются изученію на основаніи однихъ механическихъ принциповъ природы, не говоря уже объ объясненіи... Человѣку не слѣдуетъ дѣлать и попытокъ въ этомъ направленіи, или надѣяться на то, что со временемъ можетъ появиться Ньютонъ, который сдумаетъ объяснить созданіе хоть одной соломины на основаніи законовъ природы, не подчиненныхъ особому намѣренію. Людямъ слѣдуетъ безусловно отсовѣтовать становиться на такую точку зрѣнія“ ¹⁾.

Кантъ хочетъ сказать, что разумъ заставляетъ насъ

¹⁾ Кантъ. „Критика силы сужденія“ стр. 284.

признавать органическую цѣлесообразность, зависящую отъ преднамѣренно дѣйствующей высшей причины. И это потому, что иной способъ изученія природы, или другая наука, кромѣ той, которая соотвѣтствуетъ познавательнымъ способностямъ человѣка, лишены всякаго смысла, и потому нелѣпы. ¹⁾

Въ самомъ плачевномъ положеніи механическая теорія находится тогда, когда ее пытаются приложить къ объясненію самыхъ высшихъ жизненныхъ процессовъ, происходящихъ въ человѣкѣ. Мысль, желаніе, воля, чувство, сознание, — все это, по мнѣнію послѣдовательныхъ механистовъ, физико-химическіе процессы. Получается очень странное положеніе. Механисты добровольно заключаютъ себя въ какой-то заколдованный кругъ, откуда нѣтъ выхода. Что получилось бы, если бы мы согласились съ тѣмъ, что всѣ акты нашей духовной жизни подчинены физико-химическимъ силамъ и суть процессы физико-химическіе? Послѣдовательность заставила бы насъ признать и это убѣжденіе физико-химическимъ явленіемъ. Такимъ образомъ, физико-химическое явленіе объявило бы само себя физико-химическимъ явленіемъ. Къ подобному абсурду приводитъ механизмъ ²⁾.

Что психическія явленія суть процессы физико-химическіе, механисты доказываютъ тѣмъ, что психическій міръ не можетъ обойтись безъ міра физико-химическаго. Явленія душевной жизни для своего обнаруженія нуждаются въ точно опредѣленныхъ матеріальныхъ условіяхъ. Поэтому то они всегда обнаруживаются одинаковымъ образомъ, по законамъ, а не произвольно, или по внутреннему капризу. Никто не станетъ отвергать, что психическіе процессы связаны съ опредѣленными измѣненіями мозгового вещества. Никто не будетъ спорить и о томъ, что разстройство вещества вызываетъ разстройство въ психической сферѣ. Но дѣлать отсюда выводъ, что психическія явленія суть явленія физико-химическія, нельзя: явленія сосуществованія не суть явленія тождества. Связи явленій психическихъ и физико-химическихъ и даже зависимости первыхъ отъ послѣднихъ отрицать невозможно, — но невозможно утверждать того, что

¹⁾ *Рейнке*. Указ. соч. стр. 97—109.

²⁾ Поэтому многіе механисты, и въ томъ числѣ Бюкли не считаютъ психическіе процессы за физико-химическіе.

они въ силу этой связи дѣлаются тождественными. Даже въ машинѣ нельзя отождествлять работу машины съ веществомъ, изъ котораго машина сдѣлана. Между тѣмъ въ машинѣ связь и зависимость работы отъ матеріала гораздо очевиднѣе, чѣмъ въ человѣкѣ.

Итакъ, явленія органической жизни не могутъ быть объяснены однѣми физико-химическими силами. Таково основное виталистическое положеніе. Оно неизбѣжно приводитъ къ другому, къ признанію существованія особаго специфическаго принципа, дѣйствующаго въ организмахъ съ помощію опредѣленныхъ физико-химическихъ силъ,—и производящаго жизненныя явленія. Дѣйствія этого принципа сообщаютъ организмамъ цѣлесообразность,—свойство, котораго лишены неорганическія вещества. Усилія механистовъ отнять это свойство у организмовъ и замѣнить его установленіемъ только причинныхъ отношеній между явленіями остаются напрасными. Виталисты не отвергаютъ того, что въ живой природѣ одно явленіе служитъ причиною другого. Но они не останавливаются на полдорогѣ, какъ механисты. Они идутъ дальше и полагаютъ, что идеально дѣйствующій законъ причинности, устанавливающій органическую связь между всѣми жизненными явленіями, есть законъ, дѣйствующій цѣлесообразно, сообщающій органическому миру стройность, полноту, законченность и совершенство. Таково, по убѣжденію виталистовъ, дѣйствіе жизненнаго начала. Вся разница въ воззрѣніяхъ витализма и механизма сводится къ вопросу о существованіи цѣлесообразности, но лишь къ вопросу, какъ слѣдуетъ къ этому факту относиться. Виталистъ и механистъ, оба стоятъ предъ фактомъ. Механистъ говоритъ: онъ можетъ быть объясненъ механически. Виталистъ утверждаетъ, что это до сихъ поръ никому еще не удалось. Единственная попытка Дарвина оказалась настолько неудачною, что большинствомъ біологовъ признается нынѣ ошибочною. А если дарвинизмъ не вѣренъ, то и телеологическое воззрѣніе на природу, которое онъ собирался упразднить, остается въ силѣ. Ньютонъ біологіи еще не явился, да и нельзя думать, чтобы когда нибудь явился. Человѣка, который думаетъ найти даже для психическихъ явленій механическое объясненіе, можно уподобить человѣку, надѣющемуся на изобрѣтеніе *perpetuum mobile*. Никто не мѣшаетъ

механистамъ прилагать свой механическій масштабъ и къ органической природѣ, но въ извѣстныхъ границахъ. Увѣрять же, что въ будущемъ механическое воззрѣніе на природу сдѣлается господствующимъ, какъ единственно справедливое, значитъ строить произвольную догадку. Настоящею научной точкой зрѣнія должна быть та, которая принимаетъ за биологическую проблему самый фактъ органической цѣлесообразности, для насъ пока непонятный, не отвергая этого факта и не замаскировывая его.

Мнѣніе Клода Бернара по вопросу о сущности жизни.—Мнѣніе защитниковъ витализма.—Гансъ Дришъ--Рейнке.-- Паули.—Ари Бергсонъ. Попытка къ примиренію механическихъ и виталистическихъ воззрѣній.--Заключеніе.-- Слова Поля Жанэ.

Мы ознакомились съ тѣми аргументами, какіе приводятся въ защиту своихъ воззрѣній представителями двухъ крайнихъ направленій въ современномъ естествознаніи—витализма и механизма. Къ какому же изъ нихъ слѣдуетъ примкнуть? Какъ смотрѣть на сущность жизни?

Выдающійся французскій натуралистъ Клодъ Бернаръ даетъ на послѣдній вопросъ такой отвѣтъ. „Спиритуалисты, анимисты или виталисты видятъ въ явленіяхъ жизни дѣйствіе высшаго нематеріальнаго принципа, обнаруживающагося въ инертной матеріи, т. е. вмѣшательство силы экстрафизической, спеціальной, независимой. *Mens agitat molem*—таково убѣжденіе Пифагора, Платона и Аристотеля. Матеріалисты же, начиная съ Демокрита, все сводятъ къ матеріи, образующей всѣ тѣла органическія и неорганическія. Декартъ и Лейбницъ раздѣляли душу и матерію, признавая ихъ различными субстанціями и отрицая всякое взаимодействіе ихъ другъ на друга. Физиологъ не раздѣляетъ ни того, ни другого взгляда. Въ послѣднее время физиологія стала точной наукой, какъ математика, физика, химія и др. и опирается только на опытъ. Поэтому физиолога не слѣдуетъ спрашивать, спиритуалистъ онъ, или матеріалистъ, какъ не спрашиваютъ объ этомъ физика или химика. Стремленіе, которое

оживаетъ въ наше время и направляется къ тому, чтобы впутывать въ физиологію вопросы богословскіе и философскіе и искать воображаемаго съ нею примиренія, есть стремленіе бесплодное и гибельное. Оно спутываетъ умъ и чувство, смѣшиваетъ то, что познается и принимается безъ физическаго доказательства, съ тѣмъ, что нужно принимать только экспериментально.

Итакъ, фізіологъ не можетъ стать ни въ лагерь механистовъ, ни въ лагерь виталистовъ¹⁾.

Но при этомъ забывается одна истина. Человѣкъ, какъ существо сознающее, мыслящее, стремится построить свое опредѣленное цѣльное міросозерцаніе. Онъ хочетъ осмыслить всѣ явленія міра, дать имъ разумное объясненіе. Какія бы преграды ни стояли на этомъ пути, человѣкъ не можетъ отказаться отъ этого стремленія. Думать, что человѣкъ способенъ ограничиться только тѣмъ кругомъ идей, представленій и знаній, какія даетъ ему опытъ, есть самообманъ и самообольщеніе. Тотъ же ученый, слова котораго нами приведены, въ дальнѣйшемъ разсужденіи о сущности жизни признаетъ, что жизнь не есть только обнаруженіе физико-химическихъ процессовъ, что въ основѣ ея лежитъ особая жизненная сила. Хотя этой силѣ ученый отводитъ очень скромную роль, называетъ ее то „органическимъ планомъ“, то „неуловимой сущностью“, отрицаетъ ея дѣятельное вмѣшательство въ органическіе процессы, но отъ этого дѣло не измѣняется. Такъ, или иначе ученый, обѣими руками отмахивающійся отъ философіи, въ своихъ обобщеніяхъ не обошелся безъ философіи и допустилъ существованіе силы, которой не открылъ ему микроскопъ, всѣ химическіе препараты и физическіе приборы. Вотъ подлинныя слова Клода Бернара. „Самое простое размышленіе показываетъ намъ въ этомъ предустановленномъ

¹⁾ *Клодъ Бернаръ*. „Опредѣленіе жизни и задача фізіологін“ Пер. М. Антоновича стр. 144—146. Интересно отмѣтить мнѣніе проф. *Леонарда Гилля*, председателя фізіолог. секціи на съѣздѣ въ 1912 г. Брит. Науч. Ассоц. въ Денди. „Если говорится, что явленія жизни должны быть относимы къ той-же самой категоріи, какъ и явленія безжизненнаго матеріальнаго міра, и что они слѣдуютъ тѣмъ-же физико-химическимъ законамъ, то этимъ отнюдь не уменьшается ихъ таинственность и поэтичность. Гилль полагаетъ, что фізіологамъ конечно, лучше было-бы не касаться этого неразрѣшимаго вопроса. Но такъ какъ подобные вопросы всегда влекутъ къ себѣ умъ чело-вѣчскій, то вполнѣ естественно удѣлить нѣкоторое время разсмотрѣнію ихъ современнаго состоянія“. *Кулябко*. „Праздн. Брит. Науки“. Журн. Мин. Нар. Пр. 1913 г. № 2, стр. 71.

жизненномъ порядкѣ основной характерный признакъ, нѣчто специально свойственное живому существу. Во всякомъ случаѣ, наблюдение представляетъ намъ только органической планъ, но не дѣятельное вмѣшательство жизненной силы. Единственная жизненная сила, которую мы могли бы допустить, была бы нѣчто вродѣ законодательной силы, но никакъ не исполнительной. Для того, чтобы резюмировать нашу мысль, мы могли бы сказать метафорически: жизненная сила управляетъ явлениями, которыхъ она не производитъ; а физическіе агенты производятъ явленія, которыми они не управляютъ“¹⁾).

Мы не станемъ спорить о томъ, законодательная ли власть, или только власть исполнительная принадлежитъ жизненной силѣ въ органическихъ процессахъ. Во всякомъ случаѣ и законодательная роль—есть роль очень почтенная, и не менѣе важная, чѣмъ исполнительная. Для насъ важно то, что сами натуралисты, въ лицѣ Клода Бернара, признаютъ въ органическихъ процессахъ дѣйствіе началъ, недоказуемыхъ экспериментально, и, такимъ образомъ, вторгаются въ область философскихъ обобщеній.

Въ самое послѣднее время талантливый защитникомъ витализма выступаетъ Гансъ Дришъ. По его мнѣнію, среди процессовъ, происходящихъ въ живыхъ существахъ, есть такіе, которые никакъ нельзя свести къ явлениямъ, совершенно понятнымъ для науки. Эти явленія автономны, и въ качествѣ таковыхъ имѣютъ самостоятельную цѣнность. Дришъ признаетъ, что въ органическихъ, жизненныхъ процессахъ, кромѣ физическихъ и химическихъ силъ, дѣйствуетъ природный факторъ *sui generis*, особое жизненное начало, которое онъ отмѣтилъ аристотелевскимъ терминомъ энтелехія. Свою энтелехію Дришъ опредѣляетъ какъ биологическую константу, т. е. особенное, постоянное свойство органическихъ вещей, подобно тому какъ въ физикѣ отмѣчаются свои константы (напр. теплѣмкость).—Ее можно понимать въ смыслѣ особаго рода скрытой энергіи, присущей органическимъ вещамъ. Во всякомъ случаѣ Дришъ не считаетъ явленія жизненныхъ процессовъ машино-образными.

Ту же мысль, и съ большей настойчивостью проводитъ Рейнеке, на котораго мы дѣлали неоднократныя ссылки.

¹⁾ Клодъ Бернаръ. Указ. сочин. стр. 149--150.

Если бы мы признали органическія живыя тѣла машинообразными,—мы во всякомъ случаѣ обязаны были бы признать въ нихъ особую реальную, хоть и непостижимую силу, ибо безъ механика машины немыслимы. Подобно тому, какъ умственная работа техника есть причина конструкціи машины, такъ и развитіе организма въ живыхъ тѣлахъ должно имѣть реальное основаніе, дѣйствующую причину. Такимъ образомъ, Рейнеке приходитъ къ неизбѣжному признанію особыхъ силъ, которымъ обязана органическая жизнь, и называетъ ихъ „доминантами“ (то же что энтелехія Дриша). Но это только понятіе—символь для обозначенія невѣдомаго остатка, не поддающагося біологическому анализу.

Но ни Дришъ свою энтелехію, ни Рейнеке свои доминанты не понимаютъ въ смыслѣ психическаго фактора и не говорятъ о психическомъ воздѣйствіи. Между тѣмъ такое признаніе неизбѣжно вытекаетъ само собою и только боязнь старой терминологіи мѣшаетъ философамъ-натуралистамъ назвать вещь ея именемъ. Указанный недостатокъ восполняетъ Паули, который прямо говоритъ, что протоплазма ощущаетъ, освѣдомлена о своихъ состояніяхъ, различаетъ ихъ. Создавая психологію клѣтки, Паули этимъ путемъ хочетъ отыскать объясненіе непонятныхъ жизненныхъ процессовъ. Онъ не боится называть ихъ цѣлесообразными, вопреки дарвинизму, потому что понятіе цѣли просачивается всюду. Но боязнь теизма и научный этикетъ не позволяютъ и Паули признать субстанціальность души, хотя и это признаніе вытекаетъ само собою.

Оригинальны взгляды по этому вопросу философа виталиста Анри Бергсона. Его философскія разсужденія о душѣ, какъ особомъ регуляторѣ органическихъ процессовъ, сводятся къ слѣдующему.

Основу и сущность жизни по мнѣнію Бергсона составляетъ изначальный порывъ, стремленіе (*elan*) никогда не изсякающее, проходящее по всему живому изъ поколѣнія въ поколѣніе. Это стремленіе заставляетъ существа жить, развиваться, подчинять своей власти мертвую матерію. Это одинъ потокъ, разлившійся на множество ручейковъ и въ каждомъ изъ нихъ проявляющій какую либо особую сторону своей природы. Опредѣлить этотъ жизненный порывъ, это стремленіе—значитъ познать сущность самой жизни. Но по-

знать сущность жизни наука не можетъ, потому что само познаніе есть одно изъ проявленій жизни. Какъ и сама жизнь, оно (познаніе)—раздѣляется на нѣсколько параллельно бѣгущихъ ручьевъ. Въ разныхъ отдѣлахъ животнаго царства оно выражается различно. Умъ человѣка есть одинъ изъ видовъ познанаія съ характерной способностью къ отвлеченному мышленію, математикѣ и т. д. Онъ предназначенъ для того, чтобы овладѣть мертвой, неорганической природой и сдѣлать изъ нея орудіе человѣка. Но познавать жизнь можно еще съ помощью инстинкта, подъ которымъ нужно разумѣть особенную способность, присущую всему животному міру. Особенно сильно она развита у членистоногихъ и перепончатокрылыхъ (ось, пчель, муравьевъ). Осы, напр., заготавливая пищу своему потомству, продѣлываютъ съ жуками такія сложныя операціи, которыя не подъ силу ученому зоологу. Въ отличіе отъ ума, инстинктъ есть непосредственное знаніе вещей, тогда какъ умъ есть знаніе отношеній между вещами. Въ человѣкѣ заложены оба способа познанаія,—инстинктъ и умъ. Образую свѣтлое ядро познанаія, умъ окруженъ неясной, туманной каймой инстинктивнаго знанія. Инстинктъ въ соединеніи съ интеллектомъ образуетъ то, что философы называютъ интуиціей, непосредственнымъ знаніемъ, прозрѣніемъ въ суть вещей. По мнѣнію Бергсона, сущность жизни только и можетъ быть понята интуитивно ¹⁾.

Необходимо сказать, что въ виду такого рѣзкаго расхожденія научной мысли по вопросу о сущности жизненнаго процесса, являются попытки примирить оба направленія, поставить вопросъ о жизни на правильную почву. Одна изъ такихъ попытокъ сдѣлана Карповымъ ²⁾ и сводится къ слѣдующему.

Выходя изъ понятія о жизни, какъ объ изначальномъ стремленіи къ развитію (опредѣленіе Бергсона), Карповъ находитъ, что оно приложимо ко всей природѣ въ совокупности, безъ раздѣленія на мертвую и живую, неорганическую и органическую. Такъ называемая, мертвая природа также развивается, имѣетъ свою исторію.

¹⁾ Карповъ „Витализмъ и задачи научной біологін въ вопросѣ о жизни“. Вopr. Философін и Психологін. 1909 г. Май—Іюль; Сентябрь—Октябрь.

²⁾ Вopr. Фил. и Психол. 1909 г. кн. IV. стр. 535 и дал.

Параллельно съ ростомъ и развитіемъ организмовъ, идетъ развитіе земного шара, его атмосферы, морей. Мѣняются условія существованія солнечной системы, измѣняется энергія солнечной теплоты. Если измѣняются и старѣютъ организмы, то вѣдь старѣетъ и наша планета, распадаются тѣ химическія соединенія, которыя имѣли мѣсто на зарѣ ея существованія. Въ міръ нѣтъ ничего мертваго, все живое, и самый міръ въ его цѣломъ составѣ есть гигантскій индивидуумъ. Ходячее же названіе „мертвая“ матерія, которое мы прилагаемъ къ неорганическимъ предметамъ есть искусственное научное опредѣленіе для разграниченія научныхъ сферъ. Но дѣйствительности оно, строго говоря, не соотвѣтствуетъ. Вѣдь даже капли и кристаллы могутъ быть предметомъ историческаго изученія, ибо и они теперь не тѣ, что были прежде. Сравнивая капли воды въ видѣ градинокъ и снѣжинокъ, Бахметьевъ находитъ въ нихъ безконечное разнообразіе, своеобразную индивидуальность. Виталисты считаютъ праздною игрою ума проводить аналогію между организмами, и напр. каплями и кристаллами. Но Карповъ думаетъ, что истина лежитъ между двумя крайностями. Само собою понятно и для каждаго ясно, что организмъ не кристаллъ и не капля. Но съ другой стороны, аналогія между ними настолько интересна, что ее слѣдуетъ прослѣдить во всѣхъ деталяхъ. Она можетъ быть сведена къ слѣдующимъ пунктамъ.

1) Всѣ естественныя тѣла, органическія и неорганическія, суть системы, состоящія изъ частей,—атомовъ, или въ позднѣйшее время электроновъ.

2) Съ точки зрѣнія естественныхъ наукъ одинаково необъяснима форма любого тѣла,—лягушки, или кристалла по варенной соли.

3) Всѣ органическія и неорганическія тѣла суть тѣла неоднородныя, состоятъ изъ дифференцированныхъ частей, болѣе плотныхъ въ глубинѣ и менѣе на поверхности.

4) Каждое естественное тѣло является трансформаторомъ энергіи, хотя въ организмахъ это рѣзче бросается въ глаза. Но вѣдь сортировка молекулъ происходитъ и въ каплѣ воды. Тамъ и здѣсь играетъ роль критическая температура, которая существуетъ и для организмовъ такъ-же, какъ и для неорганическихъ тѣлъ.

5) Всякое тѣло существуетъ до тѣхъ поръ, пока внѣшнія силы, дѣйствующія на его части, уравновѣшиваются силами между частями. Если равновѣсіе нарушено, тѣло распадается. Это одинаково приложимо къ тѣламъ того и другого порядка.

6) Явленія регенераціи, т. е. стремленіе принять прежнюю форму послѣ ея нарушенія, замѣтны тамъ и здѣсь.

Наконецъ 7) анализируя морфологическій составъ органическаго тѣла, въ результатѣ мы получаемъ организмъ въ видѣ микроскопическаго комочка прозрачнаго, тягучаго вещества, который очень соблазнительно принять за каплю густого каллоидальнаго раствора.

По мнѣнію Карпова, всѣ эти детали приводятъ къ тому выводу, что послѣдовательный виталистъ долженъ, на зло механистамъ, оживлять даже мертвую природу. Все, что мы встрѣчаемъ въ природѣ, отъ электроновъ до млечнаго пути, есть тѣла-индивидуумы большіе и малые, похожіе или непохожіе на насъ, изолированныя, или спаянныя между собою. Мы видимъ ихъ уничтоженіе, появленіе новыхъ, которые въ свою очередь уступаютъ мѣсто слѣдующимъ, и такъ безъ конца... Жизнь есть удѣлъ вселенной во всемъ ея составѣ и объемѣ, а не въ одной какой-либо части.

Мысли Карпова блещутъ остроуміемъ и задача его весьма симпатична. Если имѣть въ виду вселенную, то, конечно, понятіе жизни, какъ процесса развитія, никогда не прекращающагося, необходимо расширить до предѣловъ всего существующаго и познаваемаго. Но въ спорѣ механистовъ и виталистовъ борьба мнѣній идетъ не о всей вселенной, и которой наши познанія могутъ быть весьма шаткими и гадательными, а о той ея части, которая явилась нашимъ обиталищемъ. Рѣчь идетъ о явленіяхъ жизни земной, ни болѣе, ни менѣе. Мы ничего не знаемъ и едва ли когда нибудь узнаемъ, въ какихъ формахъ проявляется эта общая жизнь вселенной на другихъ планетахъ. Что же касается нашей земли,—то здѣсь она обнаруживается въ такомъ рѣзкомъ разнообразіи, что даже научная мысль съ давнихъ поръ и до сего дня дѣлитъ природу на два царства,—органическое и неорганическое, при чемъ первое, несмотря на общность физическую и химическую со вторымъ,—въ то же время рѣзко отъ него отличается. Мы согласны съ Карпо-

вымъ, что всѣ пункты его аналогіи отвѣчаютъ дѣйствительности, и сближеніе „мертвой и живой природы“ въ этихъ пунктахъ выше всякихъ сомнѣній. Если дѣло не въ словахъ, то мы согласны признать, что и неорганическая природа живетъ. Но есть „жизнь“ и „жизнь“. Есть жизнь живая, цѣлестремительная, осмысленная,—и есть жизнь сонная, мертвая, которую мы назвали бы прозябаніемъ. Подобно тому какъ среди людей, съ одной стороны существуютъ люди духовно живые, съ другой живые мертвецы, ходячіе трупы въ духовномъ смыслѣ, такъ и въ жизни природы одна ея половина живетъ и развивается, умираетъ и размножается на нашихъ глазахъ, другая находится въ какомъ-то вѣчномъ оцѣпененіи, и только глазамъ ученыхъ замѣтны въ ней нѣкоторые проблески жизни...

Таковы мнѣнія самыхъ позднѣйшихъ и видныхъ натуралистовъ и философовъ по вопросу о сущности жизни, мнѣнія довольно опредѣленные въ пользу виталистическаго міропониманія. Теперь уже ни для кого не тайна, что современная біологія всецѣло находится подъ знаменемъ витализма¹⁾. Остается спросить, въ какомъ же изъ двухъ направленій естествознанія слѣдуетъ искать отвѣта человѣку, ищущему разгадки жизни, къ какому лагерю примкнуть?

Безъ сомнѣнія къ виталистическому лагерю. Механисты со своей теоріей обнаруживаютъ замѣчательную узость взгляда. Дѣйствительность на каждомъ шагу опровергаетъ механическую теорію. Грань между органическою и неорганическою природою остается непроходимой. Если даже допустить, что со временемъ будутъ добыты искусственнымъ путемъ всѣ органическія вещества, то и въ этомъ случаѣ изъ нихъ нельзя создать жизни. Матеріаль органической есть и въ мертвомъ тѣлѣ, но мертвое тѣло никто не назоветъ живымъ потому только, что въ немъ находится все необходимое для жизни. Дальше. Самый ничтожный одноклѣточный микроорганизмъ обнаруживаетъ такія сложныя жизненныя функціи, которыхъ никакъ не объяснить помощью однѣхъ физико-химическихъ силъ, какъ не объяснить возникновенія

¹⁾ Этотъ фактъ былъ отмѣченъ и на послѣднемъ съѣздѣ русскихъ естествоиспытателей и врачей въ Москвѣ въ 1909—1910 году. Докладъ проф. Зографа „Новѣйшія теченія въ зоологіи намѣчающіяся въ XX-омъ вѣкѣ“.

машины, зная матеріаль, изъ котораго она построена. Однимъ словомъ, куда бы мы не обратили свой взглядъ, вездѣ въ органическомъ мірѣ чувствуется присутствіе особаго начала, какого-то невидимаго регулятора всѣхъ жизненныхъ процессовъ. Эта сила невидима. Мы видимъ только ея результаты, но результаты столь очевидные, осязательные и убѣдительные, что для признанія этой силы намъ не нужно никакихъ другихъ доказательствъ.

Такова точка зрѣнія витализма. Современное общественное настроеніе, протестующее противъ механическихъ воззрѣній, все болѣе усиливающаяся борьба ученыхъ съ этимъ направленіемъ яснѣе всякихъ словъ говоритъ за то, какая доктрина возьметъ перевѣсъ. Человѣчество мало по малу начинаетъ сознавать неправду механизма, его односторонность. Оно недовольно ученіемъ, въ которомъ не видно ни того, въ чемъ состоитъ сущность жизни, ни того, въ чемъ смыслъ и цѣль существованія человѣка. Неудивительно, если человѣчество снова стремится къ свѣту, къ прежнему идеалистическому, или телеологическому воззрѣнію. Это воззрѣніе старо, какъ міръ, но потому то оно и разумно. Отъ вѣка оно удовлетворяло человѣческую любознательность, искавшую разгадку жизни и находившую ее въ самомъ человѣкѣ, въ его неумирающей потребности все освѣщать особымъ смысломъ, всему давать цѣль, вездѣ видѣть дѣйствіе началъ идеальныхъ, лежащихъ выше человѣческаго опыта. Эти начала находились нѣкоторое время въ пренебреженіи, были забыты. Туча новыхъ гипотезъ, теорій, вѣяній, заслонили въ сознаніи людей эти начала, какъ солнце заслоняютъ тучи облаковъ. Но вотъ къ наступленію текущаго XX вѣка сознаніе немного прояснилось. Людямъ пришелъ на помощь здравый смыслъ, и они увидѣли жизненный процессъ въ прежнемъ освѣщеніи. Многіе натуралисты стали сознавать, что въ органическихъ процессахъ всегда остается необъяснимымъ нѣчто,—какой-то остатокъ, передъ которымъ должно преклониться человѣческое знаніе и обнаружиться вѣра. Механическая теорія сослужила свою службу и даже принесла пользу людямъ, раздѣляющимъ телеологию. Она освободила человѣчество отъ многихъ суевѣрій, но въ тоже время еще сильнѣе убѣдила въ существованіи особаго закона, управляющаго жизненнымъ процессомъ. Виталистическое

міропониманіє, мало по малу берущее перевѣсъ, явленіє въ высокої степени отрадное и симптоматическое. Оно способно примирить вѣру и знаніє, науку и религію, по крайней мѣрѣ настолько, чтобы людей вѣрующихъ заставить уважать работы ученыхъ, а послѣднихъ преклониться предъ истинами религіи, передъ ея требованіємъ познать въ природѣ Бога. Вѣдь, какъ свѣтъ является на землѣ только въ контактѣ съ солнцемъ, такъ и жизнь можетъ быть понята только въ контактѣ съ Божествомъ, вѣчнымъ, неистощимымъ источникомъ жизни. Изслѣдовать жизнь значитъ изслѣдовать Бога, познать жизнь—познать Бога, увѣровать въ Того, Кто Самъ о Себѣ сказалъ: „Азъ есмь жизнь“ (Іоан. XI 25: XIV, 6).

Въ заключеніє мы находимъ очень умѣстнымъ провести параллель между механизмомъ и витализмомъ, какая проведена у Поля Жанэ въ его сочиненіи „Современный матеріализмъ въ Германіи“. Слова Жанэ сказаны болѣе тридцати лѣтъ назадъ, но они и теперь не потеряли своего значенія при рѣшеніи вопроса о томъ, какое міросозерцаніє нужно признать болѣе удовлетворяющимъ челоуѣка, механическое или виталистическое.

„Въ настоящее время существуютъ два совершенно различныхъ взгляда на природу. По одному воззрѣнію міръ не что иное какъ нисходящій рядъ причинъ и слѣдствій. Отъ начала вѣковъ существуетъ нѣчто съ нѣкоторыми первобытными свойствами. Отъ этихъ свойствъ происходятъ нѣкоторыя явленія. Изъ сочетанія этихъ явленій происходятъ новыя, которыя въ свою очередь порождаютъ другія явленія,—и такъ до безконечности. Каскады и непредвидѣнные рикошеты производятъ, благодаря содѣйствию безпредѣльнаго времени, міръ, который мы видимъ. -

Въ другомъ воззрѣніи міръ является существомъ органическимъ и живымъ, которое развивается сообразно идеѣ, и постепенно возвышается до осуществленія вѣчно недостижимаго въ своемъ абсолютномъ совершенствѣ идеала. Въ такомъ развитіи міра каждая изъ ступеней вызвана не только той, которая ей предшествуетъ, но и той, которая за нею слѣдуетъ. Она, нѣкоторымъ образомъ, опредѣлена впередъ, въ силу того самаго дѣйствія, котораго должна достигнуть. По этой гипотезѣ природа уже не родъ игры, въ которой случайно происходитъ то или другое дѣйствіє. У ней есть

планъ, есть разумъ и мысль. Это не *импровизація*,—это поэма, искусная драма, въ которой всѣ нити дѣйствія, какъ бы они запутаны ни были, соединяются въ опредѣленной цѣли. Это восходящій рядъ средствъ и цѣлей.

Можно ли примирить и соединить эти два ряда? Какъ связь причинъ и слѣдствій можетъ сдѣлаться связью между средствами и цѣлями? Какъ механизмъ природы можетъ осуществить идеальный порядокъ, котораго ищетъ человѣческій духъ? Какъ, наконецъ, можетъ онъ въ одно и то же время, такъ сказать, спускаться и подниматься, спускаться отъ причины къ причинѣ, и въ тоже время подниматься отъ цѣли къ цѣли?

Единственное рѣшеніе этой опасной *антиноміи* то, что первобытная Верховная мысль выбирала и направляла въ природѣ все по своему усмотрѣнію, что между безконечнымъ числомъ направлений, въ которыя могла быть увлекаема вселенная безсознательными и беспорядочными рикошетами механическихъ причинъ, взяло верхъ одно опредѣленное направление. Подобно тому какъ вырвавшаяся на волю лошадь, увлеченная слѣпымъ побужденіемъ бѣжать, можетъ избрать тысячи путей, но сдержанная и направленная сильной, опытной рукой, идетъ только по одному пути, ведущему ее къ цѣли, такъ и слѣпая природа, сдержанная съ самаго начала непостижимой Волей и направленная верховнымъ Владыкой, постепеннымъ, полнымъ величія движеніемъ подвигается къ вѣчному идеалу, стремленіе къ которому влечетъ ее впередъ и воодушевляетъ. Однимъ словомъ, необходимо признать, что „Верховный Разумъ управляетъ вселенной и ея жизнью. Его премудрая мысль есть въ началѣ, и въ серединѣ, и въ концѣ всего мірового процесса, и нѣтъ въ мірѣ ничего, что не ограждало бы этой мысли“ ¹⁾.

¹⁾ Поль Жанэ. „Современный матеріализмъ въ Германіи“ Разборъ системы доктора Бюхнера. Съ франц. 1871. стр. 122—124. Подробнѣе о борьбѣ механизма и витализма въ нашихъ статьяхъ: „Поворотъ къ старому въ ученіи о сущности жизненнаго процесса“. Вѣра и Разумъ 1904 г. № 14, 15, 17, 18. и „Богъ въ природѣ“ Вѣра и Разумъ 1912. № 10. 11. 12. 13.

Выводы. Механическое направлѣніе изолировало науку отъ религіи.— Виталистическое устанавливаетъ подлинное сближеніе между наукой и религіей.— Неустраненныя трудности. Новое движеніе научно-философской мысли по вопросу о значеніи науки и религіи и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ.

Изложенная нами въ предыдущихъ главахъ борьба двухъ направлѣній научной мысли приводитъ къ очень важнымъ результатамъ. Дѣлается очевиднымъ, что наука о жизни, „біологія“, не зная, что такое жизнь, тѣмъ не менѣе утверждаетъ, что жизнь существуетъ. Этого не отвергаютъ ни виталисты, ни механисты. Но въ виду неизвѣстности предмета, учеными даются различныя опредѣленія жизни. Одни опредѣляютъ жизнь какъ consensus—солидарность частей и цѣлаго, другіе какъ объединеніе разнородныхъ элементовъ; третьи видятъ въ жизни усиліе сохранить опредѣленную организацію среди условій среды, четвертые, наконецъ, разумѣютъ подъ этимъ понятіемъ особую жизненную силу, творческую энергію, направляющую идею и т. п. Всѣ эти опредѣленія имѣютъ совсѣмъ немеханической смыслъ, хотя многія изъ нихъ даются учеными механическаго направлѣнія. Они не результатъ научныхъ изысканій. Всякое научное опредѣленіе жизни сводится къ утвержденію факта, что существуетъ нѣчто для насъ неизвѣстное, проявленіе чего мы осязаемъ, но оно ускользаетъ отъ научнаго изслѣдованія.

Не замалчивая этого факта, витализмъ представляетъ намъ науку, чуждую нетерпимости и гордой исключительности,—того научнаго фанатизма, который съ презрѣніемъ отворачивается отъ религіи и метафизики, называя первую суевѣріемъ, а вторую особымъ родомъ сумасшествія (Ланге)¹⁾. Въ возрѣніи механистовъ наука сама себя замкнула въ узкія рамки, связала по рукамъ и ногамъ. Ученому механическаго направлѣнія повсюду должны мерещиться границы его царства. Не считая себя вправѣ переступить ихъ, онъ, тѣмъ не менѣе, поминутно долженъ измѣнять себѣ, чтобы не остаться въ пространствѣ, запертомъ наглухо со всѣхъ сторонъ. Какъ бы далеко ни зашелъ его научный опытъ, онъ никогда не дастъ опредѣленнаго законченнаго міросозерцанія,

¹⁾ Natur und Offenbarung 56 Band p. I. Stolze prof. „Naturwissenschaft und Metaphisik.

потому что никогда не может коснуться первой причины и конечной цели бытия. Если для внешнего опыта остается неразрешимой проблемой вопрос о том, почему жизнь отлилась в известные формы, и что ее ждет впереди, то для науки в механическом понимании всегда будет необъяснимой самая сущность явлений. Говоря о законах и отношениях между предметами, механисты не в силах объяснить самого понятия о „законѣ и отношеніи“. Такъ какъ ни „законовъ“, ни „отношеній“ вне предметовъ и независимо отъ нихъ не существуетъ, и такъ какъ связи между явлениями нельзя представить в чувственномъ образѣ какой то нити, скрепляющей разнородные предметы, то ясно, что всѣ „законы и отношенія“ имѣютъ субъективный смыслъ, не имѣющій ничего общаго съ дѣйствительностью. Имъ можно приписать лишь символическое значеніе. Такимъ образомъ, открещиваясь всѣми силами отъ виталистическаго опредѣленія жизни, какъ опредѣленія субъективнаго, механисты не могутъ дать ей другихъ опредѣленій, кромѣ субъективныхъ. Строго придерживаясь материалистическихъ воззрѣній, механисты желали бы объяснить всѣ явленія движеніемъ матеріи. Но вѣдь и понятіе движенія имѣетъ символическій смыслъ, какъ одно изъ выраженій „закона“, дѣйствующаго в природѣ. Поэтому самая попытка свести къ движенію совокупность всѣхъ явленій потерпѣла неудачу. Вмѣсто движенія пришлось объединять жизнь понятіемъ „силы“, „энергіи“. понятіемъ еще болѣе субъективнымъ, о которомъ наука не имѣетъ никакихъ реальныхъ познаній ²⁾).

Наоборотъ, ученому виталистическаго направленія границы науки не представляются плотной, непроницаемой стѣной, дальше которой нечего искать. Для виталиста границы науки равносильны лишенію нѣкоторыхъ познаній, необходимыхъ для того, чтобы сама наука могла стать познаніемъ законченнымъ. Наука знаетъ о нихъ достаточно, чтобы ясно сознать свою недостаточность. Она не исключаетъ возможности нѣкотораго познанія, стоящаго выше научнаго познанія. Не даромъ сказалъ Паскаль: „последній шагъ разума есть признаніе, что имѣется безконечное множество вещей, превосходящихъ разумъ“. Признавая в явленіяхъ законы, единые,

²⁾ *Эмиль Бутру*. Наука и религія. Перев.-Базарова, стр. 232 - 245.

простые и всеобщіе, виталисть, при всемъ томъ, склоненъ разсматривать міръ, какъ единое, гармоничное и прекрасное твореніе, а въ самыхъ законахъ сохраненія энергіи, тяготѣнія, эволюціи, видѣтъ выраженіе Высочайшей воли, намѣренія и цѣли.

Сначала полагали, что эволюціонный принципъ, положенный въ основу теоріи происхожденія видовъ, враждебенъ вѣрѣ. Эволюцію иначе и не понимали какъ въ смыслѣ механизма, матеріализма и слѣпой необходимости. Между тѣмъ борьба механическаго и виталистическаго воззрѣній выяснила, что идея эволюціи для виталистовъ вовсе не такъ проста, и во всякомъ случаѣ не является безусловнымъ отрицаніемъ идеи творенія, промысла, разума и свободы. Эта идея вноситъ въ міръ единство, непрерывность, жизнь, гармонию, планъ. Многіе стали отстаивать тотъ взглядъ, что эволюціонизмъ не только не враждебенъ религіознымъ идеямъ, но даетъ о мірѣ и его развитіи представленіе болѣе грандіозное и достойное Творца, чѣмъ ученіе о неподвижности первоначальныхъ видовъ. Многіе находятъ, что закону эволюціи подчиняется и религія въ той сторонѣ, которая относится къ внѣшнимъ условіямъ существованія. Вѣдь и богословіе не склонно отстаивать то или другое вѣрованіе въ формахъ, представляющихся въ настоящее время неприемлемыми. Основные религіозныя идеи неизмѣнны. Но ихъ толкованіе, способъ выраженія, религіозныя формулы, учрежденія и т. д.,— все это безъ сомнѣнія эволюционируетъ. Однимъ словомъ, въ представленіи виталистовъ наука для религіи не враждебная сила: религія можетъ проникаться отъ науки всѣмъ, чѣмъ послѣдняя можетъ служить ея дѣлу.

Итакъ, для ученаго съ виталистическими взглядами границы науки не являются простымъ отрицаніемъ. Въ сужденіяхъ виталистовъ мы видимъ ясное подтвержденіе той мысли, что существуетъ особая трансцендентная реальность, безъ которой не было бы и рѣчи о границахъ науки. Въ такомъ виталистическомъ пониманіи наука не есть что-то нейтральное. Она направлена въ сторону тѣхъ же началъ, которыхъ требуетъ религіозное сознаніе. Для виталистовъ религія не можетъ представлять произвольной концепціи, которая ничѣмъ не связана съ наукой, наоборотъ—здѣсь наука сама безсознательно ищетъ сближенія съ религіей.

Итакъ, борьбу между механическимъ и виталистическимъ направлѣніемъ въ наукѣ необходимо считать моментомъ благопріятнымъ для религіи. Наука не можетъ обойтись безъ нѣкоторой доли философіи. Она нуждается въ высшихъ обобщеніяхъ для того, чтобы ея данныя могли служить для извѣстнаго міропониманія. Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ никогда вѣдь не можетъ оставаться равнодушнымъ къ вопросу о томъ, съ какой точки зрѣнія смотрѣть на міръ, механической или виталистической, понимать ли явленія телеологически, или по законамъ одной механической причинности. Еще менѣе человѣкъ можетъ оставаться равнодушнымъ передъ проблемой о самомъ себѣ. Есть ли душа, или нѣтъ ея, представляет ли она простую функцію мозга, или особое субстанціальное начало, считать ли мысль, желаніе, волю за физико-химическіе процессы, происходящіе въ мозговомъ веществѣ, или въ основѣ ихъ лежитъ особый невидимый субстратъ, называемый духомъ,—все это вопросы для человѣка далеко не безразличные. Тотъ фактъ, что виталистическое направлѣніе является преобладающимъ и въ смыслѣ солидности доказательствъ и въ отношеніи количества сторонниковъ, для религіи особенно важенъ, потому что виталистическое міропониманіе ведетъ къ религіозному. Бытіе Промысла, направляющаго весь ходъ мірового процесса по опредѣленному плану къ извѣстной цѣли,—таковы метафизическія предпосылки витализма. Но вѣдь и религія держится на тѣхъ-же устояхъ и она говоритъ о томъ-же. Міропониманіе виталистическое и религіозное въ основныхъ пунктахъ совпадаютъ. Такимъ образомъ, религія въ сферѣ чистой науки имѣетъ за себя прекрасную апологію, и если это теченіе научной мысли будетъ имѣть продолженіе, религія найдетъ въ немъ для себя надежную опору въ будущемъ.

Однако, не слѣдуетъ черезъ-чуръ увлекаться указанными благопріятными перспективами. Не говоря о механистахъ, далеко не всѣ представители виталистическаго направленія расположены въ пользу религіи, т. е. не всѣ согласны рѣшать основныя проблемы непременно въ религіозномъ духѣ. Наоборотъ всѣ вообще ученые, безъ различія направленій, ревниво оберегаютъ свои научныя позиціи, признавая орудіемъ науки исключительно внѣшній опытъ и твердо вѣруя въ могущество, силу и безспорность научныхъ рѣшеній. Если

рѣчь заходить о границахъ науки, всѣ ученые единодушно отвѣчаютъ, что Дюбуа-Реймонъ своимъ „ignorabimus“ сказалъ неправду. Предъ наукой открываются все новые горизонты; она одерживаетъ побѣду за побѣдой и остановить ея побѣдное шествіе не можетъ никакая сила. Въ тѣхъ областяхъ, которыя доселѣ остаются недоступными, наука добросовѣстно объявляетъ о своемъ незнаніи, но въ тоже время упорно отказывается протянуть руку религіи, по крайней мѣрѣ той ея формѣ, которая извѣстна подъ именемъ теизма (ученіе о живомъ личномъ Богѣ).

Съ другой стороны, и наше религіозное сознание не всегда бываетъ довольно тѣмъ, что получаетъ защиту въ научныхъ выводахъ. Правда, люди религіозные не возстаютъ противъ научныхъ доказательствъ правоты своихъ вѣрованій. Они охотно признаютъ, что религія и наука не могутъ быть врагами въ томъ напр. случаѣ, когда наука, изучая міровые законы, убѣждается въ бытіи Верховнаго законодателя Бога. Но спросите любого глубокоувѣрующаго человѣка, и онъ вамъ скажетъ, что его вѣра автономна и не стоитъ ни въ какой зависимости отъ научныхъ доказательствъ. Его религія есть нѣчто самодовлѣющее, живетъ своей жизнью, имѣетъ свой опытъ и до конца хочетъ быть сама собою, безъ всякаго контроля со стороны научныхъ взглядовъ.

Такимъ образомъ, наука и религія обнаруживаютъ явную склонность течь по отдѣльному руслу каждая, не соединяясь въ одинъ общій потокъ. Объединеніе ихъ въ одномъ высшемъ синтезѣ являється дѣломъ труднодостижимымъ даже при наличности виталистическаго направленія. И причиной этому служить не столько разница въ научномъ и религіозномъ міропониманіи, сколько въ самыхъ методахъ научнаго знанія. Послѣднее хочетъ быть строго эмпирическимъ и только себѣ одному приписываетъ монополию точнаго знанія, построеннаго на опытѣ. Что же касается религіи и метафизики, то всѣ ихъ построенія, основанныя на интеллектуальномъ базисѣ и субъективномъ чувствѣ, чуждыя опытной провѣрки, въ глазахъ ученыхъ имѣютъ совершенно другое значеніе, другую цѣнность. Благодаря этому, средостѣніе между наукою и религіею далеко нельзя считать нарушеннымъ.

Но въ послѣднее время въ сферѣ философской мысли

зародилось особое движение, известное под именем прагматизма, движение многообъщающее и в высокой степени оригинальное. В нем между прочим сделана замечательная попытка примирения, религии и науки без нарушения прав той и другой. В виду особой важности этого философского направления мы должны отнестись к нему с полным вниманием и передать его сущность, по крайней мере, с той стороны, которая нас всего больше интересует ¹⁾.

ГЛАВА III.

П р а г м а т и з м ъ.

Прагматизмъ какъ особый методъ философствованія. Его значеніе въ качествѣ посредника между религіозными и научными знаніями.

Направленіе философской мысли, известное под именем прагматизма, зародилось в Америкѣ. Впервые оно было введено въ философію Чарльсомъ Пирсомъ въ 1878 году въ статьѣ „Какъ сдѣлать наши идеи ясными“. Но самымъ яркимъ представителемъ его считается Вильямъ Джемсъ, известный психологъ († въ августѣ 1910 г.) ²⁾.

Названіе прагматизмъ происходитъ отъ греческаго *πράγμα* дѣйствіе; отсюда русскія слова: „практика, практической“. Уже по самому названію ясно, что мы имѣемъ дѣло не съ какой нибудь новой философской системой, а съ особымъ

¹⁾ Русская оригинальная и переводная литература о прагматизмѣ: *Бутру*. Указ. соч. стр. 247 - 306; *А. Балабанъ*. „Прагматизмъ“. Журн. Вопр. Филос. и Психол. 1909. Сент. Октябрь. *Глаголевъ* проф. „Новый типъ философіи. Богосл. Вѣстн. 1909. Декабрь. *П. Страховъ* „Прагматизмъ въ наукѣ и религіи“. Богосл. Вѣст. 1910. Май. *Лопатинъ* „Настоящее и будущее философіи“. Вопр. Философіи и Психологіи. 1910. Май, Іюнь. *С. Котляревскій* „Прагматизмъ и проблема терпимости“. Тамъ-же. *Бердяевъ* „О расширеніи опыта“. Тамъ-же. *Лазаревъ*. „Прагматизмъ“ Русск. Мысль 1909. Октябрь. *Франкъ*. „Философія религіи В. Джемса“. Русск. Мысль 1910. Февраль. *Его-же*. „Прагматизмъ какъ философ. ученіе“. Р. Мысль 1910. Май. Тамъ-же „Споръ о прагматизмѣ“.

²⁾ Сочиненія В. Джемса „Прагматизмъ“ и „Многообразіе религіознаго опыта“, переведенные на русскій яз., познакомили и русское общество съ этимъ оригинальнымъ явленіемъ философской мысли.

методомъ философствованія. „Прагматическій методъ это прежде всего методъ улаживанія философскихъ споровъ, которые безъ него могли-бы тянуться безъ конца. Лежитъ-ли въ основѣ міра матеріальный принципъ или духовный, царить-ли въ немъ свобода или необходимость, представляетъ-ли онъ нѣчто единое или многое,—по всѣмъ этимъ вопросамъ споры безконечны. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ прагматическій методъ пытается установить практическія слѣдствія каждаго мнѣнія. Какая получится практическая разница, если принять это мнѣніе, а не другое? Если мы не въ состояніи найти никакой практической разницы, то оба противоположныя мнѣнія по существу одинаковы, и всякій споръ о нихъ бесполезенъ. Серьезный споръ возникаетъ только въ томъ случаѣ, когда мы можемъ указать на какую нибудь реальную разницу, вытекающую изъ допущенія, что права какая нибудь одна изъ сторонъ“¹⁾.

Не трудно понять, что такимъ методомъ легко уладить всякія философскія недоразумѣнія. Стоитъ лишь посмотрѣть, къ какому практическому результату приводитъ то или другое мнѣніе, тотъ или другой принципъ. Прагматизмъ не терпитъ абстракцій, апіорныхъ доказательствъ, неизмѣнныхъ принциповъ, отвлеченныхъ теорій. Онъ обращается лицомъ къ дѣйствию, къ фактамъ, результатамъ, плодамъ. Такую своеобразную позицію прагматизма, какъ философскаго метода, прекрасно иллюстрировалъ итальянскій прагматистъ Папини. Прагматизмъ среди множества теорій подобенъ корридору въ гостинницѣ. Безчисленное множество номеровъ выходитъ на этотъ корридоръ. Въ одной комнатѣ вы найдете человѣка, пишушаго атеистическій трактатъ. Рядомъ кто нибудь молится на колѣняхъ своему Богу. Въ третьей химикъ изслѣдуетъ свойства тѣлъ. Въ четвертой обдумывается какая нибудь система идеалистической метафизики. Въ пятой доказывается невозможность метафизики. Но корридоръ принадлежитъ всѣмъ. Всѣ должны пользоваться имъ, если желаютъ найти выходъ изъ своей комнаты²⁾.

Такимъ методомъ можно сблизить науку и метафизику и заставить ихъ работать дружно, рука объ руку. Джемсъ

¹⁾ В. Джемсъ. „Прагматизмъ“ перев. Юшкевича, стр. 33—34.

²⁾ Ibid. стр. 39.

твердо увѣренъ въ томъ, что прагматизмъ съумѣетъ объединить въ одно гармоническое цѣлое эмпирической складъ мышленія съ религиозными вѣрованіями человѣчества. Несмотря на всю приверженность къ дѣйствию, прагматизмъ, однако, тѣмъ и отличается отъ научнаго эмпиризма, что не тяготеетъ, подобно ему, къ матеріализму. Онъ ничего не имѣетъ даже противъ употребленія отвлеченныхъ понятій, если онѣ дѣйствительно ведутъ къ чему нибудь. Въ частности по отношенію къ религіи прагматизмъ не имѣетъ никакихъ предубѣжденій. „Если окажется, что религиозныя идеи имѣютъ цѣнность для дѣйствительной жизни, то, съ точки зрѣнія прагматизма, онѣ будутъ истинны, въ мѣру своей пригодности для этого“ ¹⁾. Напр. религиозно-философская идея объ Абсолютномъ, несмотря на свой трансцендентальный характеръ, имѣетъ великую цѣнность, потому-что доставляетъ утѣшеніе многимъ людямъ. Вѣрующіе въ Абсолютное утѣшаются тѣмъ, что въ этой идеѣ преодолевается зло, прекращаются всѣ страхи о будущемъ, забота объ отвѣтственности и т. д. Словомъ, они думаютъ, что мы имѣемъ право, благодаря религіи, устраивать себѣ, такъ сказать, духовныя вакаціи, предоставить колесницѣ міровой исторіи катиться по своей собственной волѣ, съ сознаніемъ, что судьбы міра въ лучшихъ рукахъ, чѣмъ наши, и что намъ нечего въ нихъ вмѣшиваться. Если Абсолютное означаетъ это, то кто будетъ въ состояніи отвергать его истину?

Могутъ подумать, что прагматизмъ имѣетъ въ виду однѣ утилитарныя и эвдемоническія цѣли. Но Джемсъ съ негодованіемъ отвергаетъ всякую мысль объ утилитаризмѣ говоря, что истина есть „разновидность благого“. „Истиннымъ называется все то, что оказывается благимъ въ области убѣжденій и благимъ, вдобавокъ, въ силу опредѣленныхъ, наглядныхъ основаній“ ²⁾. Всякая мысль или идея прежде чѣмъ пріобрѣтетъ право называться истиной, должна придти въ соприкосновеніе съ другими убѣжденіями, и если окажется, что она имъ не протіворѣчитъ, она съ полнымъ правомъ получаетъ титулъ истины. Поэтому и вѣра въ Абсолютное, чтобы имѣть большую степень истинности, помимо того блага, которое она приноситъ человѣку въ видѣ религиознаго

¹⁾ Ibid. стр. 50.

²⁾ Ibid стр. 52.

утѣшенія, должна пройти, такъ сказать, сквозь строй остальныхъ признанныхъ истинъ.

Изъ всего этого понятно, какую роль занимаетъ прагматизмъ среди современныхъ научныхъ и религіозно-философскихъ исканій. Онъ играетъ роль посредника и миротворца между ними. Не имѣя никакихъ догматовъ, стѣсняющихъ свободное изслѣдованіе, никакихъ неизмѣнныхъ законовъ и критеріевъ, прагматизмъ считается со всякой гипотезой, прислушивается ко всякимъ аргументамъ. Поэтому и въ религіозной области онъ имѣетъ огромное преимущество, какъ передъ позитивизмомъ и эмпиризмомъ съ ихъ антирелигіозной настроенностью, такъ и передъ религіознымъ рационализмомъ съ его тяготѣніемъ къ абстрактному. Прагматизмъ готовъ слѣдовать и за логикой, и за фактами, считается съ самыми скромными личными переживаніями. Онъ готовъ считаться и съ мистическимъ опытомъ, если онъ имѣетъ практическія послѣдствія. Онъ готовъ принять Бога, живущаго въ глубокой тѣмѣ личной жизни, если окажется возможность найти Его здѣсь. Если религіозныя идеи удовлетворяютъ всѣмъ условіямъ прагматизма, если они прекрасно работаютъ на человѣка, если окажется, что и понятіе о Богѣ удовлетворяетъ имъ, то на какомъ основаніи прагматизмъ будетъ отрицать бытіе Божіе? Безсмысленно было бы считать неистиннымъ такое плодотворное въ прагматическомъ отношеніи понятіе ¹⁾. Однимъ словомъ, прагматизмъ не только не суживаетъ религіозную жизнь и дѣятельность, наоборотъ, онъ расширяетъ поприще для исканія Бога.

Такимъ представляеть Джемсъ свой прагматизмъ. Каковы-же результаты этого философскаго метода по отношенію къ наукѣ и религіи?

¹⁾ Ibid. стр. 54—55.

Прагматическая оцѣнка научныхъ и религіозныхъ принциповъ.—Отношеніе прагматизма къ основнымъ религіознымъ идеямъ—о Богѣ, Промыслѣ и свободѣ воли.

Судя по обѣщаніямъ, прагматизмъ сулитъ челоуѣку заманчивыя перспективы. Всѣ его намѣренія сводятся къ тому, чтобы уладить недоразумѣнія между наукой и религіей. Насколько эти обѣщанія осуществимы, есть ли возможность примиренія историческаго конфликта? Джемсъ отвѣчаетъ утвердительно и приводитъ доказательства.

Позитивно-эмпирическая наука въ образѣ матеріализма, и религія въ той специфической формѣ, которая на богословскомъ языкѣ носитъ названіе теизма, стоятъ на совершенно разныхъ, противоположныхъ и непримиримыхъ точкахъ зрѣнія по отношенію къ основнымъ проблемамъ бытія. Въ то время какъ матеріализмъ признаетъ субстанціальнымъ началомъ всего матерію въ видѣ атомовъ, или въ позднѣйшее время, электроновъ, и рядомъ съ нею отвергаетъ бытіе всякой другой субстанции, теизмъ признаетъ верховнымъ принципомъ міра духовную субстанцію, личное Божество. Наука проповѣдуетъ детерминизмъ, религія признаетъ свободу челоуѣческой воли. На такихъ же противоположныхъ позиціяхъ стоятъ наука съ религіей и по отношенію къ вопросу о цѣлесообразности въ природѣ. Религія признаетъ цѣлесообразность и провидѣніе, наука (въ лицѣ механистовъ) безусловно отвергаетъ самую мысль о постороннемъ вмѣшателствѣ въ ходъ міровой исторіи. Таковы три основныя метафизическія проблемы, рѣшить которыя претендуютъ наука и религія, каждая по своему.

Джемсъ находитъ, что притязанія науки и религіи на безусловную достовѣрность своихъ принциповъ одинаково неосновательны. Не говоря о томъ, что духовная субстанція, или Божество, какъ нѣчто невидимое, отвлеченное, не поддается точному изслѣдованію, и матеріальная субстанція въ сущности такой же отвлеченный метафизическій принципъ. Беркли справедливо говоритъ, что матерію мы знаемъ лишь какъ наши ощущенія цвѣта, звука, формы, плотности, тяжести и т. д. Если же, говоря о матеріи, имѣть въ виду тѣ

безконечно малыя частицы, атомы, или электроны, къ котрымъ прибѣгають для объясненія матеріальной субстанции,— то вѣдь и они, строго говоря, не поддаются никакому наблюденію и есть ни болѣе, ни менѣе какъ философская абстракція. Такимъ образомъ, пока религія и позитивная наука стоятъ на своихъ отвлеченныхъ основаніяхъ, они никогда не найдутъ между собою точекъ соприкосновенія, всегда будутъ взаимно исключать другъ друга и всѣ сужденія объ ихъ значимости, или цѣнности не приведутъ ни къ чему.

Поэтому вмѣсто того, чтобы оставаться на высотѣ абстрактныхъ принциповъ, Джемсъ пробуетъ примѣнить къ этой проблемѣ прагматическій методъ. Какая получится разница, если допустить, что міромъ правитъ матерія, а не духъ, или наоборотъ? Само собою понятно, что при такой постановкѣ вопроса, проблема приобретаетъ другой характеръ. По отношенію къ *прошлому* міра прагматическая точка зрѣнія, конечно, ничего опредѣленнаго сказать не можетъ, потому что, будемъ ли мы думать, что матерія вѣчна, или, что она создана Богомъ,—отъ принятія того или другого предположенія не получится для насъ ни малѣйшей практической разницы. Но если мы станемъ разсматривать міръ какъ *импьющій будущее*, то дилемма „*материализмъ или теизмъ*“ получаетъ огромное практическое значеніе. Что обѣщаетъ человѣку материализмъ, и что теизмъ?

Согласно эволюціонной теоріи, законы матеріи и движенія фатально ведутъ міръ къ разрушенію. Неизбѣжнымъ концомъ эволюціи является диссолюція. Картина конечнаго состоянія вселенной, согласно эволюціонной точкѣ зрѣнія, такова ¹⁾. Вся энергія нашей системы будетъ исчерпана, блескъ солнца померкнетъ, а неподвижная земля не будетъ больше носить на себѣ человѣческаго племени, которое на мгновеніе потревожило ея одиночество. Человѣчество сойдетъ въ могильную яму и всѣ мысли его погибнуть. Безпокойное сознаніе, потревожившее въ этомъ темномъ уголкѣ молчаніе вселенной, успокоится. Матерія больше не будетъ познавать саму себя. „Нетлѣнные памятники и безсмертныя дѣла“— всего этого какъ будто никогда и не было. И все то, что

¹⁾ *ibid* стр. 68. Джемсъ приводитъ слова Бальфура.

человѣчество пыталось создать на протяженіи безчисленныхъ вѣковъ путемъ упорнаго труда, гениа, безконечныхъ страданій,—все это умерло, все ушло изъ сферы существующаго“. Хотя мысль о такомъ будущемъ ужасна, мучительна, тѣмъ не менѣ такой трагической финаль диктуется научнымъ матеріализмомъ. Это вотъ именно и пугаетъ насъ и отталкиваетъ отъ „вѣчной матеріи и ея движенія“,—полная безнадежность и неутѣшительность конечныхъ практическихъ выводовъ матеріализма. Онъ не обѣщаетъ намъ никакой гарантіи для нашихъ идеальнѣйшихъ интересовъ и послѣднихъ чаяній, и потому мы принять его не можемъ. *Понятіе же о Богѣ* хотя и уступаетъ въ ясности матеріалистическимъ принципамъ, имѣетъ за то надъ ними то практическое превосходство, что гарантируетъ идеальный и вѣчный міропорядокъ. Міръ, въ которомъ послѣднее слово принадлежитъ Богу, можетъ, разумѣется, погибнуть въ пламени, можетъ окоченѣть отъ холода, но въ этомъ случаѣ мы думаемъ, что Богъ имѣетъ другіе идеалы и намѣренія, и гдѣ нибудь въ другомъ мѣстѣ приведетъ ихъ въ осуществленіе. Такимъ образомъ, тамъ, гдѣ есть Божество, трагедія носить только временный и частичный характеръ. Гибель нашего міра не значить конецъ его.

Отсюда понятно, что истинный смыслъ матеріализма и спиритуализма заключается не въ отвлеченныхъ понятіяхъ о сущности Божества и матеріи, а въ тѣхъ эмоціяхъ, надеждахъ, ожиданіяхъ и другихъ послѣдствіяхъ, которыя этими понятіями вызываются. Матеріализмъ попросту означаетъ отрицаніе того, что существуетъ вѣчный нравственный міропорядокъ, и ведетъ къ полной безнадежности. Спиритуализмъ и теизмъ, наоборотъ, признавая нравственный міропорядокъ вѣчнымъ, даютъ полный просторъ надеждамъ. Само собою понятно, на будущія судьбы міра можно смотрѣть какъ на химеру и всѣ наши чаянія считать продуктомъ больнаго воображенія. Такъ именно и думаютъ матеріалисты. Но думать такъ, значить оказывать несправедливость человѣческой природѣ. Религіозныя чаянія человека не устраняются тѣмъ, что къ нимъ прилагается во всѣхъ падежахъ слово „болѣзнь“. Послѣднія судьбы міра,—это такая серьезная философская проблема, надъ которою

серьезно задумываются всѣ высокіе умы, и только крайнее легкомысліе относится къ ней съ пренебреженіемъ ¹⁾).

Рядомъ съ проблемой о міровой субстанции, предъ человѣческой мыслью встаетъ другая, очень близкая къ первой, проблема цѣлесообразности въ природѣ. Она сводится къ вопросу о существованіи Промысла. Съ незапамятныхъ временъ люди были убѣждены въ томъ, что органическая природа всею совокупностью своихъ явленій доказываетъ существованіе Бога-Промыслителя. Всѣ явленія природы поражаютъ своей планомѣрностью, приспособленностью, цѣлестремительностью. Клювъ, языкъ, ноги, хвостъ дятла приспособлены къ отысканію личинокъ въ древесной корѣ. Нашъ глазъ всѣми частями своими приспособленъ къ воспріятію свѣтовыхъ лучей и т. д. Критикуя идею Промысла и цѣлесообразности, Джемсъ всецѣло становится на сторону Дарвина. По его мнѣнію Дарвиновская теорія опрокинула навзничь эту идею, указавъ на массу организмовъ, погибающихъ отъ неприспособленности. Джемсъ оставляетъ безъ вниманія ту идейную борьбу между представителями витализма и механизма, о которой мы говорили раньше, (см. гл. II) и съ легкимъ сердцемъ, чтобы дать торжество прагматизму, третируетъ допускаемый виталистами телеологическій принципъ: онъ называетъ его бесплоднѣйшимъ и бесполезнѣйшимъ. Современнымъ богословамъ приходится видоизмѣнять до неузнаваемости самую мысль о Богѣ-Промыслителѣ. Прежде Промыслитель являлся человѣческому воображенію въ человѣкоподобномъ видѣ, и поэтому самое попеченіе Его о мірѣ было вполне понятно. Но съ тѣхъ поръ какъ наука установила, что міръ есть колоссальный механизмъ, всѣ части котораго служатъ единству цѣлаго, подчиняясь общимъ, неизмѣннымъ законамъ,—планомѣрность и цѣлесообразность міра является теперь въ такихъ необъятныхъ размѣрахъ, что становится совершенно непонятною, и мы уже не въ состояніи постичь ея. Поэтому и самый вопросъ о цѣлесообразности въ природѣ является вопросомъ празднымъ.

Но опять же дѣло проясняется, если мы перенесемъ его на прагматическую почву. Вопросъ не въ томъ, существуетъ ли въ мірѣ цѣль, какъ абстрактное понятіе, а въ томъ, *какая*

¹⁾ ibid стр. 69 - 70.

цѣль, какой Промыслитель? Съ точки зрѣнія человѣческихъ интересовъ необходимо, чтобы Промыслитель являлся въ видѣ благого, личнаго Божества, который приведетъ міръ къ лучшему концу. Въ этой вѣрѣ въ лучшее будущее и заключается единственное прагматическое значеніе идеи о Промыслѣ и цѣлесообразности. И только эту мѣру истины и можно признать за эту идею.

Третьею религіозно-метафизическою проблемою является вопросъ о *свободѣ воли*. Люди, вѣрующіе, что человѣкъ свободенъ, считаютъ свободу особой способностью, возвышающею достоинство человѣка. Детерминисты отвергаютъ личность свободы человѣческой воли, и этимъ самымъ унижаютъ человѣка. Если-бы этимъ дѣло кончилось, можно было бы съ увѣренностью сказать, что большинство людей станеть на защиту свободы, какъ принципа челоуѣческаго достоинства. Но вопросъ запутывается, когда къ нему присоединяють ученіе объ отвѣтственности и принципъ вмѣненія. Поэтому Джемсъ отбрасываетъ его, какъ негодный. Право наказывать и оправдывать принадлежитъ лишь одному Богу, который знаетъ заслуги каждаго, но Онъ едва ли воспользуется жалкимъ правомъ наказывать. Отъ признанія такого права страдалъ бы самый принципъ. Свобода воли въ прагматическомъ смыслѣ, по мнѣнію Джемса, означаетъ *новизну въ міръ*, т. е. право ожидать, что будущее не будетъ повторять прошлое и подражать ему. Въ такомъ видѣ ученіе о свободѣ воли есть ожиданіе лучшаго, теорія обѣтованія, и становится на ряду съ ученіемъ объ Абсолютномъ, т. е. о Богѣ, и Промыслѣ. Въ этомъ, а не въ какомъ другомъ смыслѣ оно и можетъ быть принято ¹⁾.

Такимъ образомъ, три самыхъ важныхъ религіозно-метафизическихъ принципа, Богъ, Промыслъ и свобода воли, взятыя абстрактно, въ интеллектуальномъ смыслѣ, очень темны и не носятъ опредѣленнаго, реальнаго содержанія. И только прагматическая точка зрѣнія сообщаетъ имъ реальное содержаніе. Весь смыслъ и значеніе такихъ отвлеченныхъ идей заключается въ томъ, что они даютъ лучшее обѣтованіе о будущихъ судьбахъ нашего міра. Сами по себѣ они

¹⁾ *ibid* стр. 75—78.

могутъ быть истинны или ложны, но все значеніе ихъ состоитъ именно въ этомъ ожиданіи лучшаго.

Сказаннаго достаточно, чтобы понять, насколько своеобразна философія Джемса, и какою дорогою цѣною она достигаетъ цѣли. Въ этой системѣ наука и религія дѣйствительно уравниены между собою тѣмъ, что обѣ одинаково обезцѣнены въ своихъ основныхъ принципахъ. Точка зрѣнія радикально измѣняющая научно-философскую оцѣнку всѣхъ явленій. Послѣдовательность этой философіи принятому способу оцѣнки доходитъ до крайнихъ предѣловъ. Напр. подвергнувъ разсмотрѣнію научно философскій принципъ о міровомъ единствѣ, Джемсъ рѣшительно не находитъ ничего опредѣленнаго въ подобной концепціи и столь-же рѣшительно становится на сторону принципа міровой множественности и разнообразія (плюрализма) ¹⁾. Въ стройной системѣ философской теоріи познанія, т. е. въ гносеологіи, Джемсъ переворачиваетъ все вверхъ дномъ, утверждая, что абсолютной истины, къ которой стремится человѣческое познаніе, строго говоря, нѣтъ. Ее нельзя писать съ прописной буквы, нельзя представлять въ единственномъ числѣ. Существуетъ множество истинъ конкретныхъ, частныхъ, которыя могутъ быть разсматриваемы въ качествѣ разновидностей „благаго“ или „цѣннаго“. Но абсолютной истины нѣтъ, по крайней мѣрѣ въ прошломъ. Она есть дѣло будущаго, когда наступитъ состояніе идеальнаго равновѣсія между человѣческими мыслями и окружающей средой ²⁾.

Такою-же странную позицію занялъ прагматизмъ по отношенію къ метафизикѣ и религіи, которой такъ много удѣлено вниманія въ этой системѣ. Что касается метафизики, Джемсъ объявилъ себя рѣшительнымъ врагомъ всякихъ абстракцій. Въ метафизическомъ понятіи субстанціи Джемсъ не нашелъ никакого опредѣленнаго содержанія, равно какъ и въ соподчиненныхъ ей субстанціяхъ матеріальной и духовной. Въ вопросѣ-же о религіи прагматизмъ рѣшительно становится на защиту ея субъективной стороны. Вся религія здѣсь сводится къ индивидуальному вдохновенію, къ субъективному вѣрованію. По отношенію же къ объективной сто-

¹⁾ *ibid* стр. 81 -103.

²⁾ *ibid*. стр. 121--146.

ронъ религіи, позиція прагматизма довольно таки двусмысленная. Это видно изъ приведенной критики основныхъ религіозныхъ принциповъ, Бога и Промысла. Поэтому мы не ошибемся, если скажемъ, что не только на людей науки, но и на всякаго глубокорелигіознаго человѣка первое впечатлѣніе отъ этой философіи можетъ быть лишь отталкивающее. Джемсъ не обнаруживаетъ особаго почтенія къ Абсолютному и не высказываетъ симпатій къ религіозному монизму, откровенно заявляя о своихъ чувствахъ по отношенію къ плюрализму даже въ дѣлѣ религіи. За все это мы готовы бросить Джемсу и всему прагматизму жестокой упрекъ въ атеизмъ.

Но Джемсъ психологъ и религіозный мыслитель исправляетъ увлеченія Джемса философа. Послѣдній сознается, что его философія способна оставить во многихъ впечатлѣніе, будто прагматизмъ методически исключаетъ въ религіи сверхчеловѣческой элементъ. Но одинъ изъ основныхъ тезисовъ прагматической философіи въ томъ и заключается, чтобы считать гипотезой все, что такъ или иначе служить человѣку. Естественно, что съ этой-же точки зрѣнія прагматизмъ смотритъ и на объективную сторону религіи, на вопросъ о бытіи Божіемъ. Согласно принципамъ прагматизма. Джемсъ-философъ признаетъ гипотезу о Богѣ истинной, такъ какъ она дѣйствительно служитъ человѣку. И задача человѣка по отношенію къ ней заключается въ томъ, чтобы преобразовать ее, чтобы она была въ гармоническомъ сочетаніи съ другими истинами. А Джемсъ психологъ и религіозный мыслитель прибавляетъ къ этому слѣдующее: „Если я скажу, что я написалъ книгу о религіозномъ опытѣ людей, о которой въ цѣломъ было признано критикой, что она защищаетъ идею реальности Бога, то вы, вѣроятно, не бросите моему прагматизму упрека въ томъ, что онъ—атеистическая система“¹⁾.

Чтобы провѣрить эти слова намъ остается обратиться къ указанной книгѣ.

¹⁾ ibid. стр 182—183. Разумѣется книга „Многообразіе религіознаго опыта“.

Психологическая теорія религіи В. Джемса.

Религія какъ внутреннее чувство и личное переживаніе.—Трудность опредѣленія и точной характеристики и религіознаго чувства.—Повышенный темпъ религіозныхъ переживаній.—Религіозныя явленія нельзя считать патологическими.

Книга Джемса „Многообразіе религіознаго опыта“ ¹⁾ своей выдающейся извѣстностью всецѣло обязана оригинальной постановкѣ вопроса о религіи и своеобразному рѣшенію его въ духѣ прагматической философіи. Какъ психологу, изучавшему явленія душевной жизни во всемъ ихъ многообразіи, Джемсу не могла не броситься въ глаза обширная группа религіозныхъ явленій, играющихъ огромную роль въ общемъ ходѣ душевной жизни, создающихъ извѣстное настроеніе и отражающихся на всемъ поведеніи человѣка. Естественно, что Джемса, какъ психолога, религія только съ этой стороны и занимала. Все остальное въ религіи,—идеи, догматы, ученіе, культъ, учрежденія, представляется Джемсу дѣломъ, по меньшей мѣрѣ, второстепеннымъ. Такое отношеніе къ религіи, какъ внутреннему чувству, сообщило всему содержанію книги характеръ научнаго психологическаго трактата, подобнаго которому доселѣ не появлялось.

То понятіе, которое обозначается именемъ религіи, называется столь широко, что не имѣетъ опредѣленныхъ очертаній. Религія очень сложное явленіе человѣческой жизни. Понять и опредѣлить его цѣликомъ очень трудно. Но за то не составляетъ никакой трудности провести въ этомъ явленіи пограничную линію, раздѣляющую всю обширную религіозную область на двѣ. По одной сторонѣ ея находится религія какъ учрежденіе, по другой какъ личное переживаніе. Говоря такъ, Джемсъ имѣетъ въ виду разграниченіе объективной области религіи отъ субъективной. Согласно принципамъ прагматизма, онъ оставляетъ безъ вниманія первую и все вниманіе сосредоточиваетъ на другой. Онъ хочетъ говорить

¹⁾ Книга издана въ 1902 г. и озаглавлена: *The varieties of religious experience**. Перев. на русск. яз. въ 1910 г. подъ редакціей *Лурье*.

о личномъ религіозномъ чувствѣ, личной субъективной вѣрѣ, однимъ словомъ, о той области религіи, въ которой чело-вѣкъ является хозяиномъ и вступаетъ въ непосредственное общеніе съ Божествомъ. Что же касается объективной стороны религіи, Джемсъ отклоняетъ отъ себя разсужденія с ней, хотя не выдерживаетъ тона до конца и на послѣднихъ страницахъ книги удѣляетъ и ей нѣсколько весьма цѣнныхъ замѣчаній.

Такъ какъ чистая религія чувства, съ одной стороны, можетъ быть удѣломъ лишь немногихъ людей, достигшихъ полного религіознаго сознанія, способныхъ разобратъся въ своемъ внутреннемъ мірѣ, и такъ какъ, съ другой стороны, такимъ самосознаніемъ не могли обладать люди первобытной эпохи, религіей которыхъ были колдовство и фетишизмъ, то является очевидно вся безполезность и ненужность такихъ метафизическихъ вопросовъ, какъ напр. вопросъ о происхожденіи религіи ¹⁾. Если же имѣть въ виду практическую цѣнность религіи въ смыслѣ достиженія человекомъ извѣстныхъ желательныхъ результатовъ, то, понятно, внутреннее личное чувство должно играть первенствующую роль. Ибо только чувство и способно направить чело-вѣка на тотъ или другой путь жизни, а никакъ не внѣшнія религіозныя учрежденія или богословское образованіе.

Но опредѣляя религію, какъ личное переживаніе, или внутреннее непосредственное чувство, возникающее въ сознаніи, Джемсъ затрудняется дать его полную характеристику. Онъ лишь отмѣчаетъ его исключительность. Религіозное чувство, не поддается описанію, оно есть нѣчто единственное въ своемъ родѣ. Его трудно передать словами, если разсматривать извнѣ. Его можетъ передать лишь тотъ, кто переживалъ его. Поэтому всѣ наши объективныя опредѣленія этого чувства могутъ быть истинными только приблизительно. Религіозное чувство есть чувство внутренней гармоніи, мира, радости, полного покоя и удовлетворенія. Это чувство дѣлаетъ для чело-вѣка радостнымъ и легкимъ то, что при другихъ обстоятельствахъ для него является игомъ суровой необходимости. „Если религія, понимаемая какъ внутреннее душевное состояніе, способна выполнить эту задачу, то ея

¹⁾ „Многообраз. рел. опыта“ стр. 26.

цѣнность выше всякихъ сомнѣній. Она получаетъ значеніе важнаго органа нашей душевной жизни, ибо выполняетъ такія функціи, которыхъ никакая другая сторона души выполнитъ не въ состояніи съ такимъ-же успѣхомъ¹⁾.

Но тутъ возможно одно недоумѣніе, невольно возникающее при томъ пониманіи религіи, какое даетъ Джемсъ. Онъ все время говоритъ о повышенномъ темпѣ религіозной стороны души. Безъ этого условія самый религіозный опытъ не представляетъ никакихъ особенностей. Настоящій религіозный опытъ переживаютъ люди, у которыхъ религія не простая житейская привычка, а скорѣе остролихорадочное душевное состояніе. Восторженное настроеніе, экзальтація, потеря душевнаго равновѣсія—таковы признаки, которыми сопровождается приливъ религіозно-мистическихъ чувствъ въ человѣческой душѣ. Но Джемсъ, хотя не отвергаетъ нѣкоторой доли зависимости психическихъ состояній отъ органическихъ процессовъ, далекъ отъ мысли считать религіозныя душевныя движенія состояніями патологическими. Если объяснить религіозныя чувства извѣстнымъ видоизмѣненіемъ крови, проходящей черезъ печень, то почему же и антирелигіозную настроенность атеиста не объяснять другимъ видоизмѣненіемъ крови въ печени. Нѣтъ,—религіозныя явленія нельзя опредѣлить по тѣмъ органическимъ состояніямъ, которыя ихъ сопровождаютъ. Правда, нѣкоторыя религіозныя переживанія, достигая высшихъ предѣловъ напряженности, могутъ напоминать собою патологическія состоянія психопата. Но это не должно смущать насъ. Вѣдь и геніальность нѣкоторыхъ людей также сопровождалась ненормальными явленіями, свидѣтельствующими о нарушеніи психическаго равновѣсія. Но осмѣливается-ли кто нибудь на этомъ основаніи оспаривать цѣнность геніальныхъ произведеній? Это соображеніе вполне приложимо и къ явленіямъ религіознаго энтузіазма. Быть можетъ изъ такой психической неуравновѣшенности мы и черпаемъ любовь къ таинственному потустороннему міру, потому что она только одна въ состояніи отвлечь наши помыслы отъ интересовъ міра чувственнаго. Быть можетъ, съ помощью такихъ именно психопатическихъ свойствъ мы можемъ проникать и въ область религіозной

¹⁾ Ibid стр. 45—46.

истины, къ тѣмъ таинственнымъ окраинамъ бытія, куда нѣтъ доступа самодовольному филистеру, гордому своимъ здоровьемъ и не знающему ничего выше своего тѣлеснаго благополучія ¹⁾).

Особенность религиознаго чувства.—Его живость и напряженность.— Религиозные типы людей „душевнаго здоровья“ и „дважды рожденных“.

Внутреннее религиозное чувство или, по терминологіи Джемса, религиозный опытъ обладаетъ замѣчательной особенностью сообщать реальность тому, что само по себѣ является невидимымъ. Строго говоря, вся психическая дѣятельность опредѣляется извѣстными чувственными или духовными предметами, дѣйствующими на насъ. Въ дѣлѣ релігіознаго опыта предметы невидимые (напр. отвлеченныя идеи) играютъ такую же роль, какъ и внѣшніе, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже большую. Яркими примѣрами Джемсъ иллюстрируетъ тотъ фактъ, что для религиознаго человѣка предметъ его вѣры является не въ формѣ отвлеченнаго понятія, а въ формѣ реального предмета, дѣйствительнаго существа, почти доступнаго внѣшнимъ чувствамъ ²⁾). Всякій благочестивый человѣкъ подтвердитъ опытомъ собственной жизни

¹⁾ Ibid стр. 4, 14, 20 -21

²⁾ Въ подтвержденіе этой мысли Джемсъ приводитъ одинъ отрицательный примѣръ и нѣсколько положительныхъ. Первый онъ беретъ изъ разсказа одного ученаго, потерявшаго вѣру. Эта потеря равнялась утратѣ дорогаго близкаго существа. „Во всѣхъ дѣлахъ, неудачахъ, затрудненіяхъ, когда мой духъ былъ угнетенъ, я находилъ помощь у этого Нѣчто. Онъ былъ возлѣ меня или я былъ возлѣ Него (не знаю, какъ лучше выразиться), во всякую трудную минуту моей жизни. Онъ укрѣплялъ м-ня и вливалъ въ меня безконечныя жизненныя силы, чтобы я могъ снова почувствовать Его тайное спасительное присутствіе. Это былъ какъ-бы неизсякаемый источникъ жизни, справедливости, истины и силы. Къ Нему я инстинктивно обращался каждый разъ, когда ослабѣвалъ. И Онъ всегда выручалъ меня изъ бѣды. Я вижу теперь, что между Нимъ и мною было личное отношеніе, потому что въ послѣдніе годы, когда я потерялъ путь къ Нему, у меня явилось ясное чувство ничѣмъ невознаградивой потери. Раньше я всегда находилъ его, какъ только обращался къ Нему. За этимъ послѣдовали годы, когда я то нахо-

это явление. Ощущение близости Бога върующей душѣ настолько живо, реально, что человекъ нисколько не сомнѣвается въ Его дѣйствительномъ присутствіи. Скорѣе внѣшніе предметы теряютъ для него свою реальность, чѣмъ Божество.

Отсюда понятно, что для религіознаго человека самое лучшее доказательство бытія Божія и міра духовнаго заключается въ его собственномъ, непосредственномъ чувствѣ. Къ послѣднему онъ относится съ большимъ довѣріемъ, чѣмъ къ логическимъ доводамъ разсудка. Религіозное чувство задѣваетъ такія глубины души, которыя для раціонализма, завѣдующаго очень узкой, поверхностной областью знанія и мышленія, являются совершенно недоступными. Раціонализмъ остается безпомощнымъ и въ томъ случаѣ, когда напрягаетъ усилія къ разрушенію религіозной вѣры, и въ томъ, когда встаетъ на ея защиту. Никакой логикой, ни словами, ни доказательствами нельзя поколебать въ человекѣ увѣренности въ бытіи Божества, если оно подсказано ему внутреннимъ чувствомъ. И наоборотъ, вся обширная литература раціональныхъ доказательствъ бытія Божія, убѣдительная сто лѣтъ тому назадъ, теперь не имѣетъ никакого значенія. Люди перестали вѣрить въ Бога, существованіе Котораго доказывается путемъ логическихъ построеній. Послѣдніе получаютъ свое значеніе лишь тогда, когда въ нихъ почувствуется нужда наше непосредственное внутреннее чувство, наша интуиція.

диль Его, то не могъ найти. Я помню цѣлый рядъ ночей, когда я не могъ заснуть отъ горя. Я метался въ темнотѣ, разыскивая какъ-бы осязую знакомое присутствіе,... но общеніе между нами было прервано. На мѣстѣ этого существа образовалась пустота. Теперь мнѣ 50 лѣтъ, я совершенно утратилъ возможность единенія съ Нимъ и долженъ признать, что жизнь моя потеряла всякую опору. То, что я называлъ словомъ Существо, не было безличнымъ, тѣмъ, что Спенсеръ назвалъ непознаваемымъ. Нѣтъ, это былъ мой собственный личный Богъ, обрѣтенный инстинктомъ... И какъ-то случилось, что я потерялъ Его*.

А вотъ другой примѣръ положительнаго характера. Въ сборникѣ матеріала проф. Старбэка человекомъ 49 лѣтъ записано: „Богъ имѣетъ для меня большую реальность, чѣмъ всякій другой предметъ, мысль или личность. Я положительно чувствую Его присутствіе, и это чувство тѣмъ сильнѣе, чѣмъ болѣе согласована моя жизнь съ Его законами, какъ-бы написанными въ моемъ тѣлѣ и моемъ духѣ.... Въ моихъ молитвахъ и въ моихъ славословіяхъ я говорю съ Богомъ, какъ съ другомъ, и наше общеніе полно

Итакъ, религиозное чувство само по себѣ ведетъ къ признанію дѣйствительности религиозныхъ объектовъ. Благодаря такой особенности религиознаго чувства, въ душѣ чловѣка создается особая атмосфера торжественности, приподнятости и напряженности, настроеніе, котораго не передашь словами. Большею частью оно бываетъ радостное, счастливое, хотя иногда бываетъ и печальное. Но и въ послѣднемъ случаѣ атмосфера торжественности не покидаетъ чловѣка. Въ религиозной жизни каждаго чловѣка есть часы подавленности и часы восторга. Эти два противоположныхъ состоянія зависятъ отъ индивидуальныхъ особенностей чловѣка и окружающихъ условій. Но въ большинствѣ случаевъ,—что можно принять за общее правило,—религиозныя переживанія даютъ чловѣку счастье, или ведутъ къ нему, указываютъ путь.

По отношенію къ религиознымъ переживаніямъ и къ интенсивности религиознаго чувства существуютъ два типа людей неодинаковаго душевнаго склада. Простѣйшія проявленія религиознаго чувства обнаруживаются въ людяхъ оптимистическаго склада, для которыхъ все окружающее окрашено розовой краской. Вся жизнь ихъ проходитъ безъ всякихъ душевныхъ колебаній и кризисовъ, ихъ религиозная вѣра не испытываетъ никакихъ потрясеній. Такихъ людей Джемсъ называетъ однажды рожденными, потому что ихъ душевное состояніе не испытываетъ нужды въ повторномъ рожденіи.

сладости. Онъ отвѣчаетъ мнѣ всякій разъ и часто такими явственными словами, что казалось-бы звукъ ихъ долженъ достигать до внѣшняго слуха, но чаще общеніе бываетъ чисто духовнымъ. Эта увѣренность, что Онъ принадлежитъ мнѣ, а я ему, не покидаетъ меня никогда. Эта непреходящая радость. И безъ нея жизнь была-бы одиночествомъ, безбрежной непроходимой пустыней* (тамъ-же стр. 57—63).

Кто читалъ книгу о. І. Кронштадскаго „Моя жизнь во Христѣ“, тому извѣстно, въ какихъ восторженныхъ словахъ покойный праведникъ описывалъ свои ощущенія, вызываемыя близостью къ Богу и Господу Иисусу Христу, особенно во время служенія имъ ежедневныхъ литургій. Остается пожалѣть, что Джемсу неизвѣстенъ былъ этотъ богатый источникъ религиознаго опыта. Не напрасно Бердяевъ упрекаетъ Джемса въ томъ, что онъ оставилъ безъ вниманія религиозно-богословскую литературу православнаго востока, гдѣ-бы для своей психологической теоріи религии онъ могъ найти гораздо болѣе богатый матеріалъ, чѣмъ всѣ рассказы, собранные профессоромъ Старбэкомъ.

Это люди душевнаго здоровья, способные бессознательно отъ всего испытать счастье, закрывать глаза или не замѣчать окружающаго зла ¹⁾).

Однако, такой религіозный типъ далеко не общій. Не всѣ способны носить въ душѣ радужное настроеніе, не замѣчать зла и быть оптимистами. Къ послѣднимъ чаще всего принадлежитъ тотъ разрядъ людей, для которыхъ благо земной жизни является задачей человѣка. Религіей такого сорта людей является особый родъ натурализма, т. е. обожествленія природы, а философией системы стоиковъ и эпикурейцевъ, легко расправлявшихся съ міровымъ зломъ. Въ древне-греческомъ мірѣ такіе типы были явленіемъ не рѣдкимъ, почему и сама религія грековъ была окрашена въ особый радужный цвѣтъ. Не мало такихъ религіозныхъ типовъ душевнаго здоровья даетъ и новѣйшее время. Въ средѣ христіанства либеральныя теченія въ этомъ духѣ особенно распространились въ послѣднія десятилѣтія. Къ нимъ примыкаютъ всѣ тѣ, кто сохранилъ лишь внѣшнюю принадлежность къ христіанству, а на самомъ дѣлѣ всей душой примкнулъ къ той новой религіи природы, которая питается идеями міровой эволюціи, мыслью о всеобщемъ совершенствованіи и прогрессѣ. Эту религію можно было-бы по справедливости называть „религіей душевнаго здоровья“, если-бы это названіе не звучало ироніей по отношенію ко многимъ изъ нихъ, отрицающимъ религію въ принципѣ. Они совершенно не признаютъ грѣховности человѣческой природы, заботу о спасеніи своей души считаютъ явленіемъ болѣзненнымъ, достойнымъ порицанія, смотрятъ на все окружающее глазами самыхъ не-

¹⁾ *ibid.* стр. 79..... Но это качество можно и сознательно укрѣпить въ себѣ религіознымъ внушеніемъ, убѣжденіемъ, что все въ мірѣ идетъ хорошо. Въ искренней душѣ вѣрующаго человѣка стремленіе не замѣчать окружающаго зла можетъ сдѣлаться настоящей религіозной дисциплиной, чѣмъ-то вродѣ сознательно поставленной задачи. Вѣдь многое изъ того, что мы называемъ зломъ, всецѣло обязано намъ самимъ и нашему отношенію къ окружающимъ предметамъ и людямъ. Иногда зло можетъ быть превращено въ добро только тѣмъ, что въ душѣ человѣка состояніе страха смѣнится состояніемъ мужества. Жало зла часто притупляется, когда человѣкъ рѣшается идти ему навстрѣчу. Примѣръ Іова краснорѣчиво говоритъ объ этомъ.

исправимых оптимистовъ и не скрываютъ своего отвращенія къ пессимистическимъ взглядамъ христіанскаго ученія ¹⁾).

Прямою противоположностью такому религіозному опыту и міровоззрѣнію, сознательно уменьшающему значеніе въ мірѣ зла, является другое, религіозное-же міровоззрѣніе, которое основано на убѣжденіи, что зло составляетъ неискоренимый элементъ жизни. Существуютъ люди, которымъ кажется, что зло не уничтожимо усиліями самого человѣка, что оно въ качествѣ грѣха проникаетъ самую человѣческую природу, и что преодолѣть его можно лишь сверхъестественнымъ путемъ. вмѣсто оптимистическаго розоваго взгляда на жизнь, такіе люди носятъ въ душѣ своей постоянную скорбь при мысли о непостоянствѣ добра и торжествѣ зла, грѣха и всякой неправды. Ихъ душевное состояніе насквозь проникнуто меланхолическимъ настроеніемъ, сознаниемъ постоянной опасности, страхомъ смерти, пессимизмомъ иногда въ очень рѣзкой формѣ. Постоянная возможность болѣзни и всякихъ другихъ страданій, мысль о неизбѣжности смерти не даютъ спокойно жить, отравляютъ каждое мгновеніе счастья. Такое душевное состояніе иногда бываетъ слѣдствіемъ врожденнаго меланхолическаго темперамента и переживается человѣкомъ хронически. Иногда-же оно переходитъ въ остролихорадочное состояніе подавленности, тоски и унынія, и, что всего болѣе замѣчательно, даже безъ всякихъ внѣшнихъ причинъ. По разсказамъ и свидѣльствамъ людей, переживавшихъ такое состояніе, тягостныя чувства страха, унынія и тоски лѣзутъ откуда-то изъ глубины души, совершенно независимо отъ воли человѣка. При этомъ теряютъ заманчивость всѣ радости жизни, охлаждается всякій интересъ къ окружающему и самая жизнь становится безсмысленной. Таковую острую форму мучительнаго душевнаго состоянія пережилъ и Л. Толстой и своимъ художественнымъ языкомъ передалъ ее въ своей исповѣди. Въ такія минуты остраго душевнаго кризиса личность переживаетъ полный разрывъ съ прошлымъ и страстно ищетъ

¹⁾ *ibid*, стр. 81—85. Не узнаютъ-ли себя въ этомъ зеркалѣ нѣкоторые изъ нашихъ богоскателей, которымъ хотѣлось-бы видѣть въ Евангельскомъ ученіи одни цвѣты, радость и счастье. Мережковскій и Розановъ съ компанією представителей новаго религіознаго сознанія, а также бывшій священникъ Гр. Петровъ несомнѣнно принадлежать къ типу счастливецъ, однажды рожденныхъ, людей душевнаго здоровья.

новой опоры жизни. Въ такіе критическіе моменты на помощь человѣку приходитъ религія, которая на этотъ разъ является уже не въ формѣ „натурализма“, а въ видѣ „религіи спасенія“. Новое состояніе людей, пережившихъ душевнѣйшій кризисъ, не будетъ состояніемъ людей „душевнаго здоровья, однажды рожденныхъ“ съ полнымъ невѣдѣніемъ зла. Состояніе „дважды рожденныхъ“ будетъ болѣе сложно и глубоко. Зло не исчезнетъ изъ сознанія человѣка, но оно уже не станетъ камнемъ преткновенія, предметомъ ужаса, прояснится самый смыслъ существованія зла, настанетъ возможность его преодоленія. Однимъ словомъ, это не будетъ возвращеніемъ къ обыкновенному состоянію душевнаго здоровья, это будетъ искупленіе, второе рожденіе.

Типы дважды рожденныхъ всего чаще встрѣчаются среди людей, которые отъ природы страдаютъ душевной неуравновѣшенностью, раздвоеніемъ личности. Это особаго рода психическое состояніе, извѣстное въ психологіи подъ названіемъ „гетерогенія“ личности. Строго говоря, такое состояніе испытываетъ каждый, и нѣтъ человѣка, который никогда не чувствовалъ бы себя въ состояніи внутренняго разлада, борьбы высшихъ и низшихъ чувствъ, плоти и духа, мысли и воли. Но эта борьба переживается разными людьми далеко не въ одинаковой степени. Люди „рожденные однажды“ легко и скоро преодолеваютъ въ себѣ это раздвоеніе, потомучто оно выражено у нихъ въ слабой формѣ. Наоборотъ тѣ, которые принадлежатъ къ категоріи „дважды рожденныхъ“, раньше своего выздоровленія обыкновенно испытываютъ невыносимыя страданія отъ своей прежней душевной неуравновѣшенности. Кризисъ возвращаетъ ихъ къ нормальному состоянію: періодъ внутренней бури, душевныхъ противорѣчій смѣняется періодомъ душевнаго равновѣсія и покоя.

Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ внезапныхъ превращеній сознанія большую роль играютъ религіозныя настроенія. Самый процессъ религіознаго измѣненія личности на языкѣ религіи называется обращеніемъ или возрожденіемъ. Въ новѣйшей психологіи это душевное явленіе считается зависимымъ отъ измѣненія центра личности, отъ того психическаго акта, который сопровождается вторженіемъ въ сферу сознанія подсознательныхъ силъ. Такимъ образомъ, религія и психологія согласны между собою въ томъ, что возрож-

деніе чловѣка совершается благодаря силамъ, существующимъ внѣ чловѣческаго сознанія, но по временамъ вторгающимся въ сферу послѣдняго. Различіе лишь въ томъ, что религія называетъ эти силы исходящими отъ Божьей воли, а психологія называетъ ихъ подсознательными, лежащими на границахъ яснаго сознанія. Различіе, какъ увидимъ ниже, только кажущееся, а не существенное.

Отношеніе экспериментальной психологіи къ высшимъ проявленіямъ религіознаго чувства.—Теорія подсознательнаго.—Отвергаетъ-ли она участіе Высшей Силы въ явленіяхъ религіознаго характера.—Оцѣнка послѣднихъ съ прагматической точки зрѣнія.—Состояніе святости какъ оправданіе религіи.

Изслѣдуя эмпирическимъ методомъ факты душевной жизни, Джемсъ близко подошелъ къ самому интересному пункту объ отношеніи науки, въ лицѣ новѣйшей экспериментальной психологіи, къ душевнымъ явленіямъ религіознаго характера.

Факты внезапнаго перерожденія личности являются самымъ замѣчательнымъ видомъ религіознаго опыта именно въ томъ отношеніи, что въ нихъ, по сознанію „дважды рожденныхъ“, дѣйствуетъ сверхъ-естественнымъ образомъ невидимая сила Божія. Это дѣйствіе воспринимается чловѣкомъ настолько живо, опредѣленно и реально, что для сомнѣнія не остается мѣста. Чловѣкъ представляетъ себя какъ бы пассивнымъ зрителемъ того чудеснаго процесса, который совершается въ немъ по волѣ Божіей.

Какъ относится психологія къ подобнаго рода фактамъ внезапнаго обращенія, отвергаетъ-ли въ нихъ участіе сверхъ-естественныхъ силъ, считаетъ-ли ихъ явленіемъ естественнымъ? По словамъ Джемса психологическое объясненіе даннаго явленія, при свѣтѣ новѣйшихъ открытій въ области психологіи сводится къ слѣдующему.

Въ прежнее время элементарной единицей душевной жизни считалось представленіе или идея. Новая психологія считаетъ такой единицей все душевное состояніе цѣликомъ,

всю волну сознанія, или всю совокупность представленій въ данный моментъ. Соотвѣтственно этому, новая психологія ввела въ употребленіе новый терминъ „поле сознанія“. Границы этого поля очень неопредѣленны, такъ какъ постоянно измѣняются. Въ немъ можно указать лишь яркій центръ, вокругъ котораго располагаются остальные объекты мысли, чувствъ, желаній, которые по мѣрѣ своего удаленія отъ центра теряются въ туманѣ окраинъ сознанія. При нѣкоторыхъ состояніяхъ поле сознанія расширяется, при другихъ, наоборотъ, суживается. Съ расширеніемъ поля сознанія мы испытываемъ подъемъ радостныхъ чувствъ, сопровождающійся необыкновенной воспріимчивостью къ предметамъ, которые раньше составляли для насъ тайну, лежали гдѣ-то въ недоступной намъ области познанія. При подавленномъ настроеніи, усталости, скорби, болѣзни, поле сознанія суживается почти до размѣровъ точки: человѣкъ дѣлается неспособнымъ ни думать, ни мыслить. Понятно, что у разныхъ людей „расширеніе и суженіе“ сознательнаго поля при однихъ и тѣхъ-же обстоятельствахъ бываетъ неодинаковое.

Самая характерная черта поля сознанія—неопредѣленность его окраинъ, неясность границъ. То, что лежитъ на этихъ границахъ почти не останавливаетъ нашего вниманія. Тѣмъ не менѣе оно существуетъ, оказываетъ вліяніе на душевную дѣятельность и при малѣйшемъ поводѣ готово войти въ сферу яснаго сознанія. Прежняя психологія не обращала вниманія на эти факты и считала, что все лежащее за предѣлами сознанія въ данный моментъ абсолютно не существуетъ, какъ фактъ сознанія. Новая психологія совершила въ этомъ отношеніи значительный шагъ впередъ. Психологъ Майерсъ въ 1886 году сдѣлалъ открытіе, что, по крайней мѣрѣ, у нѣкоторыхъ людей сознаніе не ограничивается обыкновеннымъ полемъ съ его центромъ и окраинами, что оно охватываетъ цѣлый рядъ чувствъ, воспоминаній, мыслей, которыя хотя въ данный моментъ и лежатъ за границами поля сознанія, тѣмъ не менѣе должны быть отнесены къ числу несомнѣнныхъ фактовъ сознанія, обнаруживающихъ свое существованіе несомнѣнными признаками. Это запредѣльное сознаніе въ отличіе отъ яснаго сознанія названо Майерсомъ сублиминальнымъ, т. е. подсознательнымъ. Открытію этого сознанія способствовали, правда, немногочислен-

ные, но тѣмъ не менѣе твердо установленные факты изъ жизни людей слишкомъ впечатлительныхъ, поддающихся гипнотическому вліянію, или страдающихъ истеріей. Это, конечно, не подрываетъ важности открытія, такъ какъ по мнѣнію психологовъ элементарное строеніе нашей душевной жизни вполне единообразно, и свойства лицъ истеричныхъ или поддающихся гипнозу въ большей или меньшей степени присущи всякому человѣку, но только проявляются у нихъ въ исключительно высокой степени.

Психической особенностью такихъ людей является сильное развитіе пограничныхъ областей сознанія, той подсознательной сферы, которая у людей нормальныхъ проявляетъ себя въ рѣдкихъ случаяхъ. Въ обычное теченіе сознательной жизни происходятъ частыя вторженія подсознательныхъ силъ, но человѣкъ не сознаетъ этихъ вторженій. Они представляются ему въ формѣ какихъ-то чуждыхъ, но тѣмъ не менѣе обязательныхъ для него велѣній, навязчивыхъ идей, зрительныхъ и слуховыхъ галлюцинацій. Этимъ и пользуются гипнотизеры для своихъ опытовъ, вызывая своихъ паціентовъ, путемъ внушенія, на извѣстные поступки, автоматическую рѣчь или такое-же письмо.

По мнѣнію Джемса, открытіе Майерсомъ сублиминальнаго сознанія проливаетъ новый свѣтъ на многія явленія религіозной жизни, и между прочимъ, на факты обращенія или внезапнаго перерожденія личности. Люди, переживающіе такой душевный кризисъ, обладаютъ особеннымъ развитіемъ подсознательной области, вторженіе которой опрокидываетъ равновѣсіе обычнаго поля сознанія и перемѣщаетъ его центръ. Такимъ образомъ, широко развитая подсознательная область и легкая смѣщаемость границъ поля сознанія есть обязательное условіе (*conditio sine qua non*) внезапнаго обращенія.

Такое естественное психологическое объясненіе религіознаго факта обращенія, по словамъ Джемса, не должно смущать совѣсть и чувство религіознаго человѣка. На факты обращенія нужно смотрѣть съ прагматической точки зрѣнія, т. е. оцѣнивать ихъ съ точки зрѣнія достигнутыхъ результатовъ: по плодамъ судить о деревѣ. Если жизненные плоды обращенія полезны, цѣнны, — а въ цѣнности религіозныхъ обращеній для жизни сомнѣній быть не можетъ, какъ увидимъ ниже, — то мы должны высоко цѣнить самый фактъ

обращенія, независимо отъ его причинъ. „Но если-бы, говорить Джемсъ, какой нибудь ортодоксальный христіанинъ спросилъ меня, какъ психолога, необходимо-ли исключаетъ это объясненіе возможность признанія, что въ обращеніяхъ дѣйствуетъ невидимая рука Божія, то я принужденъ буду чистосердечно отвѣтить, что этой необходимости я не вижу ¹⁾. Слѣдовательно, теорію подсознательнаго не нужно понимать въ томъ смыслѣ, будто ею отвергается ученіе о вмѣшательствѣ Высшей силы въ духовную жизнь человѣка. Подобно тому, какъ матеріальный міръ доходитъ до нашего обычнаго поля сознанія черезъ наши внѣшнія чувства, такъ и высшія духовныя существа могутъ дѣйствовать на насъ черезъ подсознательную область, которая одна только и способна открыть намъ доступъ къ воспріятію этихъ высшихъ явленій. Но главное, что нужно имѣть въ виду при оцѣнкѣ явленій обращенія,—результаты или плоды обращенія. Всѣ они сводятся къ перерожденію личности. Обращеніемъ достигаются новыя вершины духовной жизни, вершины часто героическія, гдѣ невозможное до того становится возможнымъ, появляются новыя силы, новыя стремленія. Личность становится иною, человѣкъ рождается вновь. И цѣнность этихъ результатовъ нисколько не мѣняется отъ того, зависитъ-ли самое обращеніе отъ психической организаціи человѣка или не зависитъ.

Самымъ главнымъ плодомъ обращеній является увѣренность во вмѣшательствѣ Высшей Силы. Человѣкъ, переживающій обращеніе, убѣжденъ, что оно совершается не его слабыми силами, а исключительно сверхъестественной помощью Божіей. Чѣмъ безнадежнѣе было прежнее состояніе, тѣмъ болѣе человѣкъ получаетъ увѣренность, что его второе рожденіе есть чудо милости Божіей. Состояніе, слѣдующее за обращеніемъ, полно самыхъ высокихъ, торжественныхъ, поднимающихъ моментовъ. Угнетенное, подавленное душевное настроеніе смѣняется ощущеніемъ внутренняго міра и гармоніи, чувствомъ покоя и радости, увѣренностью, что все въ концѣ концовъ будетъ хорошо, что Богъ по своему безконечному милосердію уже совершилъ наше оправданіе и спасеніе. Вмѣстѣ съ этимъ сознаніе человѣка обращен-

¹⁾ ibid стр. 230.

наго настолько проясняется, что онъ чувствуетъ способность къ познанію неизвѣстныхъ дотолѣ истинъ. Становится прозрачною завѣса міровыхъ тайнъ, хотя смыслъ ихъ не поддается словесной передачѣ. Благодаря этому интеллектуальному душевному просвѣтлѣнію все окружающее, весь міръ въ сознаніи обращеннаго является какъ будто въ новомъ свѣтѣ. Онъ смотритъ на все другими глазами и видитъ обновленіе во всемъ окружающемъ. У лицъ, обладающихъ широкой областью сублиминальнаго сознанія, самый моментъ обращенія иногда сопровождается состояніемъ нервной возбудительности, потерю памяти, видѣніями, свѣтовыми явленіями, галлюцинаціями. Но наличность такихъ состояній не подрываетъ цѣнности самаго обращенія, того глубокаго внутренняго переворота, который совершается въ человѣкѣ.

Страницы книги, гдѣ Джемсъ вдается въ подробное описаніе душевнаго состоянія послѣ обращенія, святости—какъ результата религіознаго возрожденія личности, полны глубокаго захватывающаго интереса ¹⁾. Самыя лучшія апологетическія сочиненія, написанныя въ защиту христіанства, не идутъ въ сравненіе съ тѣмъ, что даетъ Джемсъ въ своихъ блестящихъ, мастерски написанныхъ психологическихъ этюдахъ по поводу той или другой христіанской обязанности человѣка. Можно подумать, что пишетъ человѣкъ, желающій во что-бы ни стало отстоять христіанство въ качествѣ религіи, необходимой каждому человѣку. Между тѣмъ въ изображеніи плодовъ святости Джемсъ остается совершенно объективнымъ и всѣ положенія подтверждаетъ фактами религіознаго опыта, оставаясь все время на строго эмпирической почвѣ. Онъ отмѣчаетъ и тотъ фактъ, что результаты обращенія не всегда бывають прочны, что возможны возвраты въ прежнее состояніе; не обходитъ молчаніемъ нѣкоторыхъ патологическихъ чертъ въ религіозной жизни тѣхъ праведниковъ, аскетическіе подвиги которыхъ напоминають подвиги сектантовъ-изувѣровъ; упоминаетъ о недостаткѣ интеллектуальнаго развитія и узости міровоззрѣнія нѣкоторыхъ святыхъ, благодаря чему они вдавались въ крайности религіознаго фанатизма. Но всѣ эти отрицательныя черты религіознаго обращенія не играютъ никакой роли передъ поло-

¹⁾ *ibid* стр. 246—367.

жительными его плодами. Джемсъ находитъ, что добродѣтели святыхъ, какъ-бы ни казались они для современныхъ христіанъ странными, нисколько не противорѣчатъ психологической природѣ человѣка. Съ психологической точки зрѣнія не содержитъ никакихъ противорѣчій заповѣдь о любви къ врагамъ, являющаяся высшимъ выраженіемъ великодушія возрожденнаго человѣка. Аскегизмъ, нищета, полное нестяжаніе, отреченіе отъ богатства, даже отреченіе отъ собственной воли,—обѣтъ послушанія—все это явленія религіозной жизни, вполне понятныя для психологіи дважды рожденныхъ. Но положительныя черты доброй христіанской жизни—кротость, смиреніе, всепрощеніе, любовь, милосердіе и другіе плоды святости,—они составляютъ великую творческую силу, залогъ прекраснаго соціальнаго будущаго. Святые со своимъ избыткомъ милосердія являются хоругвеносцами новой жизни, лучами свѣта среди густой тьмы. Міръ еще не пошелъ за ними. Среди его суетныхъ дѣлъ жизнь святыхъ кажется ему лишенной смысла. Между тѣмъ, даже съ соціологической точки зрѣнія душевныя качества, называемыя святостью, необходимы для блага человѣчества. Святые суть предтечи новой жизни. Безъ нихъ сѣмена добра не дали-бы никакихъ всходовъ. Послѣ того какъ святой пройдетъ передъ нами, мы не можемъ дольше оставаться такими, какими были раньше.

Итакъ, на вопросъ, оправдывается-ли религія ея плодами, поскольку эти плоды обнаруживаются въ жизни святыхъ, слѣдуетъ отвѣтить положительнымъ, категорическимъ *да*. На основаніи здраваго смысла и опыта жизни за религіей слѣдуетъ оставить то возвышенное мѣсто, которое она занимала въ исторіи человѣчества ¹⁾.

¹⁾ *ibid* стр. 366.

Ученіе Джемса касательно объективной стороны религіи.

Недостаточность мистическаго чувства и философскихъ доказательствъ. Молитва какъ одно изъ средствъ къ общенію съ Высшею Силою.—Подсознательная область и область сверхчувственнаго бытія.—Реальность бытія Божія.

Прагматическая оцѣнка религіи не всякому можетъ показаться основательной. Религія признаетъ существованіе двухъ міровъ, видимаго и сверхчувственнаго. Какъ-же ее оцѣнивать по результатамъ въ здѣшнемъ мірѣ? Религію нужно разсматривать не съ точки зрѣнія полезности, а съ точки зрѣнія ея истинности. Если религія истинна, то плоды ея хороши независимо отъ того, нужны или ненужны они въ здѣшнемъ мірѣ. Нѣкоторые религіозные люди утверждаютъ, что ихъ собственный мистическій опытъ помогаетъ познать религіозную истину.

Джемсъ не отвергаетъ явленій мистицизма. Онъ указываетъ множество примѣровъ такого мистическаго опыта, который приводилъ людей къ твердому убѣжденію въ бытіи Божіемъ, и называетъ его особой формой познанія—интуиціей, внутреннимъ воспріятіемъ Божества. Какъ внѣшнія чувства и опытъ убѣждаютъ насъ въ существованіи внѣшнихъ предметовъ, такъ и мистическія состоянія для тѣхъ, кто ихъ переживаетъ, служатъ самымъ лучшимъ доказательствомъ вещей невидимыхъ, божественныхъ. Очень часто такое воспріятіе остается невысказаннымъ: у человѣка нѣтъ словъ и понятій, чтобы передать эту своеобразную интуицію. И тѣмъ не менѣе человѣкъ остается убѣжденнымъ, что его чувство не обмануло, что онъ пріобрѣлъ познаніе самое реальное.

Но безусловно довѣряться мистическому опыту нельзя. Цѣнность его относительна именно потому, что мистическія озаренія очень субъективны, непостоянны и невыразимы. Чтобы оцѣнить факты мистическаго опыта, къ нимъ слѣдовало-бы примѣнить обычные методы познанія. Между тѣмъ сами мистики не въ состояніи доказать истину своего общенія съ міромъ сверхъчувственнымъ. Поэтому чувство присутствія Божества только для нихъ самихъ и является неоспо-

римымъ доказательствомъ, что Богъ существуетъ. Самое большее, что мы можемъ заключить изъ состояній мистическаго опыта то, что есть люди, обладающіе даромъ Боговидѣнія, что это дѣйствительный фактъ религіознаго сознанія, заслуживающій всесторонняго изученія.

Въ такомъ случаѣ объективную истину религіи можетъ подтвердить философія. Но Джемсъ не придаетъ особаго значенія и философскимъ изслѣдованіямъ по этому вопросу. Правда, стремленіе объяснить содержаніе и смыслъ религіознаго чувства глубоко заложено въ природу человѣка, и попытки въ этомъ родѣ, вѣроятно, никогда не прекратятся. Но они могутъ имѣть для религіи лишь второстепенное значеніе. Религіозный человѣкъ остается религіознымъ и вѣрующимъ безъ всякихъ философскихъ доводовъ. Всѣ доводы, направленные къ тому, чтобы доказать бытіе Божіе и опредѣлить Его свойства, совсѣмъ не достигаютъ цѣли. Они безсильны въ чемъ-либо измѣнить поведеніе человѣка и поэтому несостоятельны. Съ точки зрѣнія прагматической философіи только то познаніе Бога имѣло-бы значеніе, которое отразилось-бы на жизни и поступкахъ человѣка.

Но если не вѣрить мистическому озаренію и не придавать значенія философскимъ выводамъ о религіи,—на чемъ же, въ концѣ концовъ, можно обосновать ея объективное значеніе? Гдѣ ея первоисточникъ, соотвѣтствуетъ-ли дѣйствительному бытію наше внутреннее религіозное чувство, существуетъ-ли Богъ?

Джемсъ не затрудняется дать отвѣтъ на эти вопросы, указать первоисточникъ религіи и ея объективное значеніе. Вѣрный своему основному прагматическому методу отысканія истины по ея результатамъ, Джемсъ и въ данномъ случаѣ исходитъ отъ фактовъ.

Существеннымъ элементомъ всякой религіи является молитва. Она, можно сказать, составляетъ сущность религіи, ея душу. Строго говоря, тамъ, гдѣ нѣтъ молитвы, нѣтъ и религіи, живой религіи. И тамъ, гдѣ молитва не бываетъ простымъ наборомъ словъ, или повтореніемъ извѣстныхъ священннхъ формулъ, тамъ она является внутреннимъ движеніемъ души, входящей въ личныя сношенія и соприкосновенія съ таинственной Высшею Силою. Обманчиво или нѣтъ такое молитвенное состояніе сознанія? Судя по результатамъ не

обманчиво. Многочисленные факты говорятъ, что благодаря молитвѣ осуществляются такія вещи, которыя никакимъ другимъ способомъ осуществиться не могли. Благодаря молитвѣ освобождается отъ оковъ человѣческая энергія, является мужество, неустрашимость, спокойствіе, хладнокровіе, рассудительность, терпѣніе; трудное становится легкимъ, невозможное возможнымъ. Въ молитвенномъ состояніи душа находитъ вѣрный и единственный способъ къ общенію съ Божествомъ, получаетъ увѣренность, что его дѣйствіями движеть Божественная сила. Въ этомъ именно состояніи получали вдохновеніе и внезапное внутреннее озареніе всѣ религіозные реформаторы и пророки.

Если ко всѣмъ такимъ психическимъ фактамъ присоединить явленія мистическаго вдохновенія и внезапнаго превращенія личности, если обратить вниманіе на состояніе святости, аскетизма, отреченія отъ своего я (см. выше), — мы должны будемъ сдѣлать тотъ выводъ, что религія представляетъ изъ себя сторону человѣческой природы, находящуюся въ близкомъ соприкосновеніи съ подсознательной областью. Очевидно, у людей, глубоко погруженныхъ въ религіозную жизнь, дверь въ эту область широко раскрыта, благодаря чему становятся возможными частыя вторженія изъ этой области многоаго такого, чего нѣтъ въ обыкновенномъ полѣ человѣческаго сознанія.

Подсознательная область душевной жизни является нынѣ вполне признаннымъ въ психологіи фактомъ. Какъ широка эта область, сказать трудно, но она существуетъ. Это научно-установленный фактъ. На основаніи такого факта Джэмсъ дѣлаетъ предположеніе, что своей подсознательной областью въ религіи человѣкъ соприкасается съ иной мистической или сверхчувственной областью бытія. Въ виду огромнаго зліянія этой области на нашу жизнь, слѣдуетъ признать, что мы принадлежимъ къ ней въ гораздо большей степени и въ гораздо большемъ смыслѣ, чѣмъ къ видимому міру, потому что тамъ живутъ и зарождаются наши духовныя стремленія и идеалы. Общеніе съ этимъ невидимымъ міромъ есть реальный процессъ съ реальными результатами. Путемъ такого общенія человѣческая личность обновляется и перерождается. А измѣненіе личности отражается въ извѣстномъ смыслѣ и на всемъ человѣчествѣ.

Но то, что производитъ измѣненіе въ области реального міра само должно быть реальнымъ. Отсюда сама собою понятна объективная истина религіи: „Богъ существуетъ, потому что Онъ производитъ реальныя дѣйствія въ человѣкѣ“¹⁾. Таково заключеніе Джемса касательно объективной стороны религіи, заключеніе, къ которому онъ пришелъ путемъ фактовъ религіознаго опыта.

Но для людей вѣрующихъ такого вывода недостаточно. Область вѣдѣнія Бога не можетъ ограничиваться однимъ человѣческимъ сознаниемъ. Люди вѣруютъ, что весь міръ находится въ рукахъ Божіихъ. Существованіе Бога является ручательствомъ за то, что есть нѣкій гармоническій порядокъ, который останется на вѣки нерушимымъ. Наука увѣряетъ, что міръ или погибнетъ отъ холода или сгоритъ. Но если онъ является составной частью высшей гармоніи, то замысль этого міра не погибнетъ и дастъ, навѣрное, плоды въ иномъ мірѣ. Гдѣ есть Богъ, тамъ трагедія только временна и частична, а крушеніе и гибель не могутъ быть концомъ всего существующаго. Вѣра въ Провидѣніе является, такимъ образомъ, однимъ изъ необходимыхъ элементовъ религіозной вѣры. Богъ, въ Котораго мы вѣруемъ, способенъ непосредственно вмѣшиваться въ ходъ явленій, способенъ творить то, что мы называемъ чудесами²⁾.

¹⁾ ibid стр. 507.

²⁾ ibid стр. 507—508.

Мнѣніе Джемса объ отношеніи между религіей и наукой.

Одинаковость метода.—Общая отправная точка зрѣнія—какъ звѣно, соединяющее науку и религію.—Возраженія.—Опытъ безличныи—научныи и опытъ субъективныи—религіозныи.—Ихъ равноправность.—Выводъ.

Большою долею своего авторитета и успѣха наука обязана не столько предмету своего изслѣдованія (внѣшнія физическія явленія), сколько эмпирическому, т. е. опытному методу. Опытъ, наблюденіе, анализъ, а главное факты и факты, самые реальныя, объективныя факты,—вотъ то страшное оружіе, помощью котораго наука забронировала свою область. Предполагалось, что одна только наука и распоряжается этимъ методомъ, она только одна и имѣетъ на него право. А религія, имѣющая дѣло съ такими предметами, которыхъ нельзя разрѣзать съ помощью анатомическаго ножа, изслѣдовать посредствомъ микроскопа, чувствительныхъ вѣсовъ, химическаго анализа и т. п., понятно не можетъ претендовать на почетное званіе эмпирической. Предметы ея—Богъ, душа, вѣчная жизнь—предметы невидимыя, недоступныя опыту. Ея удѣлъ отвлеченіе, абстракція, умозрѣніе, метафизика, спекулятивная философія и все, что угодно, но только не опытный научныи методъ, очевидныи, наглядныи, безспорныи. При такихъ условіяхъ религія проигрывала очень много въ глазахъ людей „жосткаго типа“, несклонныхъ къ абстракціямъ. Установилось какое-то полухолодное, полуснисходительное отношеніе къ религіи, оскорбительное не столько для самой религіи, сколько для самыхъ жосткихъ, скептическихъ умовъ. потому что у нихъ въ пренебреженіи осталась цѣлая область душевныхъ явленій, внутреннихъ религіозныхъ переживаній. Въ погонѣ за изученіемъ внѣшняго физическаго міра позитивная наука просмотрѣла цѣлый огромный міръ внутреннихъ психическихъ явленій, чѣмъ и обнаружила свою наиболѣе слабую сторону.

Какъ психологъ, Вильямъ Джемсъ не могъ не отмѣтить этого главнаго недостатка научныхъ работъ. Самый широкой психологической опытъ онъ примѣняетъ и къ этой забытой области. Джемсъ нашель массу „человѣческихъ документовъ“,

подтверждающихъ возможность примѣненія самаго строгаго эмпирическаго метода къ изученію и распознаванію душевныхъ явленій во всей ихъ совокупности. А такъ какъ религіозныя чувства въ психической области составляютъ отдѣльный разрядъ, то и къ нимъ въ полной мѣрѣ можетъ быть примѣняемъ тотъ-же эмпирическій методъ. Что относится къ цѣлому, касается и части.

Такимъ образомъ, уже въ самомъ предметѣ психологическаго излѣдованія получается поводъ къ сближенію религіи и науки. Доселѣ та и другая были разъединены искусственнымъ образомъ. Предполагалось, что наука имѣетъ дѣло только съ физическими явленіями, а религія съ отвлеченными принципами, которыхъ называютъ догматами. Это глубокое заблужденіе. Познаніе психическихъ явленій не менѣе важно, чѣмъ физическихъ. Тѣ и другіе одинаково являются реальными фактами и, слѣдовательно, подлежатъ вѣдѣнію науки. И если религія по существу своему есть опытъ, переживаемый внутри человѣка, то зачѣмъ-же противопоставать его наукѣ, которая стремится быть тоже извѣстнымъ субъективнымъ толкованіемъ опыта.

Джемсъ не скрываетъ, что его психологическая экскурсія въ сторону многообразнаго религіознаго опыта имѣетъ опредѣленную цѣль — создать теорію религіи (Джемсъ называетъ ее „наукой о религіи“), которая не противорѣчила бы наукѣ. „Среди разногласіи религіозныхъ споровъ, говоритъ Джемсъ, нужно выдѣлить одинъ общій остовъ религіознаго ученія и облечь его въ такую форму, чтобы оно не противорѣчило выводамъ естествознанія“¹⁾. Въ этомъ почтенномъ начинаніи Джемсу помогла его спеціальность, психологія, которая въ новѣйшее время эмпирическимъ методомъ сдѣлала открытіе „сублиминальнаго я“, т. е. подсознательной области, лежащей на границахъ обычнаго яснаго сознанія. Утвержденіе богослововъ, что религіозный человѣкъ вдохновляется и руководится посторонней силой, конечно, справедливо, потому что самый фактъ таинственнаго общенія не подлежитъ спору. Но богословіе до сихъ поръ не сумѣло оправдать этого факта научными данными, „Исходя-же отъ признаннаго психологіей факта, какъ отъ основанія, мы, го-

¹⁾ ibid стр. 500.

ворить Джемсъ, не порываемъ нити, связующей насъ съ наукою, нити, которую обыкновенно опускаетъ изъ рукъ богословіе“ ¹⁾.

Главную задачу своего изслѣдованія Джемсъ считаетъ установленіе этой нити. Какъ представитель психологической науки, онъ дѣлаетъ предположеніе, которое соотвѣтствуетъ фактамъ и не порываетъ съ научными выводами. Религія утверждаетъ, что въ религіозныхъ переживаніяхъ человѣкъ вступаетъ въ непосредственное общеніе съ Божествомъ. Чѣмъ и какъ доказать, что въ этомъ нѣтъ обмана чувствъ, иллюзіи больного воображенія. Иного способа нѣтъ, кромѣ того, который привелъ-бы религію въ соотвѣтствіе съ наукою и далъ бы такое описаніе этого религіознаго факта, который могъ-бы быть признанъ психологами соотвѣтствующимъ дѣйствительности. Фактомъ не подлежащимъ сомнѣнію признается въ психологіи существованіе подсознательной области, граничащей съ яснымъ полемъ сознанія и находящейся въ постоянномъ взаимодействіи съ послѣднимъ. Въ этомъ именно взаимодействіи, по мнѣнію Джемса, и обрѣтается звѣно, посредствующее между наукой и религіей. Психологи утверждаютъ, что въ душѣ человѣка происходитъ постоянное перемѣщеніе центра сознанія, суженіе и расширеніе обычнаго поля сознанія, непрѣрывный переходъ сознательныхъ состояній въ подсознательныя и наоборотъ. Явленія религіознаго опыта, состоянія мистическаго озаренія, молитвеннаго вдохновенія, внезапнаго перерожденія личности и т. д. подтверждаютъ мнѣніе психологовъ. Такимъ образомъ, психологія и религія имѣютъ одну общую точку зрѣнія, отъ которой и отправляются каждая по своему пути. Религія обращаетъ явленія подсознательной области въ ясныя, положительныя, реальныя факты. Психологія же хочетъ, чтобы и подсознательныя явленія были сведены къ общимъ понятнымъ явленіямъ яснаго сознанія. Богословіе утверждаетъ, что человѣкъ находится въ связи съ чѣмъ то сверхъ-естественнымъ и невидимымъ, которое безконечно выше человѣка. Психологія допускаетъ, что въ подсознательной области душа человѣка вступаетъ въ общеніе съ иными существами, которыя больше и сильнѣе человѣка. Богословіе отстаиваетъ

¹⁾ *ibid* стр. 502.

реальность существъ, проявляющихъ себя въ религиозномъ опытѣ, т. е. убѣждаетъ въ дѣйствительности бытія Божія и міра духовнаго. Психологія не отвергаетъ такого вывода, повинувась принципу чистой эмпирической науки: то, что производитъ измѣненія въ области реального, само должно быть реальнымъ. Объектъ религіи долженъ быть реальнымъ. Богъ дѣйствительно существуетъ. Таковы положительные выводы Джемса. Наука въ томъ ея отдѣлѣ, который носитъ названіе психологіи, и религія имѣютъ одну общую отправную точку зрѣнія, которая примиряетъ оба теченія человѣческой мысли—религіозное и научное въ одномъ общемъ синтезѣ.

На пути примиренія науки съ религіей Джемсъ встрѣчаетъ и препятствія. Препятствія оказались въ томъ направленіи научной мысли, которое носитъ названіе механическаго. Въ полемикѣ съ вигалистами (см. выше) механисты упрекаютъ ихъ въ томъ, что они вносятъ въ науку субъективный элементъ, о внѣшнихъ явленіяхъ судятъ по состояніямъ своей душевной дѣятельности; въ объективныхъ явленіяхъ находятъ планомѣрность, цѣлесообразность, полезность, ищутъ какихъ-то конечныхъ причинъ. Все это есть перенесеніе на объекты нашихъ внутреннихъ переживаній и субъективныхъ чувствъ, и является продолженіемъ того несовершеннаго образа мысли, который былъ присущъ первобытному человѣку: дикарь все кругомъ себя олицетворяетъ и одушевляетъ. Отсюда религія, по мнѣнію этого сорта ученыхъ, есть пережитокъ, наслѣдіе древнихъ дикарей, и внутренній религіозный опытъ, въ которомъ человѣкъ видитъ только себя, преслѣдуетъ только собственное благо, поклоняется такой-же хотя и высшей Личности,—такой опытъ не имѣетъ ничего общаго съ опытомъ научнымъ. Послѣдній все кругомъ себя обезличиваетъ, устраняетъ все, что могло-бы имѣть связь съ наблюдающимъ субъектомъ. Научный опытъ можетъ создать и божество, но не для удовлетворенія человѣческихъ потребностей. Богъ, котораго могла-бы признать современная наука, долженъ быть Богомъ всеобщихъ законовъ, творцомъ дѣлъ вселенской важности, и не имѣетъ отношенія къ индивидуальнымъ человѣческимъ интересамъ.

Джемсъ отвергаетъ возможность какого-то безличнаго опыта и безличнаго мышленія. Вся наука со всѣми ея прин-

ципами, законами, категоріями, объектами, насквозь проникнута субъєктивизмомъ. Все, что называется законами мышленія, всѣ идеи отвлеченныя и конкретныя, даже идеи пространства и времени, все это когда-то получено путемъ личнаго внутренняго опыта и есть результатъ субъєктивной работы человѣческаго разума. Религіозныя вѣрованія и идеи не исключены изъ этого круга. Но какъ-бы ни субъєктивны были личныя религіозныя переживанія, идеи и вѣрованія,—они приводятъ къ дѣйствительнымъ результатамъ. Объ этомъ говорятъ факты. Существуетъ масса примѣровъ, когда человѣкъ больной обращается къ Богу съ молитвой и получаетъ исцѣленіе. Свое исцѣленіе онъ приписываетъ исключительно вмѣшательству посторонней сверхъестественной силы. Все это факты, и мы не имѣемъ права сказать, что они противорѣчатъ внѣшнему опыту. Неужели-бы мы рѣшились отнять у религіозной вѣры ея цѣлебную силу только потому, что лѣчить религіей значить грѣшить противъ научнаго опыта, лѣчить противъ правилъ?

Джемсъ совершенно справедливо недоумѣваетъ, чему можетъ мѣшать религіозный внутренній опытъ, и почему человѣкъ не можетъ воздѣйствовать на природу, если будетъ руководствоваться различными методами при изученіи явленій. Наука можетъ дѣйствовать своимъ безличнымъ (будто-бы) методомъ и покорять природу; религія, руководясь своимъ, приходитъ къ тому-же результату. Фактически они не могутъ мѣшать другъ другу и не мѣшаютъ. Напротивъ каждая можетъ гордиться побѣдами, достигнутыми силою своего оружія. Наука дала человѣчеству телеграфы, электрическое освѣщеніе, діагностику, средство излѣчивать извѣстныя болѣзни. Религія даруетъ людямъ душевную ясность, спокойную совѣсть, душевное равновѣсіе, счастье. Она исцѣляетъ нѣкоторыя болѣзни такъ-же хорошо, какъ и наука, а у нѣкоторыхъ людей даже лучше, чѣмъ наука. Очевидно обѣ,—наука и религія,—одинаково могутъ служить ключемъ къ сокровищницѣ вселенной. „Математики изслѣдуютъ числовыя и пространственныя измѣренія то при помощи аналитической геометріи, то алгебры, то съ помощью высшаго анализа, и этими различными методами получаютъ одинаково полезныя результаты. Почему-же не допустить того-же самаго по отношенію къ научному и религіозному методу? Почему не при-

знать, что одинъ открываетъ одну сторону вещей, а другой другую? Съ этой точки зрѣнія (съ точки зрѣнія результатовъ одинаково полезныхъ) наука и религія найдутъ каждая свое оправданіе и обѣ могутъ вѣчно существовать рядомъ, не уничтожая другъ друга ¹⁾.

Впрочемъ, между научнымъ и религіознымъ опытомъ есть и различіе. Джемсъ не только не замалчиваетъ о немъ, но даже подчеркиваетъ, находя, что оно ведетъ въ концѣ концовъ къ нѣкоторому даже превосходству религіознаго опыта. Дѣло опять сводится къ успѣхамъ, достигнутымъ въ области психологіи. Раньше полагали, что человѣческая психика имѣетъ такое-же анатомическое строеніе, какъ всякое вещество. Локкъ напр. представлялъ ее какъ совокупность элементарныхъ душевныхъ явленій—ощущеній, представленій, идей, чувствованій, подобно атомамъ въ тѣлѣ. Новѣйшая психологія отвергла такое искусственное строеніе души, послѣ того какъ открыла единство человѣческаго сознанія и опредѣлила психической единицей все сознаніе цѣликомъ, не исключая области подсознательнаго. Вся эта психическая сфера, имѣющая центръ, пограничную полосу и область подсознательнаго, слишкомъ удобоподвижна, и этимъ объясняется постоянное ея измѣненіе. При такихъ особенностяхъ психической жизни, при такой ея подвижности, говорить о единствѣ дѣятельности человѣческаго духа, объ однородности опытнаго метода не приходится. Наука пользуется узкою сферою человѣческой психики, т. е. тѣмъ, что составляетъ предметъ яснаго и отчетливаго сознанія ²⁾. Изъ этого матеріала она строитъ объективный міръ, который настолько отчетливо воспринимается нами, что мы совершенно забываемъ о его субъективномъ происхожденіи, считаемъ за нѣчто отдѣльное отъ насъ и независимое, начинаемъ изучать его съ помощью классификаціи, формулъ, законовъ. Религія, наоборотъ, имѣетъ дѣло съ сознаніемъ во всемъ его объемѣ. Религіозный опытъ есть фактъ переживанія человѣкомъ даже такихъ душевныхъ явленій, которыхъ въ данный моментъ можетъ и

¹⁾ *ibid* стр. 113.

²⁾ Ограниченность механическаго мышленія и происходящую отъ этого узость кругозора ученыхъ отмѣтилъ особенно ярко *Вл. Соловьевъ*, „Чт. о Богочелов.“ Т. III. стр. 97--98.

не быть въ границахъ яснаго поля сознанія. Эти явленія не поддаются изученію, анализу, формулировкѣ. Они переживаются какъ непосредственно данные конкретные факты ни болѣе, ни менѣе. Отсюда само собою понятно отношеніе религіознаго внутренняго опыта къ внѣшнему научному. Первый гораздо шире, полнѣе, конкретнѣе послѣдняго и никогда не можетъ быть замѣненъ имъ. Наука никогда не можетъ стать на мѣстѣ религіи.

Такимъ образомъ, Джемсъ считаетъ науку и религію совершенно равноправными явленіями человѣческаго духа. Религіозный опытъ есть такой-же полезный опытъ, какъ и опытъ научный. Какъ непосредственный, конкретный, онъ даже болѣе глубоокъ, чѣмъ научный. Мало того. Благодаря новѣйшей психологической теоріи подсознательнаго, онъ получаетъ точкѣ опоры въ самой наукѣ. Итакъ, нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что религія принадлежитъ къ числу пережитковъ прошлаго: она тѣсно связана съ самымъ существомъ человѣческой природы.

Общія критическія замѣчанія касательно теоріи Джемса.

Положительныя стороны теоріи.—Ограниченіе правъ безличнаго разума и науки.—Возстановленіе правъ личности.—Сближеніе науки и религіи на психологической почвѣ. Недостатки теоріи.—Опасность крайняго субъективизма въ дѣлѣ религіи.—Непригодность гринципа пользы.—Путь къ атеизму.

Если къ теоріи Джемса примѣнить ту прагматическую точку зрѣнія, которую она сама рекомендуетъ для оцѣнки явленій человѣческаго духа, то окажется, что она прежде всего заслуживаетъ полнаго вниманія и всесторонней оцѣнки. Никакая философская теорія въ позднѣйшее время не приковывала къ себѣ человѣческую мысль въ такой мѣрѣ. Что же касается его книги „Многообразіе религіознаго опыта“,—впечатлѣніе отъ нея столь огромно, что нѣкоторые критики относятъ ее къ книгамъ „дѣлающимъ эпоху“¹⁾ Она харак-

¹⁾ *Фрацкъ.* „Философія религіи Джемса“. Русск. Мысль. 1911 Февраль.

теризуетъ умонастроение начала ХХ вѣка и отмѣчаетъ весьма рѣзкій уклонъ въ сторону переоцѣнки философскихъ взглядовъ на значеніе науки и религіи. Человѣчество видимо переживаетъ новую духовную эволюцію. Вырвавшись изъ оковъ религіи, философская мысль, въ лицѣ Конта, Фейербаха и другихъ представителей позитивной философіи, объявила объ окончательномъ крушеніи религіи и объ утвержденіи правъ одной лишь науки. Однако свободомысліе, безстрашіе и смѣлость духа, которыми человѣчество боролось съ предрассудками и суевѣріями, приведшія къ отрицанію религіи, въ концѣ концовъ сослужили большую службу для той-же религіи. Тенеты матеріализма расползлись, его принципы не удовлетворили запросовъ человеческого духа, и религія снова получила свои права. Теперь уже свободомысліемъ считается не отрицаніе религіи, а отрицаніе ея отрицанія. Такое умонастроение и нашло себѣ откликъ въ книгѣ Джемса. Ему принадлежитъ огромная заслуга пойти навстрѣчу новому теченію, отразить на себѣ главный интересъ эпохи и сдѣлать новую попытку къ примиренію науки и религіи.

Какъ выполнилъ Джемсъ эту задачу,—отвѣтомъ служить тотъ огромный интересъ, съ которымъ встрѣчены его идеи. Но критика разошлась въ пониманіи этихъ идей. Однимъ хотѣлось-бы объединить взгляды Джемса-философа, если не основателя, то во всякомъ случаѣ виднѣйшаго представителя и выразителя прагматизма, со взглядами Джемса-психолога, оставившаго замѣчательный трактатъ о религіозномъ опытѣ (Лурье, Булгаковъ, Лопатинъ). Другимъ это кажется невозможнымъ (Франкъ). Нѣкоторые видятъ въ прагматизмѣ ключъ къ пониманію религіозно-философскихъ взглядовъ Джемса, тогда какъ другіе склонны думать наоборотъ, что самый прагматизмъ ожилъ подъ влияніемъ религіозныхъ идей, и что не будь этой зависимости прагматизмъ не привлекъ-бы ничьего вниманія ¹⁾.

Мы не намѣрены вдаваться въ подробности спора о Джемсѣ. Для насъ совершенно ясно, что философскіе взгляды Джемса не могутъ быть въ рѣзкомъ противорѣчій съ религіозными, и прагматическій принципъ, всецѣло выдержанный

¹⁾ Лурье. Предисловіе къ русск. переводу книги. „Многообр. религ. опыта“.

въ философскомъ трактатѣ „Прагматизмъ“, проводится Джемсомъ и въ трактатѣ о религіи („Многообр. рел. оп.“). Но въ послѣднемъ онъ не выдержанъ до конца. Какъ ученый, ранѣе выдававшійся изслѣдованіями въ области психологіи (его сочиненіе „Основы психологіи“), Джемсъ своею теорією подсознательнаго переступилъ предѣлы прагматизма и высказалъ предположенія, не вяжущіяся съ основными положеніями прагматической теоріи. Такая непослѣдовательность отчасти затрудняетъ выполнение подлежащей намъ задачи, — выяснить религіозно-философскіе взгляды Джемса, опредѣлить ихъ достоинства и недостатки. Во всякомъ случаѣ, взгляды эти настолько смѣлы, оригинальны, что мы не можемъ оставить ихъ безъ вниманія, попытаемся выдѣлить изъ нихъ самое существенное и опредѣлить къ нимъ свое отношеніе ¹⁾.

Въ качествѣ философской теоріи, отрицающей права разума на допущеніе абсолютной истины, прагматизмъ встрѣчаетъ отовсюду основательныя и вѣскія возраженія. Но какъ теорія психологическая, опирающаяся на факты внутренняго опыта, прагматизмъ представляетъ собою законный протестъ противъ единовластія науки, всѣ усилія которой сводятся къ обезличенію человѣка и низведенію его на степень механической единицы. Прагматизмъ указываетъ возможность и наличность иныхъ задачъ, иныхъ мѣрилъ знанія, кромѣ научно-теоретическихъ и безличныхъ. Говорятъ, что критерій полезности, выдвинутый Джемсомъ, купленъ дорогой цѣной — разрушеніемъ вѣры въ разумъ, какъ абсолютное мѣрило истины и самодовлѣющей критерій знанія. Это, конечно, правда. Спекулятивной философіи прагматизмомъ нанесенъ серьезный ударъ. Но за то прагматизмъ подчеркнул и обратилъ вниманіе самой философіи на то безспорное обстоятельство

¹⁾ Справедливость требуетъ, однако, сказать, что трактатъ о религіозномъ опытѣ появился гораздо раньше (въ 1902 г.) чѣмъ „Прагматизмъ“ (въ 1907 г.) Привыкнувъ считать позднѣйшіе взгляды исправленіемъ предшествовавшихъ, мы должны были-бы признать, что Джемсъ философъ плюралистъ поправляетъ Джемса психолога мониста и религіознаго мыслителя-теиста. Хронологически это такъ, хотя самъ Джемсъ заявляетъ, что за свои сужденія о прагматизмѣ онъ не хотѣлъ-бы прослыть атеистомъ, въ чемъ порукой служить его-же сочиненіе „Многообразіе религ. опыта“. См. „Прагматизмъ“ стр. 183. Перев. Юшкевича.

что понятіе истины и правды слѣдуетъ искать не въ глубинахъ интеллекта, не умозрительнымъ только путемъ, а въ чувствѣ и внутреннемъ реальномъ личномъ переживаніи. Джемсъ совершенно справедливо видитъ психическій центръ личности не въ разумѣ, который въ наукѣ успѣлъ обезличить самого себя, а въ чувствѣ. „Сердцемъ вѣруется въ правду“, такъ глубоко и справедливо замѣтилъ когда-то Ап. Павелъ ¹⁾. Въ данномъ случаѣ Джемсъ всецѣло становится на точку зрѣнія Бергсона, что истину человѣкъ можетъ постигать своимъ внутреннимъ чувствомъ, интуитивно.

Такимъ образомъ, положительное достоинство прагматической философіи заключается въ томъ, что она устранила исключительный авторитетъ науки и возстановила жизненные права религіи: внѣшній научный опытъ уравнивается съ опытомъ внутреннимъ религіознымъ. Если первый говоритъ о реальности видимой и чувственной, второй не менѣе ясно свидѣтельствуетъ о реальности невидимой и сверхчувственной. То обстоятельство, что не всѣ способны переживать религіозный опытъ, ничего не говоритъ противъ его достоверности. Существуютъ разные религіозные типы, и то, что является невозможнымъ для типовъ „жесткихъ“, однажды рожденныхъ, является естественнымъ для психологіи рожденныхъ дважды. Вѣдь и внѣшній опытъ не для всѣхъ одинаковъ. Слѣпые напр. не знаютъ зрительныхъ впечатлѣній, и тѣмъ не менѣе для зрячихъ міръ существуетъ.

Вотъ именно въ этомъ и заключается самое цѣнное достоинство теоріи Джемса, его искреннее, серьезное и въ тоже время самое простое—непосредственное отношеніе къ незаглушаемымъ порывамъ человѣческой личности, когда послѣдняя стремится опредѣлить себя въ мірѣ, осмыслить свою жизнь. Ибо только та теорія вправѣ говорить о назначеніи человѣка и смыслѣ жизни, о началѣ вещей и нравственномъ міропорядкѣ, которая признаетъ полныя права личности на самоопредѣленіе и самостоятельное рѣшеніе основныхъ проблемъ бытія и указываетъ къ этому путь въ религіи. Строго говоря, наука, стоящая на почвѣ ученія о механическомъ развитіи и отрицающая права личности, не можетъ говорить что либо по поводу основныхъ вопро-

¹⁾ Римл. X, 10.

совъ человѣческаго бытія. Для нея въ этомъ отношеніи не существуетъ загадокъ. Послѣ того какъ завершится ходъ міровой эволюціи, все живущее ожидаетъ полное небытіе. Міросозерцаніе, исключющее изъ своего обихода всякіе вопросы о послѣднихъ судьбахъ человѣческой жизни.

Что касается того, что Джемсъ выдвинулъ на первый планъ личный элементъ въ религіи, заявивъ, что его мало интересуеетъ внѣшняя сторона религіи, догматы, ученіе, символы, а также всѣ церковныя учрежденія,—что онъ намѣренъ разсматривать религію, какъ внутреннее чувство и личное переживаніе и только съ этой стороны дать ей оцѣнку,—то и въ этомъ приѣмѣ Джемса можно видѣть нѣкоторую положительную сторону его религіозной философіи. Здѣсь можно усматривать естественный и до нѣкоторой степени законный протестъ противъ общаго увлеченія одною только умозрительною внѣшнею стороною религіи. Не нужно скрывать печальнаго факта, что религіозное чувство нерѣдко заглушается, когда весь интересъ сосредоточивается на ученіи. Джемсъ совершенно справедливо говоритъ, что молитва—душа религіи, и что, тамъ гдѣ нѣтъ молитвы,—нѣтъ религіи. Но какъ въ молитвенномъ процессѣ иногда все дѣло ограничивается словами и звуками безъ всякаго участія чувства и сердца, такъ и въ религіи вообще отвлеченныя разсужденія часто порабащаютъ чувство, споры о догматахъ—поведеніе и практику. У однихъ религія сводится къ одному теоретическому признанію (догматы, ученіе), у другихъ къ внѣшнимъ учрежденіямъ и обрядамъ. Въ современномъ школьномъ богословіи нѣтъ гармоніи чувства и мысли. Богословская наука поставлена на ложный путь съ явнымъ уклономъ въ сторону умозрительнаго богословія. Неудивительно, если такая важная отрасль богословской науки, какъ апологетика, не можетъ успѣшно защищать религіозныя позиціи, ибо ей не на что опереться. Большую услугу для христіанской апологетики могло-бы оказать основательное изученіе душевныхъ явленій при свѣтѣ научныхъ открытій. Теорія Джемса настоятельно рекомендуетъ такое именно строго эмпирическое отношеніе къ дѣлу религіи: чтобы понять сущность религіи и умѣть какъ слѣдуетъ защитить ее, необходимо направить главное вниманіе не на систему догматическаго богословія, а на то внутреннее непосредственное чувство, на

тотъ личный внутренній опытъ, который такъ хорошо извѣстенъ благочестивымъ людямъ и ведетъ ихъ къ подлинному общенію съ Богомъ и духовнымъ міромъ ¹⁾).

Но самая главная заслуга Джемса заключается въ его попыткѣ примирить и сблизить науку и религію на психологической почвѣ. Если вспомнить о томъ, на какихъ непримиримыхъ позиціяхъ доселѣ стоятъ наука и религія,—будетъ понятно, какіе результаты могла-бы принести психологическая теорія Джемса. Не можетъ быть никакихъ сомнѣній въ томъ, что въ области рационально-теоретическаго богословствованія никакого сближенія религіи съ наукою произойти не можетъ. Наоборотъ, нужно ожидать продолженія вѣчнаго конфликта. Если-же встать на точку зрѣнія Джемса и основой религіи, самой существенной стороною ея считать внутреннее чувство, область внутреннихъ душевныхъ переживаній, то является допустимымъ нѣкоторое сближеніе науки съ религіей и возможною научная защита послѣдней. Своею гипотезою „о подсознательномъ я“ Джемсъ и даетъ такую научную опору объективной сторонѣ религіи. Насколько правдоподобна эта гипотеза общенія человѣка съ міромъ сверхчувственнымъ черезъ сферу подсознательнаго покажетъ будущее. Но что она даетъ разумное объясненіе многимъ отдѣламъ нашей догматики, напр. ученію о Богѣ, какъ Освятителѣ, ученію о благодати, изливаемой на человѣка, о таинствахъ и т. д., а также богатый матеріаль для основательной интерпретаціи тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, гдѣ говорится о видѣніяхъ и откровеніяхъ,—въ этомъ едва-ли можетъ быть какое-либо сомнѣніе. Своею гипотезою Джемсъ пытается доказать подлинную объективную реальность Божества и міра духовнаго на основаніи фактовъ религіознаго опыта, подобно тому какъ въ прежнее время доказывали

¹⁾ Въ программу науки нравств. богословія въ духовныхъ академіяхъ новымъ Уставомъ введенъ отдѣлъ „христіанской аскетики“. Если сущность ея въ изученіи духовнаго міра святыхъ и тѣхъ захватывающихъ моментовъ истиннаго религіознаго опыта, которыми сопровождалась вся ихъ жизнь, ихъ духовные подвиги, молитва, бдѣнія, изнуреніе плоти, обѣты и т. д., то, конечно, появленіе такой богословской науки нужно привѣтствовать. Кстати, у Джемса совсѣмъ нѣтъ примѣровъ религіознаго опыта изъ жизни святыхъ восточной церкви. Между тѣмъ, какой богатый міръ духовнаго опыта открывается въ жизни этихъ святыхъ. Бердяевъ совершенно справедливо указалъ на этотъ пробѣлъ въ книгѣ Джемса. См. Вопр. Филос. и Психол. 1910. Май—Іюнь „О расширеніи опыта“—Бердяевъ.

тоже самое на основаніи доводовъ отъ разума (доказательство онтологическое, космологическое и телеологическое). Джемсъ мечтаетъ даже объ особой наукѣ, называя ее „наукой о религіи“, которая, очистивъ и примиривъ многообразный, не всегда и не во всемъ согласный религіозный опытъ, дастъ намъ лучшее понятіе о высшемъ духовномъ мірѣ, доступномъ черезъ мистическія озаренія. Эту точку зрѣнія нельзя не привѣтствовать уже по одному тому, что самая мысль, высказываемая извѣстнымъ ученымъ психологомъ о принципиальномъ равноправіи мистическаго опыта со всякимъ инымъ опытомъ, въ высшей степени плодотворна. Обнажается общій корень знанія и вѣры. Открывается перспектива оправданія религіи не путемъ отвлеченныхъ доказательствъ, что не приводитъ ни къ чему, а путемъ психологическаго объясненія самаго источника религіознаго знанія.

Но при всемъ уваженіи къ достоинствамъ религіозно-философской теоріи Джемса, не нужно скрывать и ея темныхъ сторонъ. Теорія Джемса вызываетъ рѣзкую критику прежде всего за свою прагматическую точку зрѣнія.

Научно-позитивная философія признаетъ права одного разума въ стремленіи къ истинѣ и науку считаетъ единственнымъ способомъ, ведущимъ къ познанію вещей. Джемсъ своимъ прагматическимъ методомъ опровергъ это убѣжденіе, —устранилъ исключительный авторитетъ разума, объявилъ источникомъ познанія чувство. Такое умаленіе правъ разума, какъ самодовлѣющаго критерія знанія, отразилось прежде всего на самомъ пониманіи истины. Истины, какъ абсолютнаго идеала знанія, для всѣхъ обязательной и неизмѣнной, не стало. Она низвелась на степень блага, пользы, практической пригодности. Мало того. Мы и въ будущемъ не можемъ надѣяться на достиженіе абсолютной истины. При томъ субъективномъ критеріи знанія, какимъ является чувство, всегда будетъ столько истинъ, сколько желаній.

Понятно, почему всѣ, кто раздѣляетъ вѣру въ бытіе единой абсолютной истины, стоящей выше субъективныхъ мнѣній отдѣльныхъ лицъ, и признаетъ безспорныя права разума въ стремленіяхъ къ постиженію такой истины, не могли не возмутиться ученіемъ Джемса. Его прагматическая теорія истины, мѣриломъ которой является субъективное чувство, явилась ужасной ересью, осуждающей прежде всего

саму себя. Ибо основное философское положеніе „невозможно для разума отрицать абсолютныя права разума“ должно быть обязательнымъ и для любого послѣдователя прагматической философіи. Слѣдовательно, неосновательность и противорѣчіе теоріи Джемса самой себя очевидны. И самъ Джемсъ пришелъ къ сознанию объективной истины религіи, къ признанию истины бытія Божія, вопреки своей прагматической точкѣ зрѣнія, по законамъ разума. Само чувство не могло-бы подсказать ему такой истины, если-бы не пришла на помощь познавательная способность разума, логика фактовъ.

Но оставимъ въ сторонѣ негодованіе философіи и обратимся къ болѣе близкой и болѣе интересующей насъ темѣ: насколько правъ Джемсъ, низводя религію на степень личнаго переживанія и внѣшняго чувства. Всѣ, кого интересуется Джемсъ какъ психологъ и авторъ „Многообразія религіознаго опыта“ согласны между собою въ томъ, что Джемсъ всталъ на опасный и скользкій путь, совершенно отринувъ права разума въ дѣлѣ религіи. Подобно тому какъ отвергнувши бытіе единой безусловной истины и права разума на достиженіе этой истины, Джемсъ въ концѣ концовъ долженъ былъ сообщить ей несвойственное понятіе „блага“ или „пользы“, точно также не признавая высшихъ метафизическихъ понятій Бога и промысла, онъ не далъ и религіи никакого прочнаго фундамента. То, что прагматизмъ Джемса выдаетъ за религію, строго говоря, не есть религія, которой жаждетъ человѣческой духъ. Это религіозность личнаго настроенія, религіозный субъективизмъ самой опасной формы, не только не устраняющій скептицизма, но даже прямо къ нему ведущій. Если въ области интеллектуальной, не признавая абсолютной истины, люди сами должны фабриковать истину, какая кому нравится, то естественно и въ религіозной области каждый можетъ создавать для себя свою религію, свое понятіе о Божествѣ. Въ концѣ концовъ объективной религіозной истины трудно и добиться: каждый можетъ представлять Бога по своему, смотря потому, какія внутреннія настроенія человѣкъ переживаетъ, къ чему влечетъ человѣка его собственное сердце и внутреннее чувство. При такихъ условіяхъ никогда нельзя ожидать, чтобы настало время всеобщаго признанія и соглашенія людей въ вопросѣ о сущности и при-

родѣ Божества. Прагматизмъ можетъ служить удобной почвой для любой религіозной теоріи и не найдешь мѣрила для ея достоинства.

Послѣ прочтенія книги Джемса создается впечатлѣніе, что для него лично является несомнѣннымъ превосходство той религіи, которая дана міру Христомъ. Всѣ человѣческіе документы, всѣ факты религіознаго опыта взяты Джемсомъ (за весьма малыми исключениями) изъ жизни христіанъ. Джемсъ не скрываетъ своихъ антипатій къ новѣйшему натурализму, обоготворенію природы, и къ тѣмъ видамъ религіи „душевнаго здоровья“, которые стали обнаруживаться въ нѣкоторыхъ сектахъ Западнаго христіанства. Его собственное религіозное настроеніе чуждо той новой религіи природы, которая питается идеями міровой эволюціи, мыслию о всеобщемъ прогрессѣ. Старый грубый матеріализмъ и новѣйшій утонченный матеріалистическій монизмъ Геккеля одинаково не пользуются симпатіями Джемса. Всѣ такія міровоззрѣнія онъ считаетъ удѣломъ людей особаго „жосткаго“ типа „однажды рожденных“, которымъ малодоступны высокія религіозныя переживанія и совсѣмъ неизвѣстны факты мистическаго опыта, душевнаго кризиса, втораго рожденія. Все это свидѣтельствуетъ, что симпатіи Джемса на сторонѣ христіанства. Но къ какому христіанству слѣдуетъ отнести самого Джемса психолога и философа-прагматиста, на какой религіозной почвѣ стоитъ онъ самъ?

Глубокіе корни всѣхъ вообще философскихъ системъ слѣдуетъ искать въ религіяхъ. Философская мысль грековъ развилась на почвѣ натуралистическихъ религіозныхъ вѣрованій. Новѣйшая философская мысль запада нашла себѣ пищу въ религіозныхъ идеяхъ западнаго протестантизма. Считается несомнѣннымъ, что вся философская система знаменитаго Канта является выраженіемъ протестантскаго вѣроученія съ его глубокимъ индивидуализмомъ и субъективизмомъ. Протестантизмъ, какъ извѣстно, отвергъ въ дѣлѣ религіи всякую традицію, авторитетъ и всякое посредничество между Богомъ и человѣкомъ. Плодомъ такого ученія явилось полное отрицаніе церкви, какъ внѣшняго института, и признаніе религіознаго индивидуализма. Вся сущность ученія Лютера заключается въ томъ, что спасеніе человѣка зависитъ исключительно отъ него самого, отъ его собственныхъ усилій. Лютеръ

сказаль личности: „ты царственна и автономна въ своей религіи; никто и ничто не должно стоять между тобою и Богомъ“ ¹⁾).

Не трудно убѣдиться, что и прагматизмъ Джемса стоитъ на этой-же почвѣ, доведя до крайности ученіе о личной религіи. И все религиозное міросозерцаніе Джемса есть типичное выраженіе протестантскаго субъективизма въ дѣлѣ вѣры. Поэтому все, что явилось опаснаго для подлиннаго христіанства въ нѣдрахъ протестантизма, всѣ виды крайняго раціонализма и скептицизма, все это можетъ дать еще больше плодовъ на почвѣ Джемсова прагматизма. Въ самомъ дѣлѣ, ужъ одинъ этотъ принципъ полезности способенъ произвести ужасныя послѣдствія для самаго существа религіи. Въ религіи, конечно, можно усматривать ея добрые плоды для жизни человѣка. Но чтобы самую религію оцѣнивать и опредѣлять по ея плодамъ, это значить отвергать религію въ самомъ корнѣ. Ибо религія должна опредѣлить, что для человѣка полезно, а не наоборотъ. Для вѣрующаго человѣка все то практически важно и полезно, что одобряется его религиозной вѣрой. Вѣра должна стать выше пользы, а не польза выше вѣры. Въ примѣненіи къ религіи нельзя говорить: „дерево узнается по плодамъ“. Плодовъ можетъ на деревѣ и не быть, но заключать отсюда, что само дерево негодно,—нельзя. Здѣсь все зависитъ отъ почвы. Вообще во всемъ принципъ практической пользы, которому Джемсъ придаетъ слишкомъ большое значеніе, нельзя не видѣть крайности субъективизма, перевѣсъ чувства надъ разумомъ. Эта крайность привела Джемса-философа къ отрицанію Высшей Истины, а Джемса—религиознаго мыслителя и христіанина—къ отрицанію единой причины всего существующаго. Если-же въ своемъ трактатѣ о религиозномъ опытѣ Джемсъ пришелъ къ признанію бытія Божія, то никакъ не благодаря прагматизму и принципу пользы. Этотъ выводъ совсѣмъ нельзя считать выраженіемъ внутренняго чувства, субъективной религиозности Джемса. Это выводъ его интеллекта. Онъ сдѣланъ не Джемсомъ-прагматистомъ, а Джемсомъ-психологомъ, въ которомъ сказалось безпристрастіе и объективность ученаго. Что-же касается Джемса прагматиста, то его міросозерцаніе гораздо

¹⁾ Булгаковъ „Споръ о прагматизмѣ“ Русск. Мысль. 1910. Май.

болѣ тяготѣть къ плюрализму и политеизму, нежели къ теизму. Онъ и самъ не отвергаетъ этого въ заключеніи своего трактата о прагматизмѣ ¹⁾.

Но существуетъ еще другая опасность отъ этой теоріи, опасность, которую не безъ основанія усматриваютъ критики всѣхъ направленій. Сдѣлавъ зыбкой почву подъ наукой, прагматизмъ не создалъ твердаго фундамента и для религіи. Сведя религію къ личному чувству и субъективному вѣрованію, онъ проторилъ дорогу тому утонченному виду безвѣрія, которое приводитъ человѣка къ убѣжденію, что онъ самъ себѣ творитъ Бога. Это своеобразное повтореніе ученія Фейербаха, который утверждалъ, что Божество есть субъективная человѣческая иллюзія, что въ религіи человѣкъ почитаетъ самого себя. Субъективизмъ Джемса дѣйствительно представляетъ такую серьезную опасность для религіи. Въ немъ всегда есть соблазнъ самопревозношенія, самообожествленія, ведущаго къ чистому атеизму.

Общее заключеніе и переходъ къ слѣдующему отдѣлу.

Мы указали свѣтлыя и тѣневныя стороны въ теоріи Джемса. Но каковы-бы ни были тѣневныя стороны, значеніе теоріи громадно. То, что она дала положительнаго, не ведетъ къ полному сліянію науки и религіи, но по крайней мѣрѣ устраняетъ между ними антагонизмъ. Является возможность ученому терпимо смотрѣть на предметы вѣры, и человѣку религіозному безпристрастно относиться къ научнымъ работамъ. Стремленіе того и другого направлены въ сторону отысканія истины. Цѣль одна. Поэтому и раздора между

¹⁾ „Прагматизмъ“ стр. 183—184. Предъ своею смертію (26 авг. 1910 г.) Джемсъ выпустилъ послѣднее сочиненіе „Плюралистическій Универсъ“, въ которомъ отвергаетъ ученіе о Богѣ Творцѣ и въ противоположность механизму Геккеля открыто выступаетъ съ теоріей плюрализма и политеизма. Въ этомъ нельзя не видѣть логически послѣдовательнаго проведенія прагматическихъ началъ. Церковный Вѣстникъ 1910 г. № 3.

ними не должно быть. Самая слабая сторона теории въ томъ, что Джемсъ достигъ этого соглашенія дорогою цѣною пониженія науки и религіи, заставивъ ту и другую служить практическимъ пользамъ человѣчества. Это крайность, которая можетъ привести къ самымъ печальнымъ послѣдствіямъ. Дѣлу религіи она угрожаетъ полнымъ крахомъ, если въ область чувства не вмѣшается разумъ. Джемсъ полагаетъ, что доказательства въ пользу признанія Бога коренятся прежде всего въ нашемъ внутреннемъ личномъ опытѣ. Это справедливо. Только внутреннее чувство даетъ намъ увѣренность въ бытіи Божества. Но такого доказательства мало и оно небезопасно. Если Богъ есть Богъ чувства, а не познанія и разума, то мы должны навсегда отказаться знать Его природу, Его отношеніе къ міру. Чувство, составляя психологическую основу религіи, никогда не даетъ яснаго представленія о предметѣ. Оно всегда окрашиваетъ предметы не въ надлежащій цвѣтъ, если само не будетъ удержано въ надлежащихъ рамкахъ анализирующею дѣятельностью разсудка. Предметъ религіи создается не иначе, какъ посредствомъ разумнаго сознанія. Такое или иное понятіе о Богѣ дается разумомъ.

Для Джемса Бога въ прошломъ нѣтъ. Онъ увѣряетъ, что позади насъ осталось одно голое понятіе о Божествѣ, ничего не говорящее ни уму, ни сердцу, однимъ словомъ—отвлеченный принципъ. Реальный живой Богъ есть дѣло будущаго. Такъ именно и разсуждаетъ человѣкъ, движимый однимъ чувствомъ, которое всегда глядитъ впередъ и всегда чего-то ждетъ. Но почему-же отъ будущаго не заключить и къ прошлому? Устремивши взоръ впередъ, неужели нельзя оглянуться и назадъ, на пройденную человѣчествомъ тернистую дорогу жизни. Если понятіе о Божествѣ намъ такъ дорого для будущаго, и если въ силу этого само Божество получаетъ нѣкоторую реальность, то почему же мы будемъ отказывать этой реальности въ активныхъ дѣйствіяхъ въ прошломъ, въ минувшихъ судьбахъ міра? Богъ нашего личнаго опыта и чувства развѣ не былъ Богомъ личнаго опыта нашихъ предковъ?

Джемсъ очень живописно рисуетъ то волшебное дѣйствіе, которое производитъ его прагматизмъ. Подъ его вліяніемъ всѣ конечныя проблемы о Богѣ, промыслѣ и т. д.

поворачиваются къ намъ совсѣмъ другой стороной. вмѣсто того, чтобы видѣть ихъ позади, какъ нѣчто возвышенное, подымающееся надъ фактами, прагматизмъ заставляетъ смотрѣть впередъ, видѣть въ нихъ факты будущаго. Реально жизненный для всѣхъ вопросъ такой: „Куда идетъ мѣръ, что будетъ въ концѣ концовъ съ жизнью? ¹⁾“.

Мы смотримъ впередъ. Все человѣчество жадно смотреть на будущее. Оно свѣтло и ясно для „дважды рожденных“, для тѣхъ, кто является гениемъ въ религиозной жизни, въ комъ сердце горитъ отъ постоянного притока Высшей благодатной Силы, отъ частаго соприкосновенія съ міромъ духовнымъ. Оно свѣтло для праведниковъ, пережившихъ искушеніе, одолѣвшихъ сомнѣніе. Но такихъ вѣдь немного. И кромѣ того они убѣждены, что Богъ не есть только Богъ будущаго, но и прошедшаго. Они знаютъ, куда идетъ мѣръ, потому что знаютъ, какъ онъ произошелъ, не сомнѣваются въ томъ, Кто егѡ Творецъ и Промыслитель. Такимъ людямъ нечего рекомендовать смотрѣть на факты будущаго. Они судятъ о нихъ на основаніи фактовъ прошедшаго.

Но большинство людей среднихъ, „рожденныхъ однажды“, не видятъ въ будущемъ ничего, кромѣ мрака. Ихъ собственное внутреннее чувство слишкомъ слабо; голосъ его мало слышенъ. Они ему не довѣряютъ, потому что привыкли повиноваться голосу разума. Не видя ничего въ будущемъ, они поворачиваютъ назадъ и смотрятъ въ прошедшее. Нѣтъ-ли тамъ въ исторіи человѣчества въ вѣковой работѣ философской мысли какихъ нибудь проблесковъ истины, нѣтъ-ли просвѣта, лучей, которые для нихъ освѣтили бы дорогу будущаго, заставили ихъ сердце трепетать, пробудили въ нихъ спящее религиозное чувство.

Джемсъ правъ. Его прагматизмъ освѣтилъ многое въ религіи и оказалъ еще услугу. Онъ съ новой силой указалъ на вѣчныя права разума въ рѣшеніи основныхъ религиозныхъ вопросовъ. Конечно, разумъ долженъ быть поставленъ въ извѣстныя границы. Послѣдній шагъ человѣческаго разума заключается въ томъ, чтобы признать, что есть много вещей, превосходящихъ разумъ. Съ другой стороны если

¹⁾ „Прагматизмъ“. стр. 79.

совсѣмъ пренебречь разумомъ, говорить Паскаль, сама религія покажется нелѣпою и смѣшной. ¹⁾ Да, прагматизмъ съ новой силой указаль на вѣчныя права разума въ области религіозныхъ вопросовъ и выдвинулъ на первый планъ основныя онтологическія проблемы, проблемы, касающіяся сущности, происхожденія, всеобщности и другихъ основныхъ вопросовъ, касающихся религіи.

Разсмотрѣніе указанныхъ вопросовъ составитъ предметъ второго отдѣла настоящей книги.

¹⁾ Паскаль. „Мысли о религіи“ стр. 83—84. Эту-же мысль о значеніи разума въ познаніи Божественныхъ предметовъ высказаль и В. Соловьевъ. „Для знанія Божественныхъ предметовъ, кромѣ религіозной вѣры и религіознаго опыта, требуется еще религіозное мышленіе, результатъ котораго есть философія религіи. Часто говорятъ: зачѣмъ философствовать о Божественныхъ предметахъ, не достаточно-ли вѣрить въ нихъ и чувствовать ихъ? Разумѣется, достаточно... при отсутствіи умственного интереса въ вѣрующемъ и чувствующемъ. Это все равно, что сказать: не достаточно-ли вѣрить, что существуетъ солнце и наслаждаться его свѣтомъ и теплотою, зачѣмъ еще философскія и астрономическія теоріи солнца и солнечной системы? Разумѣется, онѣ не нужны для тѣхъ, кто не имѣетъ научнаго интереса. Но на какомъ-же основаніи ограниченность нѣкоторыхъ дѣлать закономъ для всѣхъ?“ Т. III. „Чтенія о Богочеловѣчествѣ“. стр. 35—36.

ОТДѢЛЪ II.

О религіи.

ГЛАВА I.

Сущность религіи.

Вѣчныя проблемы.—Религія какъ актъ самосознанія.—Рѣшеніе вопроса о религіи стоитъ въ связи съ вопросомъ о человѣкѣ,—какъ самосознающей личности.—Религія какъ факторъ, опредѣляющій разумный смыслъ человѣческой жизни.

Съ незапамятныхъ временъ земля для человѣка сдѣлалась обителью не столько радости и счастья, сколько горя и страданій. Не было времени на землѣ, когда-бы люди не изнемогали подъ тяжестью бѣдствій физическихъ, стихійныхъ, ничѣмъ непреодолимыхъ, отъ наступленія старости и связанныхъ съ нею болѣзней, отъ страха смерти, къ приближенію которой никто еще не оставался равнодушенъ. Всегда человѣкъ чувствовалъ себя въ тискахъ неумолимой судьбы, непредвидѣнныхъ обстоятельствъ, неизвѣстнаго будущаго. Не было такого мѣста и не было такого времени, когда и гдѣ не проливались-бы человѣческія слезы. Онъ одинаково льются и въ убогой хижинѣ нищаго и въ роскошныхъ палатахъ вельможи. Ничто, никакая сила въ мірѣ—ни богатство, ни слава, ни даже знаніе не обезпечиваютъ человѣку спокойной радости, постоянного счастья, полного мира и довольства. Съ тѣхъ поръ, какъ человѣкъ помнитъ себя и пишетъ свою исторію, каждая страница ея—скорбный листокъ самыхъ разнообразныхъ страданій.

Но самое мучительное несчастіе человѣка въ томъ, что онъ не знаетъ самого себя, не знаетъ, зачѣмъ онъ явился на свѣтъ, зачѣмъ живетъ и страдаетъ. Смыслъ и цѣль жизни

часто остаются непонятными даже для мыслящей части человечества, для людей, живущих сознательной жизнью. По справедливому замѣчанію Паскаля, ¹⁾ человекъ жалокъ всего болѣе тогда, когда начинаетъ думать о самомъ себѣ. Въ качествѣ сознающаго существа онъ безмѣрно возвышается надъ міромъ несознающихъ существъ. Но это сознание является для него вѣчнымъ источникомъ духовныхъ терзаній. Будучи ничтожной величиной, человекъ обладаетъ мыслью, которая выше пространства. Когда-же онъ хочетъ проникнуть мыслью за предѣлы видимыхъ пространствъ, онъ начинаетъ разувѣряться въ силахъ своего разума, чувствуетъ свое безсиліе понять безконечность. Такимъ образомъ, наряду съ сознаниемъ своего величія, человекъ носитъ постоянное сознание собственной немощи и ничтожества.

Поэтому, нѣтъ ничего удивительнаго, если человекъ является первою загадкою для самого себя, и первый вопросъ, открывающійся человѣческому сознанию есть вопросъ о томъ, почему я существую, кому я обязанъ своимъ бытіемъ, мѣстомъ и временемъ, почему сознавая въ себѣ безконечныя духовныя силы, я ограниченъ, слабъ и немощенъ. Не смотря на то, что человекъ до сихъ поръ оставался безсильнымъ разрѣшить эти вопросы, они настойчиво и постоянно волнуютъ человечество, не давая ему на землѣ покоя и счастья. Неудивительно, что лучшіе люди всѣхъ временъ и народовъ томилась и страдали надъ разрѣшеніемъ загадки человѣческаго бытія. Сотни великихъ умовъ напрягали усилія, чтобы разрѣшить тайну человѣческой жизни, объяснить ея цѣль и разумный смыслъ. Само собою понятно, это облегчило бы человека, помогло бы ему страдать и терпѣть. Но загадка жизни для человѣческаго ума остается теперь, какъ и тысячу вѣковъ тому назадъ, въ томъ-же положеніи. Конечно, дикари не могли въ опредѣленной формѣ ставить и рѣшать такіе вопросы. Но что же заставляло ихъ совершать жертвоприношенія, ставить сосуды рядомъ съ умершими, кланяться кумирамъ—солнцу, лунѣ, звѣздамъ? Что приводило ихъ къ мысли, что судьбою человека распоряжается не самъ онъ, а кто-то другой? Не инстинктивное ли желаніе все понять, все объяснить, всему сыскать причину, во всемъ найти для себя

¹⁾ Паскаль. „Мысли о религіи“. стр. 14—28.

разумный смысл. И не это ли самое стремление руководить теперь тѣми самыми учеными, которые изучаютъ природу, исторію или раскапываютъ могильныя насыпи, курганы, изучаютъ всякую мелочь, относящуюся къ давноминувшимъ вѣкамъ жизни человѣка. Не хотятъ ли они знать, какъ и чѣмъ жилъ первобытный человѣкъ, какія у него были вѣрованія, чаянія и надежды, чтобы самимъ найти настоящую задачу жизни?

Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что въ стремленіяхъ разгадать вѣчныя проблемы жизни, нѣтъ различія между дикимъ киммерійцемъ и ученымъ натуралистомъ, историкомъ, археологомъ XX в. Стремленія ихъ по существу однородны, хотя путь, ведущій къ рѣшенію проблемы, неодинаковъ. Тамъ, на зарѣ человѣческой жизни, въ рѣшеніи насущныхъ вопросовъ человѣческаго духа на помощь человѣку шла одна религія. Теперь рядомъ съ нею въ сознаніи ученыхъ встала наука, въ которой выражается стремленіе къ безконечному совершенству, къ первой причинѣ и конечной цѣли всякой жизни, къ тому, что на языкѣ св. Апостола Іоанна Богослова называется альфой и омегой всего существующаго.

Можно смотрѣть какъ угодно на религію и о ея происхожденіи создавать какія угодно теоріи, но въ наукѣ о религіи остается неизблемымъ то положеніе, что по своей психологической сущности религія представляетъ собою особую форму самосознанія и самоопредѣленія человѣка ¹⁾. Въ какихъ бы условіяхъ человѣческая жизнь ни проходила, человѣкъ никогда не можетъ быть свободнымъ отъ вопроса о цѣли своей жизни и никогда не можетъ отдѣлаться отъ настойчиваго желанія познать самого себя и въ этомъ познаніи стать выше самого себя, выше окружающихъ условій. Подобно тому какъ вся міровая жизнь слагается изъ борьбы двухъ противоположныхъ силъ,—притяженія и отталкиванія,—въ человѣческомъ сознаніи вѣчно борются двѣ силы, два влеченія эгоистическое и альтруистическое. Первое есть стремленіе къ обособленію отъ міра. Оно заставляетъ чело-

¹⁾ *Несмѣловъ* проф. „Наука о человѣкѣ“ т. II, стр. 135—189. В. *Джемсъ* „Многообразіе религіознаго опыта“ 40—42; *Малаховъ* „Сущность религіи“. Христ. Чт. 1913 г. июль стр. 782—786. *Шлейермахеръ* „Рѣчи о религіи“ пер. Франка. стр. 24—112. *Глаголевъ* проф. „Изъ чтеній о религіи“ стр. 1—42. *Соловьевъ* Вл. „Чтенія о Богочеловѣчествѣ“. Соч. т. III.

вѣка замыкаться въ тѣсный и узкій кругъ своей эгоистической индивидуальности и стремится все подчинить себѣ, все заставить служить себѣ, все растворить въ себѣ. Если-бы человѣкъ подчинялся только этому влеченію, онъ не вышелъ-бы изъ животнаго состоянія. Но въ немъ существуетъ другое влеченіе не меньшей силы, влеченіе приблизиться къ міру и раствориться въ немъ, служить ближнему до самопожертвованія, не жалѣть самого себя для блага цѣлаго. Въ этомъ стремленіи человѣку кажутся тѣсными границы здѣшняго міра, и онъ ищетъ слиянія съ міромъ, который выше его, Абсолютнымъ, Идеальнымъ. Такое состояніе человѣческаго духа выражается прежде всего въ исканіи смысла жизни. И человѣкъ ищетъ этотъ смыслъ, стремясь превзойти самого себя, понять себя. Онъ и не можетъ противиться этому стремленію, и никакія препятствія не останавливаютъ его на этомъ пути. Ни темнота невѣжества, ни самое высокое умственное развитіе, ни бѣдность, ни богатство, ни праздность, ни каторжный трудъ,—ничто въ мірѣ не въ силахъ подавить откуда-то, изъ глубины человѣческой души поднимающійся вопросъ,—зачѣмъ ты существуешь, по чьей винѣ? Люди предаются жестокому самообману, когда силятся увѣрить себя, что этихъ вопросовъ можетъ и не быть въ человѣкѣ, если онъ направитъ самого себя на другія, болѣе насущныя и ближайшія цѣли.

Эта ступень человѣческаго самосознанія, когда въ душѣ возникаютъ вопросы „почему и для чего“, т. е. вопросы о смыслѣ жизни, всегда и неизмѣнно сопровождается сознаніемъ связи и зависимости своего ограниченного бытія отъ какого-то другого, высшаго бытія. Если бы Вы когда нибудь задались вопросомъ хотя бы о томъ, что будетъ съ вами послѣ того, какъ прекратится ваше земное существованіе, вами невольно овладѣваетъ мысль, что Вашими дальнѣйшими судьбами будетъ распоряжаться чья то Высшая сила и Высшая воля, потому что если въ земной жизни человѣкъ не всегда поступаетъ какъ хочетъ, то въ дальнѣйшемъ бытіи, потустороннемъ, загробномъ, тѣмъ болѣе. Такимъ образомъ, основная проблема человѣческаго существованія и вопросъ о цѣли жизни рѣшаются человѣкомъ всегда въ религіозной плоскости, и самые эти вопросы приобрѣтаютъ религіозно-философскій смыслъ. Такимъ образомъ, съ полной

очевидностью можно доказать, что догматика всякой религии (или вѣроученіе) является отвѣтомъ на основные вопросы жизни, а религіозная мораль и весь внѣшній культъ имѣютъ своею задачею достиженіе намѣченной цѣли жизни и оправданіе ея смысла. Отъ этого и зависитъ сила религіозныхъ идей и живучесть всякихъ религіозныхъ вѣрованій. Они не создаются человѣкомъ, никакихъ искусственныхъ усилій не требуютъ. Они возникаютъ въ глубинѣ разумнаго человѣческаго духа неизбѣжно, наряду съ другими возвышеннымъ чувствами и стремленіями. Неудивительно, что они являются даже господствующими въ ряду другихъ, потому что освѣщаютъ тайну человѣческаго бытія и указываютъ дорогу человѣческой жизни.

[Въ этомъ смыслѣ религія неуничтожима.] Какъ одинъ изъ актовъ человѣческаго самосознанія, она будетъ жить вѣчно, мѣняя свои формы вмѣстѣ съ развитіемъ человѣка и усовершенствованіемъ его познанія о самомъ себѣ. При этомъ мѣняться будетъ внѣшность, религіозная скорлупа, но ядро ея, или та психологическая основа, благодаря которой человѣкъ ищетъ въ глубинѣ самого себя оправданія цѣли и смысла своего существованія,—это ядро останется постояннымъ и не можетъ быть пережито.

Но на пути такихъ философскихъ разсужденій о религии мы встрѣчаемъ одно препятствіе, которое, повидимому, противорѣчитъ высказанному положенію. Дѣло въ томъ, что познаніе человѣкомъ самого себя, исканіе цѣли и смысла жизни не всегда приводитъ людей къ одному и тому же результату. Если человѣкъ, изучая самого себя, найдетъ въ себѣ нѣчто болѣе, чѣмъ простой и обыкновенный предметъ матеріальной природы, если онъ признаетъ себя носителемъ безсмертнаго духа, то его религіозное чувство неизбѣжно укрѣпляется, его вѣрованія приобрѣтаютъ характеръ стройнаго религіозно-философскаго міросозерцанія. Онъ можетъ измѣнять обрядъ, форму, культъ, исповѣданіе, т. е. внѣшнее выраженіе религии, но онъ никогда не измѣнитъ самой религии [Знаменитый Пастеръ на склонѣ дней своихъ писалъ: „я много изучалъ и потому вѣрую, какъ простой крестьянинъ. Если бы я сдѣлался еще ученѣе, моя вѣра была-бы еще глубже и пламеннѣе“.]

Но, съ другой стороны, многимъ кажется, что человѣкъ

есть ни болѣе ни менѣе какъ механической продуктъ физической природы, матеріальный предметъ, существованіе котораго такъ-же временно, случайно, какъ и всякаго другого матеріальнаго предмета природы. Люди съ такимъ образомъ мыслей, само собою понятно, не могутъ имѣть высокаго представленія о цѣли своей жизни и во всякомъ случаѣ не распространяютъ ее за предѣлы земнаго существованія. Въ этомъ случаѣ самой послѣдней цѣлью человѣка будетъ опредѣленіе истинныхъ отношеній къ окружающей природѣ и людямъ, а ближайшей задачей упроченіе своего матеріальнаго положенія и жизненныхъ удобствъ. Весело пожить, вкусно покушать, послушать хорошую сперу, вообще поудобнѣе устроиться такъ, чтобы и мнѣ и всѣмъ было хорошо, а объ остальномъ можно и не думать. При такомъ условіи для религіи нѣтъ и не можетъ быть мѣста, и потому всякая религіозная вѣра, даже и христіанская, въ такихъ обстоятельствахъ должна быть принципиально отвергнута, какъ суевѣріе ¹⁾.

Отсюда становится понятнымъ, что единственный путь къ будущему всеобщему соглашенію людей касательно религіи заключается въ научномъ рѣшеніи проблемы о человѣкѣ. Согласно такому или иному рѣшенію этой проблемы, религія должна быть или навсегда отвергнута, или разъ навсегда признана въ качествѣ безусловно необходимаго и законнаго явленія человѣческой жизни. Такимъ образомъ, рѣшеніе вопроса о религіи переносится въ сферу научно-философскихъ разсужденій о самомъ человѣкѣ.

Научно-философская мысль въ разные времена давала неодинаковое рѣшеніе указанной проблемы. Непосредственное сознание подсказываетъ каждому человѣку, что онъ пред-

¹⁾ Дилемма о смыслѣ жизни, опирающаяся на религіозно-философскихъ взглядахъ о человѣкѣ, особенно ярко поставлена у Солвьева. „Или человѣкъ дѣйствительно имѣетъ безусловное значеніе, о которомъ ему говоритъ сознание, или онъ есть только фактъ, только условное и ограниченное явленіе, которое сегодня есть, а завтра можетъ и не быть...; но въ такомъ случаѣ онъ и пусть будетъ только фактомъ, который самъ по себѣ ни истиненъ, ни ложенъ, ни добръ ни золь,—онъ только натураленъ и необходимъ. И пусть онъ не стремится къ истинѣ и добру, пусть и не ищетъ ничего больше этой натуральной дѣйствительности, пусть онъ ѣсть, пьетъ, веселится, а если не весело, то можетъ своему фактическому существованію положить фактической же конецъ“. „Чт. о Богочел.“ т. III, стр. 20—21.

ставляетъ собою болѣе чѣмъ простую вещь матеріальной природы, что въ немъ есть что-то такое, что не измѣришь и не взвѣсишь, какое-то особое начало, не поддающееся обычнымъ способамъ наблюденія, измѣренія, опыта. Совершенно естественно, что такое сознание приводитъ многихъ не простецовъ только, но и людей ученыхъ, къ рѣшенію проблемы о чело-вѣкѣ въ направленіи спиритуалистическомъ, т. е. чело-вѣкѣ признаетъ себя не только вещью матеріальнаго міра, но и существомъ высшаго порядка, иного міра, существомъ духовнымъ.

Но такъ какъ дѣйствительное положеніе чело-вѣка находится въ рѣзкомъ противорѣчій съ такимъ сознаниемъ, то во всѣ же времена пробивалось наружу другое теченіе признавать чело-вѣка продуктомъ одной матеріальной природы. И нужно признать, что соблазны къ такому рѣшенію очень велики. Чтобы не ходить далеко за справками къ древнимъ и новымъ философамъ матеріалистическаго направленія, мы приведемъ слова библейскаго философа Экклезіаста (Соломона), который въ яркихъ словахъ охарактеризовалъ ученіе матеріализма. „Все идетъ въ одно мѣсто, все произошло изъ праха и все возвратится въ прахъ. Участь животныхъ и участь чело-вѣка одна: какъ тѣ умираютъ, такъ умираютъ и эти. Одно дыханіе у всѣхъ, и нѣтъ у чело-вѣка преимущества передъ животнымъ“¹⁾.

Сущность всѣхъ положеній матеріализма касательно чело-вѣка заключается въ слѣдующемъ. Чело-вѣкѣ есть продуктъ матеріальной природы, достигшій самаго высокаго развитія сознательной жизни. Онъ, говоря языкомъ Экклезіаста, есть прахъ, но прахъ сознающій и мыслящій. Человѣческое сознание, мышленіе и вся вообще психическая дѣятельность по отношенію къ физическому организму составляетъ одну изъ его функций. „Мысль есть функція мозга“ сказалъ Фогтъ и съ его легкой руки это положеніе стало догматомъ матеріализма. Впрочемъ, позднѣйшій, такъ называемый, монизмъ (правильнѣе—монистическій матеріализмъ) это положеніе нѣсколько видоизмѣняетъ. Такъ какъ задатки психической жизни встрѣчаются на самыхъ раннихъ ступеняхъ органическихъ формъ, въ животныхъ и даже растеніяхъ, то явилось новое положеніе, получившее характеръ новаго матеріалистическаго

¹⁾ Экклез. III, 19—20.

догмата, что сознание принадлежит не одному только человеку, но и всей материи вообще, составляя одно изъ коренныхъ ея свойствъ. Сознаниемъ обладаетъ не только человекъ или животное, но, можно сказать, каждый атомъ материи. Всѣ многочисленные миллиарды физическихъ атомовъ образуютъ собою одинъ организмъ, обладающій соборнымъ объединеннымъ сознаниемъ, которое находится во множествѣ отдѣльныхъ организмовъ и достигаетъ въ человекѣ высокаго напряженія въ формѣ самосознанія. Въ этомъ видѣ весь физическій міръ составляетъ собою, такимъ образомъ, нѣчто единое, исключющее возможность бытія какой-то другой духовной субстанции, или особаго духовнаго міра. Въ книгѣ Геккеля „Міровыя Загадки“ приведена слѣдующая характеристика чистаго монизма. „Нашъ чистый монизмъ, пишетъ Геккель, не тождественъ ни съ теоретическимъ материализмомъ, отрицающимъ духовную жизнь и рассматривающимъ міръ только какъ сумму мертвыхъ атомовъ, ни съ теоретическимъ спиритуализмомъ, отвергающимъ матерію и видящимъ въ мірѣ только распределенную въ пространствѣ группу энергіи, или нематеріальныхъ естественныхъ силъ“. „Нѣтъ, вмѣстѣ съ Гете мы твердо убѣждены, что матерія нигдѣ не существуетъ безъ духа и духъ безъ матеріи; они не могутъ дѣйствовать въ одиночку“ ¹⁾.

Понятно, что при такомъ объясненіи міра, нельзя говорить о душѣ, какъ объ особой духовной субстанции. Всѣ душевныя явленія, въ томъ числѣ и религиозное чувство, получаютъ естественное объясненіе. Монистическое міропониманіе претендуетъ на новое раскрытіе тайны природы и человѣческаго духа.

Однако проблема о человекѣ ничуть не рѣшается и монистическимъ міровоззрѣніемъ. Оно очень наглядно объясняетъ душевныя явленія, но дѣло вовсе не въ объясненіи душевныхъ явленій, а въ самой возможности душевной жизни, какъ жизни расумносознательной и свободной. Вѣдь никто не будетъ отвергать, что душевная жизнь стоитъ въ самой тѣ-

¹⁾ *E. Haeckel* „Die Welträtsel“ Bonn 1899 г. Leipzig 1909 г. Zehnte Aufl. Произведение крайняго дарвиниста съ фанатическимъ предубѣжденіемъ противъ Откровенія и съ самыми дикими понятіями о христіанствѣ и его догматахъ, что сознаютъ даже почитатели Геккеля, услужливо переведившіе съ нѣмец. на русскій въ 1906 г. Пер. Капелюша стр. 11.

снoй зависимости отъ физической, и что всѣ ея процессы, въ томъ числѣ и акты самосознанія, происходятъ въ условіяхъ механической причинности. Вся суть этой проблемы заключается въ томъ, что человѣческое самосознаніе, будучи въ условіяхъ механической причинности, въ тоже время является творческой энергіей всей разумной жизни человѣка и настоящей причиной всѣхъ его дѣйствій. Иначе сказать. Мы признаемъ, что человѣкъ существуетъ въ условіяхъ матеріальной среды, въ которой дѣйствуютъ законы механики и происходятъ физико-химическіе процессы.—Подобно животнымъ, обладающимъ нѣкоторою долею сознательной жизни, онъ имѣетъ свое животное я, которое ищетъ физическихъ наслажденій, избѣгаетъ страданій, однимъ словомъ, такъ или иначе повторяетъ бездушные механическіе процессы. Но въ тоже самое время мы прекрасно знаемъ, что интересы человѣческой жизни не исчерпываются интересами физического существованія. Человѣкъ можетъ желать не только того, что представляется ему пріятнымъ, выгоднымъ или полезнымъ, но и того, что онъ самъ признаетъ достойнымъ предметомъ своего желанія. Въ то время какъ животное всегда хочетъ того, чего не можетъ не хотѣть по состояніямъ своего физического организма,—человѣкъ можетъ стремиться не къ однимъ физическимъ потребностямъ жизни, но и къ тому еще, что самъ безъ всякихъ побужденій сочтетъ для себя обязательнымъ хотя-бы такимъ рѣшеніемъ нарушались интересы его благосостоянія и даже подвергалась-бы опасности самая жизнь. И обыкновенное животное имѣетъ самосознаніе, свое я, но тѣмъ не менѣе въ этомъ я животное является пассивнымъ субъектомъ своихъ желаній и дѣйствій. Тогда какъ человѣкъ подвергаетъ оцѣнкѣ всѣ свои хотѣнія и самыя мысли, и всю дѣятельность свою располагаетъ по мотивамъ этой оцѣнки. Въ этомъ и заключается вся загадка человѣческой личности, центръ тяжести всей проблемы о человѣкѣ ¹⁾.

¹⁾ Говоря о свободѣ человѣка В. Соловьевъ считаетъ ее однимъ изъ видовъ необходимости, но не внѣшней физической, по которой напр. камень падаетъ на землю, или солнце своими лучами даетъ жизнь растенію, а внутренней, духовно-нравственной. Для Бога *необходимо* любить всѣхъ; любовь, разумъ и *свобода* для Бога *необходимы*. А если такъ, то понятіе свободы не исключаетъ понятія необходимости, но не слѣпой, механической, а разумной. Т. III. „Чт. о Богочел.“ стр. 23.

Такое существо въ предѣлахъ физической природы дѣйствительно представляетъ собою истинное чудо для міра. такъ какъ въ мірѣ все опредѣляется всѣмъ и ничто не опредѣляетъ само себя, т. е. все происходитъ въ условіяхъ механической причинности. Міръ не знаетъ разума и не ставитъ себѣ никакихъ цѣлей. Онъ не знаетъ свободы и не стремится къ лучшему. Въ его условіяхъ нѣтъ мѣста оцѣнокъ и выбору. Здѣсь царство неумолимой судьбы, слѣпой необходимости. Въ мірѣ физическомъ всякое явленіе осуществляется по роковому ходу міровой жизни, и наши соображенія о томъ напр., что извѣстное явленіе заслуживало-бы или не заслуживало-бы осуществленія, здѣсь, очевидно, неумѣстно и неприложимо. Явленіе состоитъ съ неизбежностью и необходимостью, если не перестанутъ дѣйствовать причины, его по. ождающія. И только въ сферѣ человѣческой жизни обратныя явленія возможны и существуютъ. Человѣкъ дѣлаетъ напр. не то, къ чему склоняетъ его физическое влеченіе, выгода, расчетъ или желаніе, а иногда совсѣмъ обратное. Въ человѣческой жизни и дѣятельности замѣчается какая-то другая, совсѣмъ не механическая причинность.

Принимая во вниманіе всѣ эти явленія человѣческой личности, мы должны признать монистическое и матеріальное пониманіе человѣка по меньшей мѣрѣ одностороннимъ и во многихъ частяхъ несправедливымъ. Безпристрастное и чуждое всякой тенденціи рѣшеніе проблемы о человѣкѣ должно быть представлено въ такомъ видѣ.

По своему физическому составу человѣкъ есть вещь міра, подчиненная общимъ законамъ мірового процесса, лежащая и въ извѣстной степени подчиняющаяся условіямъ механической причинности. Но какъ личность самосознающаяся и самоопредѣляющаяся, изъ себя самой создающая понятіе объ истинной жизни, опредѣляющая для себя смыслъ и цѣль жизни, однимъ словомъ, имѣющая разумъ и свободу,—такая личность должна быть признаваема существомъ, обладающимъ особымъ субстанціальнымъ началомъ, которое принято называть духомъ.

Такимъ образомъ, интересующая насъ проблема о человѣкѣ рѣшается въ смыслѣ признанія за человѣкомъ права искать для себя высшихъ цѣлей и подлиннаго смысла жизни, возможности познавать самого себя, ставить себѣ идеалы

истины, добра и красоты. стремиться къ нравственному совершенству. На пути такихъ великихъ задачъ и духовныхъ интересовъ человѣкъ неизбѣжно создастъ идею о Существовѣ Высочайшемъ, какъ идеалѣ, какъ Источникѣ истины, добра и красоты. Міропониманіе человѣка становится религіознымъ. Онъ считаетъ себя существомъ ограниченнымъ и свое бытіе условнымъ, въ отличіе отъ Бытія Безусловнаго, Существа Высочайшаго. И вся дѣятельность человѣка, образъ жизни, поведеніе тоже получаетъ религіозный характеръ.

Отсюда ясно, что религія есть одно изъ самыхъ основныхъ явленій человѣческаго духа. Человѣкъ есть существо субстанціально религіозное. Религія въ немъ не есть что то внѣшнее, и вѣра въ Бога не случайное въ немъ явленіе, но заложена въ самомъ его существѣ, есть *princ* его духовной жизни ¹⁾. Ея внугренняя сущность состоитъ въ оцѣнкѣ бытія, въ опредѣленіи его смысла и значенія, въ удовлетвореніи коренной человѣческой потребности къ самопознанію. Основное зерно религіи составляетъ вѣра въ бытіе величайшей цѣнности, Абсолютной Истины, Высочайшаго Блага, Добра и красоты. Понимаемая въ этомъ смыслѣ, религія сама имѣетъ великую цѣнность, какъ факторъ, опредѣляющій разумный смыслъ человѣческой жизни. Такое философское пониманіе религіи очень ярко и выпукло изображено въ словахъ протестантскаго историка Гарнака, который свою послѣднюю лекцію о сущности христіанства заключилъ слѣдующими словами

„Религія, понимаемая въ смыслѣ любви къ Богу и ближнимъ, есть то, что можетъ дать смыслъ человѣческой жизни. Этого не можетъ сдѣлать наука. Я говорю объ этомъ по собственному опыту, какъ человѣкъ тридцать лѣтъ занимавшійся чистой наукой. Наука великая вещь и горе тому, кто не станетъ цѣнить ее, или угаситъ въ себѣ стремленіе къ чистому знанію. Но на вопросы, откуда человѣкъ, куда онъ идетъ и зачѣмъ, наука можетъ отвѣтить такъ же мало, какъ 2—3 тысячи лѣтъ назадъ. Наука говоритъ намъ о реальности міра, о законмѣрности явленій, исправляетъ обманы нашихъ чувствъ и представленій, но гдѣ и какъ началась кривая міра и нашей собственной жизни, наука не можетъ ничего

¹⁾ Введенскій А. проф. „Религіозное сознаніе язычества“. стр. 96.

намъ сообщить объ этомъ. Но если мы, твердо рѣшившись, *будемъ утверждать въ себѣ только тѣ цѣнности, которыя сверкаютъ въ нашемъ сознаниі какъ высшее благо*, если мы будемъ стремиться, не жалѣя себя, къ царству общаго духовнаго братскаго общенія, то мы сумѣемъ побѣдить въ себѣ сомнѣніе, малодушіе и уныніе и будемъ вѣрить въ Бога, того Бога, котораго Христось назвалъ Своимъ Отцомъ, Котораго, поэтому, и мы можемъ назвать нашимъ Отцомъ¹⁾.

Но при всей философской цѣнности религіи, какъ фактора, опредѣляющаго цѣль и разумность человѣческой жизни,—мы не можемъ и не должны забывать, что цѣнность каждаго явленія въ значительной степени зависитъ также отъ тѣхъ обстоятельствъ, которыя порождаютъ его, или отъ того источника, отъ котораго явленіе происходитъ. Къ религіи эта мѣрка должна быть примѣнена во всей строгости, ибо далеко не все равно, составляетъ-ли религія естественное явленіе и произошла путемъ естественнаго развитія, или это „высшее благо“ (по выраженію Гарнака) сообщено человѣку свыше. Гарнаку, стоящему на точкѣ зрѣнія позитивной науки, болѣе чѣмъ всякому другому должно быть извѣстно, что среди ученыхъ существуетъ теченіе, претендующее на монополию науки по всѣмъ вопросамъ, не исключая основныхъ проблемъ, касающихся религіи, напр. о происхожденіи религіи, о происхожденіи идеи Божества въ человѣческомъ духѣ, о первоначальномъ видѣ религіи и т. п. Безъ всякихъ доказательствъ ясно каждому, насколько необходимо научно-философское освѣщеніе всѣхъ вопросовъ, соприкасающихся съ областью религіи, и такъ или иначе отражающихся на нашемъ отношеніи къ этому высокой цѣнности явленію человеческого духа.

¹⁾ Гарнакъ „Сущность христіанства“. 16 лекцій. Конѣцъ послѣд. лекц. Перев. съ нѣм.

ГЛАВА II.

Всеобщность религіи.

Свидѣтельства ученыхъ.—Археологическія находки.—Палсентологическія открытія.

Однимъ изъ наиболѣе яркихъ свидѣтельствъ, говорящихъ о высокомъ значеніи религіи, есть ея всеобщность. Нѣтъ и не было народа, не знающаго религіи. Одно время думали, что есть племена дикарей безъ всякихъ слѣдовъ религіознаго культа. Однако работы ученыхъ натуралистовъ, антропологовъ и филологовъ (Катрфажа, Тэйлора, Макса Мюллера) опровергли такое мнѣніе. Многіе путешественники, не зная языка, нравовъ и обычаевъ дикихъ племенъ, судили о нихъ на основаніи однихъ наблюденій. Поэтому неудивительно, что объ одномъ и томъ же племени давались противорѣчивыя сужденія: по мнѣнію однихъ выходило, что данное племя совсѣмъ не имѣетъ религіи, тогда какъ другіе утверждали совершенно обратное. Повторяемъ,—теперь всѣ противорѣчія устранены авторитетнымъ голосомъ вышеуказанныхъ ученыхъ. Религія признана всеобщимъ явленіемъ въ человѣческомъ родѣ. Правда, существованіе атеизма, т. е. сознательнаго отрицанія религіи въ настоящее время среди людей образованныхъ, повидимому противорѣчитъ принципу всеобщности религіи. Но явленій послѣдовательнаго и сознательнаго атеизма быть не можетъ, и если-бы таковыя существовали, мы должны были-бы отнести ихъ къ типу явленій ненормальныхъ. Нѣтъ атеистовъ, которые не стремились-бы къ знанію, истинѣ, добру, къ такому или иному идеалу. Отрицая на словахъ бытіе абсолютной Истины, Добра и Красоты, т. е. Бога, атеисты въ своей жизни не могутъ отказаться отъ этихъ высокихъ стремленій, которые только и даютъ жизни разумный смыслъ. Но вѣдь и сама религія въ своей сущности есть именно стремленіе къ Богу къ Абсолютному Высочайшему Идеалу ¹⁾).

¹⁾ *Кудрявцевъ Платоновъ.* „Историч. доказат. бытія Божія“ т. II, вып. III стр. 364—396.

Но когда мы говоримъ о всеобщности религіи, мы не должны имѣть въ виду только современную эпоху. Мало того. Мы не должны судить объ этомъ только на основаніи однихъ историческихъ документовъ. Явленіе всеобщности религіи идетъ въ такую глубь времявъ, о которой исторія не имѣетъ никакого понятія. На смѣну историческихъ свидѣтельствъ здѣсь выступаютъ археологія и палеонтологія. Фактъ всеобщей вѣры въ загробную жизнь и существованіе религіознаго культа напр. у древнихъ южно-русскихъ племенъ весьма твердо устанавливается археологическими раскопками. Скиѣи, дикіе варварскіе народы, у которыхъ едва пробивались зачатки первобытной культуры, имѣли разнообразныя погребальныя обряды. Раскопками обнаружено въ могилахъ много сосудовъ разной величины. Очевидно, дикарь вѣрилъ, что въ трупѣ или около него сохраняется какая-то другая жизнь. Не зная въ точности, какъ и чѣмъ удовлетворить покойника, онъ ставилъ вблизи трупа сосуда съ водою и пищу, оружіе, предметы домашняго обихода, въ твердомъ убѣжденіи, что умершему все это нужно для поддержанія дальнѣйшей жизни. Особенно ярко эта вѣра въ безсмертіе выступаетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда открываются слѣды трупосоженія. Черепки и даже цѣлыя сосуды открываются и въ эгихъ пегребеніяхъ. Послѣ соженія трупа оставались однѣ обгорѣлыя кости. Чему-же тутъ питаться? Тѣмъ не менѣе язычникъ, прежде чѣмъ закидать землей эти обгорѣлыя остатки, ставилъ рядомъ съ ними сосуды съ пищею. Онъ убѣжденъ, что сгорѣла внѣшняя оболочка человѣка, а другое что-то огонь уничтожить не можетъ. Оно продолжаетъ жить, имѣть потребности.

Извѣстный археологъ профессоръ Самоквасовъ раздѣляетъ всѣ обслѣдованные имъ могильники въ южной половинѣ Европейской Россіи на пять разрядовъ: эпохи Киммерійской, Скиѣской, Сарматской, Славяно-русской и Татарской. Въ самомъ древнѣйшемъ типѣ могилъ эпохи киммерійской, по свидѣтельству Самоквасова и Спицина ¹⁾ встрѣчаются несомнѣнные признаки людоѣдства и человѣческихъ жертвоприношеній. Эти могильники относятся къ VII вѣку до Рожд. Хр. Въ нихъ найдены цѣлыя скелеты, хорошо сохранившіеся

¹⁾ Самоквасовъ Д. проф. „Могины русской земли“ стр. 45.

и при томъ окрашенные. Въ ногахъ костяного остова валяются въ безпорядкѣ кости животныхъ, среди которыхъ встрѣчаются человѣческіе черепа, кости человѣческихъ рукъ и ногъ. Черепа носятъ слѣды отъ удара острымъ орудіемъ. Очевидно, киммерійцы-людоеды при погребеніи трупа совершали убійство плѣнниковъ или рабовъ, часть ихъ съѣдали, а часть приносили тутъ-же въ жертву богамъ. Такимъ образомъ, археологія открыла слѣды религіознаго культа и вѣры въ загробную жизнь у самыхъ древнѣйшихъ народовъ, обитавшихъ въ южной половинѣ нынѣшней Европейской Россіи. А такъ какъ древнѣйшія могилы Киммерійской эпохи носятъ на себѣ слѣды каменной культуры,—въ нихъ нигдѣ не встрѣчается издѣлій изъ желѣза и бронзы,—то отсюда съ несомнѣнностью слѣдуетъ вывести, что вѣра въ загробную жизнь и божество была присуща людямъ неолитическаго каменнаго вѣка. Однимъ словомъ, археологія самымъ блестящимъ образомъ подтвердила слова Плутарха о томъ, что на землѣ не существуетъ ни одного человѣческаго общества безъ вѣры въ божество, безъ такихъ или иныхъ религіозныхъ обычаевъ.

Впрочемъ, человѣческіе остатки находятъ не въ однѣхъ могилахъ или курганахъ. Палеонтологи открыли кости древняго первобытнаго человѣка, того самаго, который жилъ когда то въ пещерахъ, одѣвался въ звѣриныя шкуры и по своему духовному развитію недалеко уходилъ отъ тѣхъ дикихъ звѣрей,—мамонта, носорога, пещернаго медвѣдя и сѣвернаго оленя, съ которыми жилъ и вель постоянную борьбу. Первые ископаемые пещерные остатки доисторическаго человѣка найдены были еще въ XVIII вѣкѣ, въ предѣлахъ нынѣшней франконской Швейцаріи и вблизи Капштадта въ Вюртенбергѣ. Въ XIX вѣкѣ такихъ палеонтологическихъ находокъ оказалось много. Въ 1835 году Шмерлингъ нашель на Маасѣ въ Энгисской пещерѣ, среди костей мамонта, носорога и пещернаго медвѣдя, остатки трехъ человѣческихъ скелетовъ. Особенно прогрѣла находка Неандертальскаго черепа близъ Дюссельдорфа, открытая Фульротомъ и Шафгаузенемъ въ 1856 году. По особенностямъ этого черепа ученые готовы были думать, что это и есть искомый первобытный человѣкъ, промежуточное звѣно между чело-

вѣкомъ и обезьяной ¹⁾). Съ теченіемъ времени находки въ палеолитическихъ слояхъ земли стали накопляться. Особенно богаты остатками доисторическаго человѣка оказались пещеры въ южной Франціи—Ориньякъ, Кроманьенъ и Брюникель ²⁾. Къ сожалѣнію, всѣ доисторическіе человѣческіе остатки открыты въ такихъ условіяхъ, что не говорятъ намъ ничего о религіозныхъ представленіяхъ доисторическаго человѣка. Неизвѣстнымъ остается, погребены ли они тутъ, или сдѣлались жертвою звѣрей, пали въ борьбѣ съ ними ³⁾. По открытымъ черепамъ и костямъ антропологи нашли первобытнаго человѣка по физическому составу такимъ-же, какъ теперь, и даже такъ много нашумѣвшій Неандертальскій черепъ признанъ Вирховымъ за патологическій типъ ⁴⁾. По находкамъ же кремневыхъ орудій и костяныхъ издѣлій, по рисункамъ на рогахъ сѣвернаго оленя, палеонтологи должны были признать за первобытнымъ человѣкомъ извѣстную долю культуры ⁵⁾. Существуетъ мнѣніе, что первобытному человѣку было извѣстно даже гончарное искусство, потому что въ нѣкоторыхъ пещерахъ найдены были грубые горшечные черепки (О. Фраасъ—въ пещерахъ Голефельса) ⁶⁾. То, что первобытный человѣкъ приобрѣлъ себѣ въ культурномъ отношеніи, доказываетъ въ немъ высокій даръ изобрѣтатель-

¹⁾ Ранке I. проф. „Человѣкъ“ т. II, пер. Ліона. СПб. 1908 стр 530 - 539.

²⁾ *ibid*, стр. 540—541.

³⁾ Въ журналѣ „Естествознаніе и Географія“ сдѣлано сообщеніе объ открытіи 7 марта 1908 г. Отто Гаузеромъ остатковъ первобытнаго человѣка въ долинѣ Везера Ле-Мустье. Судя по остаткамъ, ученые не сомнѣваются въ обезьяноподобномъ типѣ этого древнѣйшаго человѣка, котораго давность опредѣляется въ 400000 лѣтъ. Между тѣмъ какъ Неандертальскому насчитываютъ 300000. И что всего удивительнѣе найдены слѣды погребенія этого обезьяноподобнаго человѣка, и даже открыты слѣды религіознаго культа. Если все это правда, то во всякомъ случаѣ позволительно сомнѣваться въ томъ, чтобы эти остатки принадлежали человѣку эпохи, когда начались погребенія съ религіознымъ ритуаломъ. До сихъ поръ такихъ погребеній открываемо не было. Погребенія съ остатками ритуала относятся къ эпохѣ гораздо позднѣйшей. Естествознаніе и Географія 1909 г. Сентябрь.

⁴⁾ Ранке. „Человѣкъ“ стр. 538—539.

⁵⁾ *ibid* стр. 472—516.

⁶⁾ *ibid* стр. 516—530. Подробнѣе обт этомъ въ нашей статьѣ: „Библейскій допотопный человѣкъ и диллювіальный человѣкъ науки“. Вѣра и Разумъ 1905. № 5 и 6; тамъ-же „Слабыя стороны дарвинизма“. 1903 г. Кн. 18, 20, 12.

ности, его техническія познанія. Изъ такого хрупкаго матеріала, какъ кремьнь, онъ умѣлъ сдѣлать себѣ оружіе. Его жизненныя потребности не ограничиваются только заботой о пропитаніи и самосохраненіи: онъ старается украсить стѣны своего пещернаго жилища изображеніями, рѣзбою, рисунками. Онъ обладаетъ всѣми духовными способностями мыслящаго человѣка. Однимъ словомъ, все говоритъ за то, что первобытный человѣкъ уже находился на нѣкоторой стадіи культурнаго развитія ¹⁾). Многие изъ того, что открываютъ археологи въ могильныхъ курганахъ историческаго человѣка открываютъ и палеонтологи въ пещерахъ, служившихъ обиталищемъ человѣка доисторическаго. Вслѣдствіе этого съ большою вѣроятностью можно допустить, что доисторическій человѣкъ уже обладалъ извѣстною долею религіозныхъ вѣрованій, хотя-бы самыхъ примитивныхъ и грубыхъ. По словамъ Гюйо, о человѣческой религіозности въ доисторическія времена опредѣленно говорятъ оставшіеся мегалитическіе памятники, амулеты и круглыя черепныя кости съ просверленными отверстиями для подвѣшиванія, отдѣленные отъ черепа. Гюйо увѣренъ, что человѣческая религіозность восходитъ къ каменному вѣку и допускаетъ даже такое предположеніе, что уже „съ начала постпліоценовой эпохи, т. е. не менѣе 250 тысячъ лѣтъ назадъ, человѣкъ питался элементарными, туманными суевѣріями, хотя и не былъ еще въ состояніи чувствовать по отношенію къ своимъ покойникамъ благоговѣнія достаточно сильнаго для того, чтобы вырыть имъ могилу, или вообще оставить послѣ себя какіе нибудь фетиши, которые могли-бы быть найдены впоследствии“ ²⁾).

Всѣ это, понятно, предположенія болѣе или менѣе вѣроятныя. Мы оставимъ ихъ на долю палеонтологовъ, труды которыхъ стремятся пролить свѣтъ на темное прошлое дилувіальнаго человѣка. Для насъ достаточно и того факта, что исторія и археологія застаютъ человѣка вѣрующимъ въ божество, въ загробную жизнь, имѣющимъ религіозныя обряды, и человѣка, лишеннаго такой вѣры, они совсѣмъ не

¹⁾ Natur und Offenbarung 1910. Ноябрь. Отзывъ проф. Штольца о книгѣ Биркнера „Der diluvial. Mensch in Europa“ 1910.

²⁾ Гюйо „Иррелигіозность будущаго“ перев. Фриче, стр. 2.

знають. Изъ туманной дали вѣковъ человѣкъ выступаетъ на мировую историческую сцену чувствующимъ свою зависимость отъ какого-то особаго высшаго существа, которое распоряжается судьбами человѣка. Поэтому онъ молится ему, приноситъ жертвы, совершаетъ религіозныя церемоніи,—вообще такъ или иначе старается угодить ему, умилостивить эту таинственную непонятную силу, опредѣлить къ ней свои отношенія. Черезъ всѣ вѣка своего историческаго существованія человѣкъ перенесъ зачатки религіозной вѣры и сохранилъ по настоящее время свое тяготѣніе къ Божеству.

Уже по одному этому мы вправѣ заключить, что религія немаловажный факторъ человѣческой жизни. Съ нею человекъ родился для исторической жизни, съ нею и умретъ. Въ теченіи вѣковъ мѣнялись религіозныя формы, обряды, внѣшній культъ. Даже самыя религіозныя вѣрованія и ученіе въ различные моменты, человѣческой исторіи были различны. Они разнообразятся и по настоящее время у разныхъ народовъ, по національности, внѣшнему быту, культурнымъ условіямъ. Но сущность религіи, идея Божества и стремленіе къ безконечному, остается неизмѣнною во вѣки вѣковъ. Это стремленіе присуще всѣмъ народамъ и каждому человѣку на всѣхъ ступеняхъ умственнаго развитія и внѣшняго положенія.

ГЛАВА III.

Происхожденіе религіи.

Древнія теоріи происхожденія религіи—политическая и эвгемерическая.—Натуралистическая теорія, защищаемая Гюйо.—Мнѣніе Макса Мюллера и теорія Спенсера.—Ихъ несостоятельность по взгляду Гюйо.—Основные положенія натуралистической теоріи по вопросу о происхожденіи религіи.

Фактъ всеобщности религіи самъ собою наводитъ на мысль о ея происхожденіи. Но насколько первый дается легко и просто, почти не вызывая въ настоящее время никакихъ споровъ, настолько вопросъ о происхожденіи религіи до сихъ поръ остается предметомъ большихъ разногласій. Когда, какъ и отчего зародилась въ человѣкѣ эта потребность,

чему обязана своимъ происхожденіемъ религія, какъ образовалась въ человѣческомъ духѣ идея Божества, какой первоначальный видъ религіи?

Религіозныя преданія древнихъ народовъ ничего не говорятъ и не знаютъ о началѣ религіи вообще. Происхожденіе религіи, если не принимать во вниманіе свидѣтельства священныхъ библейскихъ повѣствованій, покрыто мракомъ неизвѣстности. Но съ давнихъ поръ являются попытки къ объясненію вопроса. Греческая философская мысль, въ стремленіяхъ познать сущность явленій человѣческой жизни, коснулась и вопроса о происхожденіи религіи. Извѣстно, что религіозныя вѣрованія грековъ заключались въ миѳическихъ разказахъ о жизни боговъ, населяющихъ гору Олимпъ. Народная вѣра въ эти миѳы оставалась нетронутою только до тѣхъ поръ, пока между греками не возникла критическая философская мысль. Съ появленіемъ послѣдней пало значеніе миѳовъ, и греческіе боги мало по малу стали терять своихъ поклонниковъ. Философы начали задаваться вопросомъ, откуда и какъ произошли миѳы о богахъ и самые боги. И не нашли лучшаго отвѣта какъ въ томъ соображеніи, что никакихъ боговъ въ сущности нѣтъ, а вѣра въ нихъ и разказы о нихъ сочинены или жрецами, или правителями и судьями въ политическихъ и своекорыстныхъ цѣляхъ. Эту теорію происхожденія религіи обыкновенно называютъ политической. Боги выдуманы для убѣжденія толпы, для того, чтобы лучше владѣть, управлять и въ тоже время обирать народъ. Религіозной вѣрѣ, внушенной жрецами и правителями, со стороны народа способствовали невѣжество и страхъ предъ грозными явленіями природы. Отсюда и объясненіе по вопросу о религіи, данное Лукреціемъ—*„timor primos fecit deos“*, вполне удовлетворяло философскую мысль того времени.

По другой древней гипотезѣ въ основѣ религіознаго чувства лежитъ не чувство страха или желаніе рабскаго заискиванія, а чувство благодарной памяти и уваженія къ нѣкоторымъ людямъ за ихъ благодѣянія, заслуги или какія нибудь открытія, принесшія пользу. Человѣкъ, обладавшій способностью приручать дикихъ животныхъ, сталъ почитаться за покровителя скотоводства; открывшій мореплаваніе сдѣлался богомъ морей; изобрѣтатель какого нибудь ремесла или

искусства сдѣлался патрономъ искусства и т. д. Ко всѣмъ такимъ благодѣтелямъ, пока они были живы, люди относились съ уваженіемъ, а по смерти стали почитать ихъ память, обращаться къ нимъ съ молитвами. Отсюда и возникла религія. Теорія, допускающая подобное объясненіе происхожденія религіи, стала называться эвгемерическою отъ имени ея родоначальника Эвгемера. Она, понятно, нисколько не объясняетъ тайны религіи по существу, но можетъ быть принята для пониманія и объясненія греческой мифологіи съ ея божествами, покровителями всякихъ занятій, искусствъ и ремесль.

Всѣ такія механическія теоріи возникновенія религіи могъ создать только самый поверхностный философскій умъ, не привыкшій проникать въ самую сущность явленій. Языческій мыслитель, утративши вѣру въ боговъ и видя, что невѣріе въ нихъ охватываетъ народныя массы, сталъ думать, что вмѣстѣ съ богами падаетъ самое существо религіи. За этими случайными и наивными мифологическими представленіями онъ не замѣтилъ той внутренней, неумирающей въ человѣкѣ силы, которая создала мифы, строила жертвенники, храмы, пирамиды. Форму религіозныхъ вѣрованій онъ принялъ за самую сущность религіи.

Тотъ же механическій взглядъ на религію, какъ на явленіе случайное, временное, основанное лишь на невѣжествѣ человѣка, проводится до послѣдняго времени всѣми матеріалистами, стоящими на почвѣ ученія о саморазвитіи, — эволюціонистами. Ихъ взгляды на религію не могутъ идти въ противорѣчіе съ началами механическаго міропосниманія. Всѣ такія теоріи носятъ названіе натуралистическихъ, потому что всѣ онѣ ищутъ естественнаго объясненія религіи. Въ нихъ мы найдемъ частію повтореніе прежнихъ матеріалистическихъ воззрѣній, частью новѣйшихъ, создавшихся подъ вліяніемъ современныхъ теченій научной мысли. Одну изъ такихъ теорій, носящую всѣ характерныя особенности натурализма, очень ярко и очень живо изложенную у Гюйо, мы и будемъ имѣть въ виду въ нашихъ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ ¹⁾.

¹⁾ Гюйо. „Иррелигіозность будущаго“ стр. 1.—43. Литература о Гюйо въ сочин. проф. А. Введенскаго: „Очерки современной французской философіи“ стр. 315. Харьковъ 1894.

Стоя на почвѣ строгаго натурализма по отношенію къ вопросу о началѣ и происхожденіи религіи, Гюйо смотритъ на будущее религіи глазами самаго послѣдовательнаго эволюціониста. Онъ считаетъ за несомнѣнное и доказанное, что человѣчество образовалось изъ животныхъ формъ, и что весь духовный багажъ человѣка зародился еще въ животномъ состояніи. Въ этомъ же смутномъ состояніи сознанія зародились и первичныя религіозныя вѣрованія. Путемъ долгой эволюціи они достигли нынѣшнихъ формъ и теперь, съ развитіемъ знанія, близятся къ вырожденію. Гюйо выражаетъ увѣренность, что будущность человѣчества откроетъ такіе горизонты знаній, при которыхъ не будетъ мѣста нынѣшнимъ религіознымъ вѣрованіямъ. Будущій человѣкъ не будетъ имѣть догматической религіи. Всѣ формы нынѣшнихъ положительныхъ религій со всѣми ихъ атрибутами: откровеніемъ, чудесами, догматами, обрядами и т. д., замѣнятся строгимъ религіознымъ индивидуализмомъ, полною свободою въ отысканіи религіозной истины, религіозною независимостью. Религія не умретъ. Умрутъ только нынѣшнія ея формы. Религія будущаго человѣка станетъ дѣломъ его рукъ, дѣломъ его свободнаго творчества.

Итакъ, конецъ религіи будетъ соотвѣтствовать ея началу. Въ смутномъ сознаніи животнаго и первобытнаго человѣка религіозныя вѣрованія могли быть только субъективными и индивидуальными. Такими-же они останутся и у будущаго человѣка, послѣ того какъ пройдутъ всѣ стадіи положительныхъ религіозныхъ формъ.

Такова точка зрѣнія на будущее религіи послѣдовательнаго эволюціониста. Но мы оставимъ его гаданія касательно будущихъ судьбъ религіи и обратимся къ ея прошлому.

Всецѣло раздѣляя натуралистическую теорію, Гюйо утверждаетъ, что религія ведетъ свое начало изъ простыхъ и туманныхъ идей, доступныхъ примитивнымъ умамъ первобытнаго человѣчества. Объ этихъ туманныхъ религіозныхъ идеяхъ люди доселѣ держатся разныхъ мнѣній. Одни думаютъ, что религія есть откровеніе Бога; другіе усматриваютъ въ ней ошибку опыта, невѣрный шагъ человѣческаго разума. Одни видятъ въ религіи огромный порывъ разума за предѣлы физическаго міра, другіе полагаютъ, что религія появилась вслѣдствіе невѣрнаго толкованія самыхъ обык-

новенныхъ явленій. Натуралистическая теорія, конечно, примыкаетъ къ послѣднему взгляду, считая религію въ нѣкоторомъ родѣ оптическимъ обманомъ, продуктомъ заблужденія разума.

Для дикарей, какъ и для маленькихъ дѣтей природа представляла собою нѣчто совершенно противоположное тому, что видятъ въ ней ученые нашего вѣка. Дикари видѣли въ ней общество, считали себя окруженными друзьями или врагами, за всѣми явленіями они находили тѣ или другія скрытыя намѣренія. Такъ какъ ихъ собственныя дѣйствія бывали вызваны желаніями, то они предполагали, что всякое дѣйствіе въ природѣ, такъ-же какъ въ животномъ и чело-вѣкѣ, возбуждается чѣмъ-то желаніемъ или намѣреніемъ. Ихъ представленіе о природѣ было антропоморфическимъ. Они умѣли дѣлить всѣ предметы природы на двѣ группы: тѣ, которые имъ причиняли добро или зло, и тѣ которые не причиняли ни того ни другого. Къ первымъ чело-вѣкѣ внимательно присматривался, на вторые не обращалъ никакого вниманія. Подобное отношеніе къ природѣ имѣетъ мѣсто и въ царствѣ животныхъ высшаго порядка. Дарвинъ рассказываетъ случай, когда собака стала гнѣвно рычать при видѣ зонтика, зашевелившись отъ порыва вѣтра. И Гюйо былъ однажды свидѣтелемъ ужаса кошки, которая, бросившись поиграть съ раскаленнымъ, выпавшимъ изъ печи, углемъ, обожглась и два дня не являлась домой. Собака, которую хозяинъ выхлесталъ нагайкой, недовѣрчиво и боязливо обходитъ стулъ, на которомъ положили нагайку. Тоже самое происходитъ и съ дикаремъ. Австраліицы обращаются съ ружьемъ бѣлокожаго, какъ съ живымъ и могучимъ существомъ. Тотъ-же страхъ, тоже угивленіе, тоже довѣріе или недовѣріе не ко всѣмъ, а къ нѣкоторымъ предметамъ. Но животное лишено умственной памяти, пріобрѣтаемой наблюденіемъ. Поэтому оно не въ состояніи отличить естественныхъ предметовъ природы отъ искусственныхъ—способность, которою обладаетъ чело-вѣкѣ, и благодаря которой онъ долженъ былъ надѣлать природу сознаніемъ и разумностью. На почвѣ такого активнаго отношенія къ природѣ должно было народиться множество всякихъ суевѣрій.

Итакъ, первобытному чело-вѣку было ясно, что вся природа наполнена жизнью. Послѣднюю онъ, конечно, предста-

влялъ по образцу своей собственной жизни, какъ жизнь, наполненную сознаниемъ и разумностью тѣмъ болѣе удивительной, чѣмъ болѣе она казалась ему таинственной. Онъ антропоморфируетъ природу вслѣдствіе того, что является человѣкомъ. Живя въ обществѣ подобныхъ себѣ людей, онъ распространяетъ на всѣ вещи социальныя отношенія дружбы или непріязни. Отсюда одинъ только шагъ до того, чтобы обожествить природу. Этотъ шагъ натуралистическая теорія объясняетъ такимъ образомъ.

Во всѣхъ религіяхъ подѣ Божествомъ разумѣется живое, могучее существо, достойное страха, благоговѣнія и признательности. Поэтому остается опредѣлить, какая-же могущественная сила была способна внушить себѣ уваженіе и благоговѣніе со стороны дикаря. Это сдѣлать нелегко, потому что наиболѣе значительныя явленія природы, напр. восходъ и закатъ солнца своимъ постоянствомъ меньше всего могли обращать на себя вниманіе дикаря. Ничего особеннаго въ нихъ онъ не видѣлъ просто потому, что они случались ежедневно. Но при всей правильной смѣнѣ явленій природы, въ ней часто происходятъ такія явленія, которыя возникаютъ внезапно, неожиданно, и бываютъ способны наводить страхъ. Вѣдь и животныя чувствуютъ трепеть при ударахъ грома особенно въ горахъ. Едва-ли и человѣкъ-дикарь находилъ въ нихъ нормальное и обыкновенное явленіе. Когда-же среди тучи и грома внезапно наступаетъ тишина, и на небѣ снова появляется улыбающееся солнце, побѣдоносно разгоняющее своими золотыми лучами страшныя тучи, первобытный человѣкъ не можетъ не встрѣтить его появленіе криками радости и энтузіазма. А сколько страннаго происходитъ на небѣ: затменія солнца и луны, фазы луны, зрѣлище звѣздъ и млечнаго пути въ ясную ночь. Словомъ, земля и особенно небо непрерывно доставляютъ человѣку все новыя и новыя впечатлѣнія, способныя разбудить самое лѣнливое воображеніе, пробудить въ немъ чувство страха, благоговѣнія и признательности. Изъ этихъ трехъ элементовъ мы свободно можемъ создать религіозное чувство.

Такое натуралистическое объясненіе происхожденія религіи встрѣтило два серьезныхъ возраженія со стороны извѣстныхъ ученыхъ Макса Мюллера и Спенсера.

По мнѣнію Макса Мюллера представленію о богахъ

предшествовала идея божественнаго въ формѣ безконечности. Боги были только позднѣйшимъ олицетвореніемъ этой великой идеи, присущей человѣку: наши предки склоняли колѣна раньше, чѣмъ могли назвать Того, Кому поклонялись. Всѣ религіи заключаются въ единой, потому всѣ онѣ въ сущности повторяютъ ту же великую идею, только въ разныхъ видахъ. Но М. Мюллеръ не считаетъ эту идею природной или сверхчувственной. Она образовалась путемъ чувственнаго воспріятія. Человѣкъ видитъ до извѣстнаго предѣла, дальше его зрѣніе становится безсильнымъ. Но тамъ, гдѣ оно становится безсильнымъ, возникаетъ идея безпредѣльности. И это одинаково относится къ пространству и ко времени. Если дикарь не могъ назвать безконечность, то онъ ее чувствовалъ и преисполнялся къ ней благоговѣніемъ. Назвать ее онъ не умѣлъ, но уже въ этомъ ощущеніи и неясномъ томленіи лежитъ начало религіознаго культа. Доказательства своей мысли М. Мюллеръ находитъ въ Индійской религіи, которая въ своихъ древнѣйшихъ стадіяхъ представляетъ обожествленіе идеи безконечнаго, неосязаемаго, невидимаго, а въ позднѣйшемъ періодѣ, въ лицѣ Браммы, нашла себѣ должное выраженіе. Брама—это все и ничто, совершенное бытіе и абсолютная нирвана.

Спенсеръ въ томъ-же вопросѣ занимаетъ совсѣмъ другую позицію. Онъ усматриваетъ начало религіи въ культѣ предковъ и вмѣстѣ съ М. Мюллеромъ совершенно отрицательно относится къ теоріи, которая приписываетъ происхожденіе религіи чувству страха и удивленія предъ нѣкоторыми явленіями природы, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, той потребности въ объясненіи, которая возникаетъ при видѣ всего непонятнаго и страшнаго. Спенсеръ и М. Мюллеръ оба одинаково возстаютъ противъ того, что первобытныя религіозныя вѣрованія являлись почитаніемъ силъ природы, по аналогіи съ человѣческими силами. Они не признаютъ фетишизма или натурализма въ качествѣ первичной формы религіознаго культа. Они не согласны признавать дикаря за ребенка, который принимаетъ свою разодѣтую куколку за живое существо и бьетъ ту вещь, о которую ушибся. И это потому что дикарь не такъ ужъ наивенъ какъ ребенокъ, и вообще эта аналогія дикаря съ ребенкомъ не всегда бываетъ удачна. Едва-ли даже ребенокъ, когда разговариваетъ со своими

куклами, видитъ въ нихъ живыя существа. Онъ только представляетъ ихъ такими, воображаетъ, создаетъ драму или представленіе. И если-бы куколка попробовала укусить его,—онъ испугался-бы не меньше взрослога. Даже дѣтскій гнѣвъ на двери и стулья Спенсеромъ подвергается большому сомнѣнію. Это неразумныя матери и няньки, которыя, чтобы удержать ребенка отъ плача, отвлечь его вниманіе отъ причиненной боли, дѣлаютъ видъ, что заступаются за ребенка и бьютъ ту вещь, о которую онъ разбился. Тутъ происходитъ небольшая комедія со стороны взрослыхъ. Вообще, по мнѣнію Спенсера, намъ необходимо освободиться отъ нѣкоторыхъ представлений о первобытномъ человѣкѣ. Мы воображаемъ дикаря, какъ ребенка, вѣчно ищущимъ, интересующимся, вѣчно занятымъ вопросами отчего и почему. Это не совсѣмъ справедливо. Наблюденіе показало, что чѣмъ ниже раса, тѣмъ меньше чувство любопытства. Жители острова Фуиджи и австралійцы обнаруживаютъ полное равнодушіе къ новымъ предметамъ. Даже зеркало не въ состояніи удивить дикаря, стоящаго на самой низкой ступени развитія. Оно, правда, забавляетъ его, но не вызываетъ въ немъ ни изумленія, ни любопытства. Способность соображенія въ умѣ его такъ слаба, работа мысли такъ тяжела, что онъ принимаетъ за фактъ все, что видитъ.

Спенсеръ, вопреки натуралистической теоріи, не согласенъ признавать фетицизмъ первоначальнымъ видомъ религіи. Что такое фетишь? Неодушевленный предметъ, заключающій въ себѣ какое-то другое существо, его одухотворяющее. Но дикарь не способенъ къ абстракціи и не можетъ имѣть никакого представленія о духѣ. Прежде чѣмъ эта сложная идея могла зародиться въ умѣ дикаря, ему нужно было имѣть опредѣленное представленіе о смерти, о возможности существованія души помимо тѣла. Именно изъ этихъ-то представлений о смерти человѣкъ и получилъ свое представленіе о духѣ. Спенсеръ убѣжденъ, что культъ умершихъ,—анимизмъ,—предшествовалъ фетишизму и демонизму.

Въ лицѣ Гюйо натуралистическая теорія приобрѣла горячаго защитника. Онъ не согласенъ ни съ мнѣніемъ Макса Мюллера, ни съ теоріей Спенсера. Критикуя мнѣніе М. Мюллера, Спенсеръ видитъ главный недостатокъ его въ томъ, что начало религіи онъ полагаетъ въ метафизической идеѣ

бесконечности ¹⁾). Метафизика первобытнаго человѣка не была такою сложною и тонкою. Какъ ребенокъ онъ не зналъ и не ощущалъ безграничности. Конецъ міра по его мнѣнію тамъ, гдѣ небесный куполь касается земли. Страданій отъ невѣдомаго и невидимаго первобытнѣйшій человѣкъ ощущать не могъ. Онъ ихъ ощущалъ отъ соприкосновенія съ физическими предметами. Для его грубаго сознанія даже боги не представлялись безграничными, а скорѣе ограниченными. Понятіе безконечнаго, по мнѣнію Гюйо, развивалось независимо отъ религіозной вѣры. Скорѣе наоборотъ. Когда человѣкъ дошелъ до идеи безконечности, то этимъ самымъ онъ уже преодолѣлъ боговъ. Значительно позже, когда человѣческая мысль прояснила свой горизонтъ, она пришла къ океану безконечнаго. Но это произошло уже тогда, когда человѣкъ достигъ высокаго знанія. Вообще народы никогда не начинали мыслить отвлеченно, подъ формою единства или безконечности. Такая тонкость мышленія была-бы имъ не подъ силу. Въ началѣ люди не могли отличить изображенія бога отъ самаго бога. Ихъ религія не служила отверстіемъ изъ этого міра въ другой. Она не была даже просѣлкой, проложенной сквозь облака. Первые боги не имѣли ничего отвлеченнаго или воздушнаго. У нихъ были крѣпкіе мускулы и сильныя руки, ударъ которыхъ чувствовался. Поэтому первобытные люди не могли ощущать томленія безконечности или испытывать безпокойство передъ областью непознаваемаго. У нихъ еще не было такихъ тонкихъ и деликатныхъ чувствъ. Имъ была присуща глубокая вѣра въ то, что видѣли глаза, слышали уши. Никакой мистической потребности вѣрить у нихъ не было. Религіозное чувство не появилось у первобытнаго человѣка внезапно и неожиданно, изъ какого-то пустого мѣста. Оно возникло постепенно, путемъ медленнаго приспособленія сознанія къ тѣмъ неяснымъ идеямъ, которыя давали имъ ихъ собственныя чувства.

Въ полемикѣ со Спенсеромъ Гюйо соглашается, что культъ предковъ сыгралъ нѣкоторую роль въ образованіи религіозныхъ вѣрованій, но отвергаетъ возможность свести

¹⁾ Критика идеи безконечности, какъ основы религіи есть и у Шлейермахера. „Рѣчи о религіи“. Вторая рѣчь стр. 71—73.

такое сложное явленіе, какъ религія, къ одному началу, почитанію предковъ. Существуютъ факты, которые не даютъ мѣста культу предковъ. Онъ недостаточно широкъ и объемлющъ, чтобы заключать въ себѣ всѣ первобытныя религіозныя вѣрованія. Смерть была, конечно, настолько яркимъ бросающимся въ глаза фактомъ, что она съ раннихъ поръ привлекала къ себѣ вниманіе первобытныхъ народовъ. Въ зародышѣ идею погребенія можно видѣть даже у животныхъ. Муравьи напр. послѣ битвы уносятъ на себѣ тѣла своихъ борцовъ. Но при всемъ томъ, почитаніе умершихъ не было единственнымъ предметомъ, всецѣло поглотившимъ вниманіе дикаря. Да и самая идея о божествѣ, выводимая изъ культа предковъ, является очень сложною и для первобытнаго ума непосильною. Она предполагаетъ три момента: а) смерть человѣка, б) представленіе о двойникѣ человѣка, т. е. о духѣ и в) вѣра въ то, что этотъ духъ можетъ выбрать для своего пребыванія всякое другое тѣло, дерево, камень, животное и т. д. Гюйо не согласенъ съ такимъ искусственнымъ объясненіемъ и находитъ, что лѣсъ напр. служилъ для первобытнаго человѣка предметомъ поклоненія не потому, что въ деревьяхъ могли находить себѣ мѣсто души умершихъ. Мракъ лѣсной, шелестъ листьевъ, трескъ сучьевъ, шумъ вѣтра, ревъ дикихъ звѣрей—все это способно было само по себѣ остановить вниманіе человѣка и сдѣлать лѣсъ и деревья предметомъ поклоненія. Еще меньше объяснимо съ точки зрѣнія Спенсеровой теоріи поклоненіе животнымъ. Сами животныя своимъ видомъ, ревомъ, силой, быстротой и т. д. должны были производить впечатлѣніе и сдѣлаться предметомъ религіознаго поклоненія. Для этого вовсе не нужно предполагать, чтобы въ животныхъ поселились души умершихъ.

Не соглашаясь со Спенсеромъ и критикуя начала его анимистической теоріи, Гюйо употребляетъ всѣ усилія на защиту натуралистической теоріи, которая считаетъ фетишизмъ первоначальнымъ видомъ религіи. Гюйо не скрываетъ, что только подъ этимъ условіемъ принятія фетишизма, послѣдовательно съ начала до конца будетъ выдержанъ эволюціонный принципъ по отношенію къ религіи. Спенсеръ извращаетъ самое понятіе фетишизма. Защищая послѣдній, Гюйо совсѣмъ не думаетъ, чтобы первобытные люди созна-

тельно раздѣляли матеріальный предметъ отъ того таинственнаго агента, который въ немъ обитаетъ. Такого сложнаго процесса въ душѣ дикаря не происходило и происходить не могло. Смыслъ первоначальнаго фетишизма Гюйо иллюстрируетъ и представляетъ себѣ въ такомъ видѣ: „Представьте себѣ, что у подножія скалы стоитъ хижина дикаря, который долгое время живетъ тутъ въ полной безопасности. Но вдругъ отъ скалы сверху отрывается камень и катится внизъ, къ самой хижинѣ дикаря. Онъ останавливается какъ разъ въ тотъ моментъ, когда могъ раздавить хижину. Дикарь въ ужасѣ смотритъ на оторвавшійся кусокъ скалы, и скала дѣлается его фетишемъ. Онъ къ ней преисполненъ уваженія и страха, но не потому, чтобы предполагалъ въ ней присутствіе посторонняго агента, духа или души. Онъ просто надѣлаетъ камень понятными для него намѣреніями, доброй или злой волей. Дикарь разсуждаетъ такъ: „Вчера камень проснулся и могъ меня убить, но не хотѣлъ“. Тутъ вовсе не требуется, чтобы въ умѣ дикаря возникла какая-то идея духа. Первобытный фетишизмъ—не современный спиритизмъ и не предполагаетъ вѣры въ духовъ ¹⁾).

Всѣ современныя научныя положенія въ защиту натурализма по вопросу о происхожденіи религіи Гюйо резюмируетъ въ такомъ видѣ.

Самое примитивное представленіе первобытнаго чело­вѣка о природѣ состояло въ томъ, что онъ воспринималъ ее въ видѣ собранія отдѣльныхъ, независимыхъ волей или намѣреній, болѣе или менѣе могущественныхъ, способныхъ воздѣйствовать на людей. Онъ ихъ оцѣнивалъ по своему, называлъ бурю злой, а солнце добрымъ. Въ качествѣ таковыхъ они являются первыми богами. Въ этомъ и состоитъ первый моментъ зарожденія религіи,—которая становится вполне оформившеюся послѣ того, какъ чело­вѣкъ пришелъ къ мысли измѣнить отношеніе къ себѣ этихъ волей путемъ жертвоприношенія, молитвы, поведенія. Но это уже моментъ позднѣйшій: животныя не имѣютъ его. Суевѣрный страхъ, являющійся однимъ изъ моментовъ религіи, можно встрѣтить и у животнаго. Но онъ неспособенъ произвести даже

¹⁾ Гюйо. Указ. соч. Стр. 24.

зачатковъ религіознаго культа. Животному неизвѣстенъ языкъ любви и благоговѣнія, незнакомы средства плѣнить и трогать, оно не имѣетъ представленія о дарѣ и жертвѣ. Впрочемъ, у высшихъ представителей животнаго царства замѣчаются нѣкоторыя слѣды мольбы и благоговѣнія. Помощью ласки собака надѣется предложить гнѣвъ своего хозяина на милость, подкупаетъ его своимъ визгомъ, виляньемъ хвоста и т. п., когда виновата. Точно также у животнаго трудно найти понятіе о дарѣ, добровольномъ и сознательномъ, хотя опять-же зародыши этого можно видѣть и у собаки. Спенсеръ рассказываетъ, какъ одна умная испанская собака послѣ долгаго отсутствія хозяина встрѣтила его съ необычнымъ выраженіемъ радости, но этимъ не ограничилась. Какъ охотничьей собакѣ, ей хотѣлось принести хозяину какую нибудь дичь. Но дичи по близости найти было нельзя. Поэтому она принесла во рту кучу засохшихъ листьевъ и положила къ ногамъ хозяина. Гюйо думаетъ, что въ данномъ случаѣ листья явились даромъ, жертвой человѣку со стороны животнаго. Что человѣкъ при извѣстныхъ обстоятельствахъ можетъ казаться животному такого рода могущественной силой, и способенъ возбудить по отношенію въ себѣ смутное религіозное чувство.—въ этомъ Гюйо не сомнѣвается. Если человѣкъ является иногда богомъ для человѣка,—отчего же ему не стать богомъ и для животнаго. Вообще говоря, религія какъ искусство, языкъ, разумъ можетъ имѣть свои корни въ неясномъ, туманномъ сознаніи животнаго. Разница лишь та, что до такихъ представленій, какъ религіозныя, животное можетъ возвыситься только временами, но оно неспособно удержаться на нихъ, синтезировать ихъ и возводить въ систему. Будучи способнымъ къ религіи такъ-же, какъ и дикарь, животное остается навсегда неспособнымъ создать себѣ религіозный культъ и регулировать по этимъ идеямъ свое поведеніе.

Итакъ, религія не является въ природѣ какъ *deus ex machina*, зарождается у высшихъ животныхъ, и самъ человѣкъ приходитъ къ ней не внезапно, а постепенно. Въ самомъ началѣ религія покоится на позитивной и совершенно естественной базѣ: это миѳическая и соціоморѳическая физика. Путь религіи лежитъ внѣ научнаго познанія и рядомъ съ нимъ. Источникомъ ея служитъ суевѣріе, и Лукрецій былъ правъ,

сближая эти два понятія—религія и суевѣріе. Но она не есть продуктъ каприза: она выражаетъ то непреодолимое стремленіе чловѣка, которое заставляеть его уяснить себѣ все, что онъ видитъ вокругъ, истолковать самому себѣ міръ въ его явленіяхъ. Прежде чѣмъ стать наукой о потустороннемъ мірѣ, т. е. метафизикой, религія была наукой о здѣшнемъ мірѣ, первобытной физикой.

Таковы взгляды натуралистической теоріи на происхожденіе религіи. Построенное на такой базѣ воззрѣніе на религію естественно и необходимо должно приводить къ отрицанію религіи въ будущей, хотя и не близкой еще исторіи чловѣчества. Атеистическое міросозерцаніе, всецѣло раздѣляемое школою натуралистовъ, иныхъ выводовъ и сдѣлать не могло. Хаотическимъ индивидуализмомъ религія, по взгляду натуралистовъ, началась, такимъ же хаотическимъ индивидуализмомъ она и кончится. Отъ Гюйо, стоящаго въ лагерѣ натуралистовъ, мы и не могли ожидать какихъ-либо иныхъ выводовъ о религіи. Его взгляды по вопросу о происхожденіи религіи мы привели именно потому, что они самые позднѣйшіе и сконцентрировали все, что по этому поводу сказано матеріалистической и позитивно-натуралистической школой, начиная съ Демокрита и Лукреція до эволюціонистовъ нашихъ дней.

Прежде чѣмъ разобрать по существу принципы натуралистической теоріи, касающіеся вопроса о религіи, мы отмѣтимъ основныя положенія теоріи.

а) Теорія натуралистическая всецѣло опирается на эволюціонный базисъ. Поэтому

б) начало религіи она ищетъ у высшихъ представителей животнаго царства.

в) Въ чловѣкѣ первичными религіозными чувствованіями признаеть страхъ предъ грозными явленіями природы и вытекающія отсюда чувства соціальнаго характера—благоговѣніе и признательность.

г) Самыя примитивныя представленія первобытнаго чловѣка о природѣ, въ видѣ собранія отдѣльныхъ воль, и дѣтскую способность къ олецеворенію считаеть факторами, способствовавшими возникновенію религіи.

д) Первоначальная религія покоится на желаніи первобытнаго чловѣка измѣнить отношенія къ себѣ этихъ воль и

на стремленіи истолковать для себя явленія природы, т. е. рѣшить чисто физическія проблемы.

е) Но въ виду того, что этотъ путь къ истолкованію природы лежалъ внѣ научнаго познанія, первобытная религія была систематизированнымъ организованнымъ суевѣріемъ.

ж) Представленія о душѣ или духѣ, равно какъ идеи безконечности и первопричины, анимизмъ и спиритуализмъ составляютъ дальнѣйшій моментъ въ развитіи религіи. Сначала ихъ не было. Была религіозная физика, но не было еще метафизики.

Таковы положенія натурализма, требующія самаго серьезнаго разбора.

Разборъ основныхъ положеній натуралистической теоріи по вопросу о происхожденіи религіи.—Базисъ теоріи.—Его догматичность.—Чувство страха, благоговѣнія и признательности.—Склонность первобытнаго человѣка къ олицетворенію не безгранична.—Могла-ли быть первобытная религія однимъ стремленіемъ къ истолкованію природы, и можно-ли признавать ее за сплошное суевѣріе?—Мнѣніе проф. В. Несмѣлова.

Что касается первыхъ двухъ положеній натуралистической теоріи,—нѣтъ нужды останавливаться на нихъ подробно и обстоятельно. Они касаются принципиальныхъ взглядовъ представителей натуралистической теоріи, съ которыми они подходятъ къ вопросу. Ученіе о саморазвитіи, эволюціонизмъ, это своего рода научный догматъ, съ которымъ считается въ данномъ случаѣ было-бы напрасной потерей времени. По этому пункту мы могли-бы повторить лишь то, что сказано въ первой главѣ настоящей книги о догматахъ религіознаго характера и научныхъ. Принципы, заставляющіе признавать религію исключительнымъ достояніемъ человѣка, обыкновенно называются традиционными, отсталыми, основанными на вѣрѣ и внушеніи. Съ этимъ можно было-бы согласиться при томъ лишь условіи, если и противоположные взгляды, основанные на эволюціонномъ принципѣ будутъ признаны таковыми-же, т. е. основанными на вѣрѣ. Защищая свою натуралистическую точку зрѣнія, Гюйо относится съ такимъ-же довѣріемъ къ

своему эволюціонному базису, какъ любой вѣрующій чело-
вѣкъ къ авторитету откровенія. Въ этомъ отношеніи ихъ
позиціи совершенно одинаковыя. Человѣкъ религіозный ищетъ
опоры своимъ взглядамъ въ непререкаемомъ авторитетѣ
откровенія, а натуралистъ Гюйо основывается на вѣрѣ въ
доктрину эволюціонизма, находя, что она приложима ко всѣмъ
явленіямъ психической жизни челоѣка, въ томъ числѣ и къ
религіи. Если Гюйо считаетъ свою позицію прочной, — отчего-
же и вѣрующему въ откровеніе не чувствовать почвы подъ
ногами. Повторяемъ, тамъ и здѣсь фундаментъ одинъ—вѣра
въ догматъ.

Итакъ, оставимъ базисъ теоріи, перейдемъ къ ея по-
стройкѣ.

Здѣсь намъ приходится прежде всего убѣдиться въ томъ,
что современная научная теорія не далеко ушла отъ тѣхъ-же
старыхъ взглядовъ на религіозное чувство: первичнымъ рели-
гіознымъ чувствомъ и она считаетъ страхъ предъ гроз-
ными явленіями природы. Что этимъ не сказано рѣшительно
ничего новаго, согласится всякій. По словамъ Секста Эмпи-
рика еще Демокритъ былъ первый философъ, который вы-
сказалъ мысль, что боговъ создалъ страхъ. За нимъ это мнѣ-
ніе повторялось всѣми поборниками древняго матеріализма,
каковы Эпикуръ и Лукрецій. Фраза послѣдьяго „*timor grimos
fecit deus*“ повторяется и теперь у многихъ писателей того-же
матеріалистическаго направленія, къ лагерю которыхъ при-
надлежитъ и Гюйо. Но приведенный имъ наглядный примѣръ
скалы или камня, оторвавшагося отъ горы и едва не разда-
вившаго хижину дикаря, слишкомъ искусственъ, чтобы его
можно было привести въ качествѣ типичнаго случая для
объясненія чувства страха, какъ источника религіи. Подобными
искусственными примѣрами вопросъ не разъясняется, а только
еще болѣе затемняется. Правда, Гюйо приводит болѣе ти-
пичные и естественные примѣры явленій природы, которые
способны вызвать страхъ, напр. гроза, буря, громъ, земле-
трясеніе, затменіе солнца, луны и т. п., но и въ данномъ
случаѣ не слѣдуетъ переоцѣнивать факта. Безспорно, что
нѣкоторыя явленія природы способны утратить дикаря,
приводить его въ трепетъ. Но въ обыкновенномъ чувствѣ
страха предъ грозными явленіями природы нѣтъ ничего,
кромѣ инстинктивнаго, болѣзненнаго ощущенія грозящей

опасности. И въ результатѣ получается такое-же инстинктивное стремленіе какъ нибудь избѣгнуть опасности, устранивъ опасный предметъ или удалившись отъ него. Такимъ образомъ, въ простомъ чувствѣ страха предъ извѣстными явленіями природы рѣшительно нѣтъ никакихъ данныхъ для психологическаго объясненія религіознаго чувства. [Такой страхъ и теперь чувствуетъ человѣкъ при многихъ неожиданныхъ явленіяхъ напр. при землетрясеніи, но при этомъ религіозное чувство не бываетъ задѣто ¹⁾] В. Джемсъ очень удачно опровергаетъ сложившееся мнѣніе о страхѣ, какъ единственной основѣ религіознаго чувства. По его мнѣнію, „не менѣе значительна въ исторіи религіи и та роль, какую играетъ въ религіозномъ чувствѣ радость. [Въ однихъ случаяхъ радость была первичнымъ элементомъ религіи, въ другихъ производнымъ, какъ результатъ освобожденія отъ страха. Чтобы подойти къ религіи съ той широтой взгляда, какая нужна въ этомъ случаѣ, намъ необходимо внимательнѣе присмотрѣться къ состояніямъ печали и радости. Въ религіозной жизни каждаго человѣка, взятой во всей ея полнотѣ, есть часы подавленности и часы разцвѣта. Но колебанія между этими двумя состояніями находятся въ такой сильной зависимости отъ эпохи, отъ строя мысли, отъ личности, что можно, не слишкомъ удаляясь отъ истины, считать основными явленіями, сопровождающими религіозныя переживанія, какъ ужасъ и подавленность духа, такъ и душевный миръ и свободу“ ¹⁾. Всего обстоятельнѣе натуралистическая гипотеза о страхѣ, какъ первичномъ религіозномъ чувствѣ, критикуется Шлейермахеромъ. По его мнѣнію, страхъ не только не есть религія, но и не можетъ подготовить и привести къ ней. Онъ можетъ принудить людей къ взаимообщенію, къ объединенію, къ образованію государства. Но человѣческое благочестіе начинается лишь тамъ, гдѣ человѣкъ уже избавился отъ страха. Цѣль религіи любить міръ и радостно созерцать его; страхъ же не есть любовь. Прекрасное состояніе радостнаго созерцанія міра есть первичный и необходимый элементъ религіи. Итакъ, нельзя говорить, будто чрезъ унижительный страхъ

¹⁾ Кудрявцевъ-Платоновъ. В. Д. проф. Сочиненія т. I-й „Метафизическій анализъ идеальнаго познанія“. Стр. 174—193.

²⁾ В. Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта“. Стр. 67.

предъ чѣмъ-то непонятнымъ и бессмысленнымъ человѣкъ достигаетъ религіи, и будто благочестіе ни въ комъ не возникаетъ легче и никому не идетъ лучше, чѣмъ трусливымъ, слабымъ и чувствительнымъ душамъ ¹⁾.

Чтобы сообщить большую вѣроятность своей теоріи, Гюйо считаетъ страхъ въ видѣ сложнаго душевнаго движенія: страхъ, осложненный чувствомъ благоговѣнія и признательности, способенъ создать религіозное чувство. Но такими вводными элементами лежащая передъ нами задача не разрѣшается, а только еще болѣе осложняется. Чувство страха, осложненное чувствами благоговѣнія и признательности, не смотря на всѣ попытки Гюйо, въ животномъ мірѣ не найти. Это такая крупная ступень въ развитіи сознанія, которая предполагаетъ вліяніе на чувство нѣкоторой работы ума. Дѣло въ томъ, что страхъ предъ грозными явленіями природы человѣкъ испытывать можетъ,—это правда. Но чтобы тутъ-же предъ этими-же явленіями онъ почувствовалъ приливъ благоговѣнія или благодарности, для этого ему нужно имѣть то, что животныя даже въ самыхъ высшихъ представителяхъ имѣть не могутъ,—извѣстный взглядъ на природу, извѣстное пониманіе ея. Безъ этого никакой благодарности или признательности первобытный человѣкъ никогда ни къ одному предмету или явленію не почувствовалъ бы. Благодарное чувство въ сердцѣ своемъ онъ можетъ переживать лишь тогда, когда во внѣшнихъ явленіяхъ или за ними будетъ предполагать присутствіе особаго существа, одного или многихъ. Такимъ образомъ, чтобы объяснить происхожденіе религіознаго чувства изъ чувства страха натуралистическая теорія должна въ сферу этого патологическаго ощущенія ввести разсудочный элементъ,—стремленіе оцѣнивать предметы и явленія, какъ пріятные и непріятные, добрые или злые ²⁾. Первобытный человѣкъ всѣ явленія представлялъ не иначе, какъ желающими ему добра или зла, олицетворялъ ихъ. Гюйо говоритъ, что самое простое и самое примитивное представленіе, какое первобытный человѣкъ могъ создать себѣ о природѣ, состояло въ томъ, что онъ воспринималъ ее

¹⁾ Шлейермахеръ. „Рѣчи о религіи“ стр. 69—71.

²⁾ Кудрявцевъ-Платоновъ. „Религія, ея сущность и происхожденіе“. Т. II, стр. 102--105; „Метафизическій анализъ идеальнаго познанія“. Т. I, стр. 193.

не въ видѣ явленій, находящихся между собою въ связи, а въ видѣ собранія отдѣльныхъ воль, желаній или намѣреній, другъ отъ друга независимыхъ, свободныхъ, надѣленныхъ извѣстнымъ могуществомъ и способныхъ оказывать дѣйствіе на человѣка. Такимъ образомъ, изъ области неопредѣленнаго чувства, Гюйо незамѣтно и неожиданно переноситъ центръ тяжести вопроса въ область разсудка, ума. Мы должны послѣдовать и въ эту область, чтобы убѣдиться, можетъ-ли способность къ олицетворенію произвести то, что мы привыкли называть религіей, т. е. превратить естественныя явленія въ предметы благоговѣнія.

Прежде всего слѣдуетъ спросить, всѣ-ли предметы и явленія человѣкъ олицетворяетъ, надѣляя ихъ злою и доброю волею, или не всѣ? Очевидно не всѣ. Натуралисты обыкновенно ссылаются на аналогію съ дѣтьми, когда говорятъ о первобытныхъ людяхъ. Но и дѣти оживляютъ далеко не всѣ предметы, съ которыми имъ приходится имѣть дѣло. И самый грубый дикарь не скажетъ, что каждое дерево, каждый камень, каждая рыба имѣютъ къ нему какое либо отношеніе, доброе или враждебное. Онъ оживляетъ какой нибудь одинъ изъ ряда однородныхъ предметовъ или только нѣкоторые, но ни въ какомъ случаѣ не всѣ предметы. Не каждый камень, не каждую рыбу кость дикарь дѣлаетъ своимъ фетишемъ, а только нѣкоторые и при томъ иногда ничѣмъ не выдающіеся изъ ряда другихъ подобныхъ. Стало-быть, не одна только польза или вредъ заставляютъ человѣка оживлять и олицетворять явленія, а какое-то внутреннее, не зависящее отъ предметовъ побужденіе, которое заставляеть человѣка искать въ мертвой природѣ чего-то вышаго, живого, особеннаго.

Но допустимъ даже, что въ первобытномъ человѣкѣ существуетъ способность и склонность олицетворять всѣ окружающія явленія, представлять ихъ мыслящими, желающими ему добра или зла. Откуда-же явится у человѣка желаніе поклоняться имъ, какъ существамъ высшимъ, какъ богамъ, словомъ, обоготворять ихъ? Считая ихъ существами живыми, мыслящими, чувствующими, какъ онъ самъ,—первобытный человѣкъ долженъ былъ относиться къ нимъ, какъ къ подобнымъ себѣ, т. е. къ добрымъ ласково и хорошо, къ враждебнымъ враждебно. Подобно дитяти онъ билъ-бы ка-

мень, о который ушибся, предполагая, что онъ чувствуетъ, разговаривалъ-бы съ любимымъ животнымъ, и только. Гюйо не объясняетъ и объяснить не можетъ, какъ изъ этого дѣтскаго олицетворенія предметовъ могло произойти обоготвореніе, религія, культъ. И наконецъ, если-бы стремленіе обоготворять предметы происходило изъ благоговѣйнаго страха или благодарнаго чувства по отношенію къ нѣкоторымъ изъ нихъ, то человѣкъ скорѣе всего и ближе всего сталъ-бы въ религіозное отношеніе къ подобнымъ себѣ, почиталъ-бы божествомъ своего друга или врага, приносилъ-бы жертвы имъ, а не предметамъ природы, на которые онъ только переноситъ свои-же человѣческія свойства. Между тѣмъ, съ первобытнымъ дикаремъ этого не бываетъ. Онъ обращается съ религіознымъ почитаніемъ не къ себѣ или подобнымъ себѣ, а къ тому что считаетъ выше себя. Если онъ при этомъ почитаетъ какой-либо бездушный предметъ, напр. камень, то, конечно, не потому, что ждетъ отъ него вреда или пользы, а потому, что подозрѣваетъ въ немъ присутствіе нечеловѣческой высшей силы.

Для объясненія процесса образованія въ душѣ примитивныхъ религіозныхъ чувствованій и представленій Гюйо нерѣдко прибѣгаетъ къ аналогіи между дикаремъ и ребенкомъ. Но мы совершенно согласны со Спенсеромъ, что подобная аналогія не всегда бываетъ удачна, по крайней мѣрѣ не всегда можетъ быть доведена до конца. Мы не можемъ и не должны придавать серьезное значеніе тѣмъ случаямъ, когда ребенокъ во время игры одушевляетъ мертвые предметы. Психологія ребенка слишкомъ еще не изученная область, и вліяніе старшихъ на дѣтей слишкомъ постоянно, чтобы дѣлать какіе нибудь выводы касательно дѣтской способности къ олицетворенію. Но если такая аналогія допущена, то необходимо признать, что для ребенка всего естественнѣе обоготворить сначала мать, отца, которые его питаютъ и кормятъ, чѣмъ внѣшніе предметы—рѣку, лѣсъ, солнце, луну и т. п. Впечатлѣніе на ребенка родителей и близкихъ лицъ гораздо ошутительнѣе всякаго другого предмета, и вполне способно вызвать въ немъ тѣ ощущенія страха предъ могущественной силой, благоговѣнія и признательности, которыя считаются основой первобытнаго религіознаго чувства. Фактически справедливо и совершенно понятнo, что дѣти до из-

вѣстнаго возраста вовсе не обращаютъ вниманія на самыя крупныя явленія природы. Солнце не производитъ на нихъ большаго впечатлѣнія, чѣмъ простая лампа, а громъ небесный онъ смѣшиваетъ съ грохотомъ ѣдущей пустой повозки. И намъ думается, если-бы на нашихъ глазахъ какой нибудь трехлѣтній ребенокъ проявилъ особый интересъ къ явленіямъ природы или небеснымъ свѣтиламъ, то намъ стало-бы прямо жутко ¹⁾. Все это насъ приводитъ къ выводу, что тотъ фундаментъ, на которомъ покоится позднѣйшая позитивно-эволюціонная, натуралистическая теорія происхожденія религіи, далеко непроченъ и ненадеженъ. Въ чувствахъ и представленіяхъ дикаря первобытной эпохи очень трудно разобраться, и гипотеза Лукреція, воскрешенная у Гюйо, создаетъ много недоумѣній. Въ религіозномъ почитаніи физическихъ явленій выражается не простое чувство страха, хотя-бы осложненное чувствами благоговѣнія и признательности, и не одна способность къ олицетворенію. Въ мутномъ сознаніи первобытнаго дикаря сверкало нѣчто болѣе важное—предощущеніе или чувство какой-то высшей невидимой силы, властвующей надъ природой и человѣкомъ.

Воскрешая натуралистическую теорію, Гюйо имѣлъ опредѣленную цѣль: судить объ эволюціи религіознаго сознанія въ будущемъ на основаніи ея прошедшей исторіи. Приподнимать завѣсу будущаго на основаніи прошлаго можно было-бы въ томъ случаѣ, если-бы это прошлое было вполне раскрыто. Между тѣмъ, судить о прошломъ религіи въ темнотѣ доисторической эпохи чрезвычайно трудно. Не даромъ различные ученые принципиально разошлись въ опредѣленіи религіознаго базиса. Спенсеръ считаетъ основою религіи культъ предковъ, вѣру въ безсмертіе души и переселеніе. Максъ Мюллеръ считаетъ такою основою идею безконечности, Ренанъ—мистическую потребность и религіозный инстинктъ. Гюйо приписываетъ происхожденіе религіи удивленію—смѣшанному со страхомъ предъ грозными явленіями природы и потребности въ ихъ объясненіи. Базисъ Гюйо считается позитивно научнымъ, и тѣмъ не менѣе съ нимъ рѣшительно невозможно согласиться именно потому, что все зданіе религіи, построенное на этомъ базисѣ, давнымъ давно

¹⁾ Несмѣловъ. „Наука о челѣвкѣ“ т. I, стр.273 - 275.

должно было-бы рухнуть. И мы теперь имѣли-бы книги не о „безвѣріи будущаго“ (Гюйо), а о безвѣріи прошедшаго. Въ странахъ культурныхъ религія была-бы пережиткомъ отдаленнаго прошлаго, и развѣ только современныя некультурныя расы имѣли-бы ее.

[Гюйо полагаетъ, что „первобытная религія основывается на стремленіи истолковать явленія природы. Въ свое время она была религіозною физикой, и суевѣрія были первымъ ея выраженіемъ“ ¹⁾). Подобное смѣлое заявленіе имѣло-бы значеніе только тогда, когда религія была-бы мертвымъ продуктомъ временъ давно минувшихъ. Между тѣмъ религія не только была, но и теперь существуетъ, хотя условія, создавшія ее, давно уже потеряли надъ человѣкомъ власть. Теперь уже не природа обладаетъ человѣкомъ, а человѣкъ распоряжается ею, какъ хочетъ. Миновало время человѣческой беспомощности, дикаго невѣжества и чувства животнаго страха предъ грознымъ могуществомъ природы. Прошло время страшныхъ чудовищъ, подземныхъ, водяныхъ, домовыхъ, лѣшихъ,—суевѣрныхъ сказаній о нечистой силѣ, вѣдмахъ, колдунахъ,—однако религія все еще живетъ среди людей, и даже наука не въ состояніи замѣнить ее. Напротивъ, исторически извѣстно и теперь эти факты существуютъ, что глубокая ученость въ одномъ и томъ-же лицѣ уживается рядомъ съ глубокой религіозностью. И нельзя, поэтому, не согласиться съ мнѣніемъ профессора В. Несмѣлова, что „такая упорная живучесть религіознаго сознанія въ человѣкѣ, очевидно, имѣетъ для себя болѣе глубокое основаніе, чѣмъ временное состояніе первобытнаго умственнаго невѣжества и незнанія законовъ природы. Если-бы ученые изслѣдователи религіознаго сознанія обратили вниманіе на всю сферу религіозныхъ переживаній, они навѣрное убѣдились-бы, что эта сфера даже у самыхъ необразованныхъ народовъ значительно шире, чѣмъ сфера физическихъ отношеній жизни. Достаточно указать только на одинъ замѣчательный фактъ, что по требованію своего религіознаго сознанія человѣкъ строить себѣ идеаль жизни не только счастливой и даже не только разумной, но идеаль жизни праведной, истинной и святой. Откуда-же взялось у человѣка это болѣе чѣмъ

¹⁾ Гюйо. Указ. соч. стр. 43—44.

странное понятіе объ истинной жизни? Сказать, что и эта идея возникла изъ чувства животнаго страха предъ грозною силой физической природы, и что оно означаетъ собой користное заискиваніе человѣка передъ этою силою, значитъ совсѣмъ не подуматъ надъ тѣмъ, что говоришь“¹⁾).

Слабыя стороны разбираемой теоріи, на сторону которой всталъ Гюйо, слишкомъ понятны и рѣзко бросаются въ глаза. Это не болѣе какъ гипотеза, которая была-бы пожалуй пригодна для объясненія происхожденія нѣкоторыхъ религіозныхъ суевѣрій, но на всю сферу религіознаго сознанія перенесена быть не можетъ; идеи Божества, какъ Абсолютнаго верховнаго Существа, она объяснить не въ состояніи. Положимъ, мы согласились, что страхъ произвелъ первыхъ боговъ. Но что же поддержало религію впослѣдствіи, когда страха не стало? Какимъ образомъ заблужденіе первобытныхъ людей удержалось съ развитіемъ науки, искусствъ, когда источникъ страха изсякъ? Очевидно потому, что кончились религіозныя суевѣрія, а религія осталась въ душѣ человѣка, какъ вѣчное неумирающее чувство.

Анимистическая теорія.—Замѣчанія по поводу этой теоріи.

Другая не менѣе распространенная теорія естественнаго происхожденія религіи носитъ названіе анимистической. Она покоится на томъ-же базисѣ, что и натуралистическая, и разошлась съ послѣднею только въ томъ, что отказалась признать фетишизмъ первобытною формою религіозныхъ представленій. Главный вопросъ, котораго не могла рѣшить предыдущая теорія, состоитъ въ томъ, откуда и какъ возникли въ умѣ человѣка представленія о живыхъ существахъ, скрытыхъ подъ видимыми предметами и явленіями и впослѣдствіи обоготворенныхъ. Гюйо находитъ, что они возникли изъ примитивнаго представленія природы, какъ о собраніи отдѣльныхъ воль, добрыхъ или злыхъ желаній. Но какъ-бы онъ ни критиковалъ Спенсера, мнѣніе послѣдняго болѣе естествен-

¹⁾ *Несмѣловъ. В. „Наука о человѣкѣ“ т. I, стр. 276.*

ное, чѣмъ туманное объясненіе Гюйо, котораго всегда можно спросить, откуда-же получилось у первобытнаго человѣка это представленіе и эта способность къ олицетворенію и оживленію явленій и предметовъ природы. Гюйо въ данномъ случаѣ даетъ такое объясненіе, которое само нуждается въ объясненіи. У Спенсера мы находимъ болѣе удовлетворительный отвѣтъ. Первоначальный источникъ такихъ представлений онъ находитъ въ самомъ простомъ и естественномъ состояніи человѣка, снѣ и сновидѣніяхъ.

Для первобытнаго человѣка сонъ и сновидѣніе представляютъ нѣчто въ высшей степени загадочное для его скудной мысли. Напр. ему снится, что онъ охотится. Проснувшись онъ думаетъ, что дѣйствительно охотился. Во снѣ дикарь видитъ себя не на томъ мѣстѣ, гдѣ онъ заснулъ и не за тѣми занятіями. Для дикаря самое простое и естественное объясненіе будетъ состоять въ томъ что въ немъ, въ его тѣлѣ обитаетъ какое-то другое существо, которое можетъ удаляться и вновь возвращаться, заниматься чѣмъ угодно, охотиться, ловить рыбу и т. д. Дикарь начинаетъ вѣрить въ раздвсненіе своего существа. Мысль о двойникѣ могла закрѣпиться въ сознаніи дикаря еще такимъ образомъ. Когда онъ идетъ по солнцу, его тѣло бросаетъ тѣнь. Эта неотвязчивая тѣнь не есть-ли его двойникъ? Сновидѣнія не только повторяютъ дѣйствительность, но инѣгда совершенно извращаютъ ее. Дикарь видитъ во снѣ другія страны, другіе предметы, другихъ людей и при этомъ въ самыхъ фантастическихъ образахъ и необычайныхъ положеніяхъ, видитъ вообще какую-то другую жизнь, иной міръ людей и предметовъ. Во снѣ дикарь видитъ своихъ умершихъ друзей и родныхъ. Это закрѣпляетъ въ немъ мысль о продолженіи жизни за гробомъ. Обморокъ и каталепсія, когда человѣкъ кажется мертвымъ и вновь оживаетъ, способствуютъ вѣрѣ въ возобновленіе жизни послѣ смерти. Дикарь мало по малу доходитъ до увѣренности, что существуетъ страна, куда уходятъ тѣни послѣ смерти, что самая тѣни или души умершихъ составляютъ особый міръ. Этотъ міръ сначала представляется дикарю очень похожимъ на міръ обыкновенныхъ живыхъ людей со всѣми интересами, заботами, нуждами, удовольствіями. И самая страна умершихъ представляется совершенно похожей на землю. Вотъ почему слѣдуетъ ста-

вить рядомъ съ покойникомъ пищу и питье въ сосудахъ, власть около мертвеца всѣ орудія охоты и рыбной ловли.

Но мало по малу этотъ міръ умершихъ людей въ сознаниі дикаря удаляется отъ дѣйствительности, идеализируется, одухотворяется. Изъ этихъ тѣней умершихъ (или душъ) образуются духи, существа легкія, подвижныя, сильныя, которыхъ такъ много, что ими заполненъ рѣшительно весь міръ. Они въ немъ распоряжаются и дѣйствуютъ, появляются и исчезаютъ. Всѣ необычныя явленія въ природѣ дикарь начинаетъ объяснять дѣйствіемъ духовъ, всѣ предметы проникаются ими. Они могутъ находиться и по близости живыхъ, вмѣшиваться въ ихъ дѣла, приносить имъ пользу и вредъ, дружбу или вражду. Они-же могутъ поселиться и вообще гдѣ имъ угодно: въ животныхъ, растеніяхъ, камняхъ, на солнцѣ, лунѣ и на другихъ свѣтилахъ.

Итакъ, съ теченіемъ времени души умершихъ постепенно превращаются въ существа сверхъ-естественныя и обоготворяются. Является необходимость вступать съ ними въ извѣстныя религіозныя отношенія, умилоствлять ихъ, приносить молитвы, жертвы. Такъ мало по малу возникаетъ культъ предковъ. При этомъ—души умершихъ родоначальниковъ и героевъ начинаютъ выдѣляться, служить предметомъ особаго вниманія и почитанія. Появляется классификація духовъ на низшихъ и высшихъ, дѣленіе божествъ. Отсюда ясно, что первоначальнымъ источникомъ религіи служитъ поклоненіе предкамъ и первыми божествами человѣка были души умершихъ. Всѣ дальнѣйшія вѣрованія развились изъ этого начала. Позади всѣхъ божествъ первобытныхъ народовъ находится всегда человѣческая личность.

Такова теорія анимистическая (anima душа, animus духъ), на защиту которой выступилъ Гербертъ Спенсеръ.

Въ качествѣ объясненія того сложнаго духовнаго процесса, который заставляетъ дикаря олицетворять природу, представлять ее живою, населенною невидимыми существами, или какъ утверждаетъ Гюйо, добрыми и злыми волями,—теорія Спенсера имѣетъ свое значеніе. Сложный процессъ развитія духовной жизни и зарожденія новыхъ идей представленъ этою теорією въ болѣе истинномъ освѣщеніи. Но какъ теорія, объясняющая развитіе религіознаго сознания изъ факта почитанія душъ, она принята быть не можетъ. Помимо

тѣхъ довольно вѣскихъ соображеній, которыя приведены у Гюйо противъ Спенсеровой теоріи (см. выше—пред. гл.), мы должны сказать, что предположеніе о превращеніи душъ въ боговъ такъ же трудно допустимо, какъ и превращеніе предметовъ въ живыя существа, на чемъ настаиваетъ натуралистическая теорія. Первобытная психика такъ-же далека отъ религіи, какъ и физика. Чгобы сдѣлать божествомъ какойнибудь внѣшній предметъ, для этого мало надѣлать его волею. Не менѣе трудно представить себѣ и процессъ обоготворенія душъ умершихъ. Какой-бы предметъ мы ни взяли, камень или душу все равно,—чгобы сдѣлать его божествомъ или обоготворить, нужно чгобы челоувѣкъ имѣлъ уже понятіе о божественномъ, или лучше сказать,—нашелъ-бы въ себѣ почву для такихъ понятій въ видѣ стремленія, влеченія къ чему-то сверхъ-естественному. Вѣдь обожать не значитъ ощущать, чувствовать или представлять, а значитъ переступать предѣлы всего чувственного, видимаго, осязаемаго. Максъ Мюллеръ совершенно справедливо сказалъ, что для того, чгобы обожествить душу умершаго, сказать что „душа есть божество“ нужно сдѣлать огромный прыжокъ. Здѣсь нѣтъ эквивалента подлежащаго со сказуемымъ, напротивъ огромное между ними разстояніе. Тщательное изученіе явленій анимизма приводитъ къ выводу, что въ немъ отражается одна изъ самыхъ коренныхъ особенностей извращеннаго религіознаго сознанія. Все содержаніе анимистическаго культа у первобытныхъ народовъ опредѣляется челоувѣческимъ эгоизмомъ. Естественный челоувѣкъ не зналъ формъ безкорыстнаго служенія божеству и всѣ свои отношенія къ нему опредѣлялъ своими собственными интересами. Поэтому и самое божество мыслилось имъ въ формѣ челоувѣческаго существа, и несомнѣнно весь культъ предковъ постепенно образовался изъ культа „старѣйшихъ“. Въ исторіи религіи анимизмъ явленіе во всякомъ случаѣ не первичное. Это одна изъ формъ религіозной дегенерации, одно изъ суевѣрій. Правда, въ анимизмѣ могутъ получить достаточное объясненіе многія названія божествъ, но не самая идея божества ¹⁾).

¹⁾ *Heinzelmann*. „Animismus und Religion“. Весьма обстоятельная статья раскрывающая содержаніе анимизма и его значеніе въ исторіи религіозныхъ вѣрованій. Въ журналѣ *Der Geisteskampf der Gegenwart*. 1913. Июль—Августъ.

Исторія религій утверждаетъ тотъ несомнѣнный фактъ, что почитаніе предковъ во всѣхъ религіяхъ и у всѣхъ народовъ (гдѣ есть это почитаніе) идетъ рядомъ съ почитаніемъ божества подъ формою разныхъ символовъ. Культъ умершихъ мирно уживается рядомъ съ культомъ многихъ боговъ. Но при этомъ тѣ и другіе строго между собою различаются. Нигдѣ напр. не развито такъ почитаніе умершихъ, какъ въ религіи китайцевъ у Конфуція. Но когда рѣчь заходитъ о такихъ основныхъ вопросахъ, какъ образование міра и о началѣ вещей,—почитаніе умершихъ отходитъ на задній планъ. Души умершихъ оказываются тутъ ни при чемъ. Создаются туманныя гипотезы о небѣ и землѣ, янгъ и ингъ, какъ о началѣ всего существующаго, какія-то неопредѣленныя идеи, начало которымъ трудно отыскать въ культѣ умершихъ предковъ.

Мнѣніе Шредера. Три религіозныхъ первоосновы—жизнь, смерть и любовь, Три вида религіи: и натурализмъ, анимизмъ и вѣра въ Единое Благое Существо.

Объ вышеуказанныя теоріи, натуралистическая и анимистическая, въ стремленіи дать естественное объясненіе религіозному сознанію, подчинивъ его общему механическому закону прогрессивнаго развитія, никакъ не могутъ найти общихъ его корней или той первоосновы, изъ которой выросло все разнообразіе существующихъ религіозныхъ системъ. Но до позднѣйшаго времени наукою не выдвигалось никакихъ другихъ болѣе удовлетворительныхъ гипотезъ по данному вопросу. Однако нужда въ новомъ психологическомъ его освѣщеніи всегда сознавалась. Дѣло въ томъ, что приведенныя объясненія не обнимаютъ собою религію во всемъ ея объемѣ. Въ содержаніе религіи входитъ не только интеллектуальный, но и моральный элементъ. Всѣ религіи не ограничиваются ученіемъ, догмою, культомъ, не говорятъ только о божествѣ. Всѣ онѣ даютъ еще норму человѣческой жизни и дѣятельности, сообщаютъ законъ и правила, требуютъ, чтобы человѣкъ подчинялся имъ. Такъ какъ въ исторіи нѣтъ и не

было такой формы религии, въ которой отсутствовалъ-бы этотъ моральный элементъ, то ясно, что въ религии онъ имѣетъ существенное, а не случайное значеніе, и при объясненіи происхожденія религии необходимо принимать его во вниманіе. Насколько моральная сторона въ религии имѣетъ существенное значеніе видно изъ того, что Кантъ самое происхожденіе религии поставилъ въ зависимость отъ морали, а истину бытія Божія—отъ сознанія человѣкомъ въ самомъ себѣ нравственнаго закона. Натурализмъ и анимизмъ обходятъ этотъ вопросъ, потому что рѣшеніе его не укладывалось въ тѣ узкія рамки, въ какія имъ хотѣлось-бы заключить первобытную религію.

Отчасти поэтому, отчасти подъ вліяніемъ Кантовской философіи въ самое послѣднее время появилась еще одна замѣчательная попытка дать объясненіе естественнаго происхожденія религии на основахъ той-же позитивно-эволюціонной теоріи. Авторомъ ея является Вѣнскій профессоръ Шредеръ, который стремится примирить и синтезировать позитивно-натуралистическую и анимистическую теорію и прибавляетъ къ нимъ свою собственную, своеобразную теорію идеи Верховнаго существа ¹⁾).

По мнѣнію Шредера источникомъ религии нельзя считать только почитаніе природы или поклоненіе душамъ умершихъ предковъ. Въ томъ и другомъ можно усматривать самостоятельные корни религии, переплетающіеся между собою.

На впечатлительную душу дикаря оказывала вліяніе прежде всего окружающая природа. Небо, солнце, звѣзды, грозы, животныя, деревья, скалы—словомъ все является предметомъ почитанія; на все дикарь смотритъ глазами ребенка: все ему казалось живымъ, всему онъ приписывалъ чувство и желанія. Онъ не подозрѣвалъ еще существованія духовъ, а невольно, инстинктивно олицетворялъ всѣ вещи. Онъ видѣлъ и хотѣлъ видѣть кругомъ себя ту-же самую жизнь, которую носилъ въ себѣ, чувствовалъ во всемъ существѣ: видѣлъ ее въ царствѣ животныхъ, растений, минераловъ, и себя причи-

¹⁾ *Schröder Leopold* извѣстный санскритологъ, давшій много цѣнныхъ работъ по сравнительной миѳологіи народовъ и глав. образ. Индусской религии. Его сочиненія: *Buddhismus und Christentum**, „*Altharische Religion*“, Существенныя положенія его теоріи изложены Протасовымъ въ сочин. „Сущность и начало религии“.

слялъ къ этому царству. Въ шумящей рѣкѣ, воѣ вѣтра, уда-рахъ грома, землетрясеніяхъ—повсюду онъ видѣлъ жизнь и жизнь, хотя многое не понималъ въ этой жизни. Многое его пугало, многое приводило въ восторгъ. Одно было опасно, другое благодѣтельно. Въ общемъ-же испугъ, удивленіе съ одной стороны, съ другой—чувство зависимости и собственного ничтожества были доминирующими чувствами дикаря. Ему хотѣлось примѣниться къ явленіямъ страшнымъ, сдѣлать ихъ друзьями, поклоняться, хвалить, благодарить, просить.

Да,—почитаніе природы это первый и великій источникъ религіи.

Рядомъ съ нимъ другой, совершенно независимый,—почитаніе душъ. Значеніе этого фактора выдвинуто Спенсеромъ по всей справедливости. Дѣло въ томъ, что не одна жизнь дѣйствовала на впечатлительную душу первобытнаго человѣка, но и смерть. Таинственный и потрясающій фактъ смерти поражалъ дикаря. Тотъ, который вчера былъ живъ, говорилъ, дѣйствовалъ, лежитъ неподвижный, холодный, не видитъ, не слышитъ, не нуждается въ пищѣ. Ясно, что изъ человѣка ушло что-то такое важное, живое, теплое. Это дыханіе, паръ, теплота. Смутное впечатлѣніе о душѣ въ качествѣ пара, облачка, тѣни закрѣплялось такъ наглядно. Но вотъ наступаетъ моментъ, когда это легкое, теплое, удобоподвижное оставляетъ человѣка навсегда, улетучивается. Вначалѣ оно витаетъ около трупа. Ему нужны пища и питье, оружіе, предметы домашняго обихода. Но недолго души остаются вблизи тѣла. Мало по малу они покидаютъ его навсегда, переселяясь въ другіе предметы; носятся въ вѣтрѣ и бурѣ, поселяются въ рѣкахъ и озерахъ, лѣсахъ, пещерахъ, животныхъ, деревьяхъ. Словомъ, всѣ предметы природы являются вмѣстилищемъ душъ.

На этой ступени вѣра въ души умершихъ должна встрѣтиться съ вѣрою въ олицетворенныя силы природы, но не сливается съ нею. Это два особыхъ и самостоятельныхъ источника религіи. Всѣ народы отличаютъ души умершихъ отъ духовъ и демоновъ, населяющихъ видимые предметы. Нѣтъ ни одного народа, который считалъ-бы солнце, луну или огонь достойнымъ почитанія потому, что въ этихъ явленіяхъ природы обитаетъ душа какого нибудь человѣка. Почитаніе природы и душъ—два великіе, равноправные корня религіи.

часто переплетающіеся и даже срастающіеся между собою, но никогда окончательно не сливающіеся до полнаго смѣшенія. Ихъ всегда можно ясно различить другъ отъ друга въ религіи каждаго народа.

Вопросъ теперь въ томъ, единственные-ли это корни религіи?

Большинство ученыхъ расходятся въ этомъ вопросѣ. Одни считаютъ ихъ самостоятельными, другіе придаютъ значеніе какому нибудь одному изъ нихъ. Шредеръ считаетъ такое рѣшеніе вопроса неправильнымъ и предлагаетъ свое.

Въ религіозныхъ представленіяхъ наиболѣе примитивныхъ народовъ онъ усматриваетъ одно обстоятельство, идущее въ разрѣзъ съ господствующими теоріями. Это обстоятельство широко распространенная, если не всеобщая, вѣра въ Высшее Благое Существо, которое представляется Творцомъ всего и вмѣстѣ Законодателемъ, который гребуетъ отъ людей, чтобы они дѣйствовали справедливо, нравственно, жертвуя своими интересами. Оно наблюдаетъ за дѣйствіями людей и часто, если не всегда, наказываетъ зло и награждаетъ добро. Это существо у разныхъ народовъ носитъ разное наименованіе—Отца, Творца, Великаго Духа, Небеснаго Друга. Природа его неизвѣстна, но оно выше смерти. Живетъ оно на небѣ и оттуда правитъ міромъ. И что всего замѣчательнѣе, у примитивныхъ народовъ оно не почиталось жертвами или молитвами. Его умиловляли совершенно особеннымъ образомъ—характеромъ поведенія, исполненіемъ его воли. Вотъ именно это самое обстоятельство, что Высшее Существо не имѣетъ особаго культа, тогда какъ вся остальная масса жадныхъ, голодныхъ духовъ требуетъ культа, молитвъ и жертвоприношеній,—оно-то и доказываетъ, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ особой религіозной концепціей, совсѣмъ не той, которая вытекаетъ изъ почитанія природы или душъ умершихъ. На эту своеобразную особенность въ религіозныхъ представленіяхъ доселѣ мало обращали вниманія на томъ основаніи, что Существо, о которомъ идетъ рѣчь, не требуя себѣ жертвъ, тѣмъ самымъ какъ-бы не пользовалось никакимъ авторитетомъ и, повидимому, ничего не значило по сравненію съ другими божествами. Этимъ объясняется, что ни Гербертъ Спенсеръ, ни Тэйлоръ не обратили вниманія на этотъ фактъ, какъ малозначительный. Между тѣмъ онъ дол-

женъ былъ остановить на себѣ особенное вниманіе именно потому, что у самыхъ низшихъ въ культурномъ отношеніи расъ вѣра въ Высшее Существо выражена болѣе ясно и точно. Эту вѣру при всемъ желаніи никакъ нельзя вывести изъ культа умершихъ, потому что она наиболѣе замѣтна у народовъ съ наименѣ развитымъ почитаніемъ предковъ, напр. огнеземельцевъ, австралійцевъ, бушменовъ. Равнымъ образомъ эта вѣра не имѣетъ ничего общаго съ натуралистическимъ обоготвореніемъ природы въ формѣ политеизма, ибо она наблюдается у народовъ, совершенно не развившихъ у себя пантеона боговъ. Не можетъ быть она отраженіемъ эвгемеризма или воплощеніемъ социально-государственной идеи власти, потому что нѣкоторые народы, которые имѣютъ такую вѣру,—не знаютъ никакихъ социальныхъ идей и не развили государственной жизни. Такъ Гиляки восточной Азіи называютъ Высшее Существо благимъ, ясно различаютъ его отъ массы духовъ, но не обоготворяютъ. Ливингстонъ говорить, что нѣкоторымъ изъ американскихъ племенъ нѣтъ нужды рассказывать о существованіи Бога, потому что они вѣрують въ Него и безъ того. Австралійскія племена, вѣруя въ боговъ и души умершихъ, имѣютъ еще представленіе о Высшемъ Существовѣ, которое они энергично внушаютъ своимъ дѣтямъ. Китайцы и другіе народы Монгольской расы смѣшиваютъ представленіе о такомъ-же Существовѣ съ представленіемъ о небѣ, но за то у многихъ Индійскихъ племенъ и аборигеновъ Америки оно называется великимъ духомъ.

Останавливаясь на этой вѣрѣ, Шредеръ находитъ въ ней третій источникъ религіи, „имѣющій начало въ совершенно иной области душевныхъ движеній. По его мнѣнію, зародышъ религіи непосредственно связанъ съ моралью, идеей блага. Почитаніе душъ и культъ природы рѣшительно не имѣетъ никакой связи съ нравственными идеями. Они только въ послѣдствіи навязываются богамъ или душамъ предковъ и то внѣшнимъ образомъ, въ сущности не имѣя съ ними ничего общаго. Между тѣмъ вѣра въ Высшее Существо отличается именно этимъ моральнымъ элементомъ, котораго не имѣютъ остальные боги и духи. Оно представляется благимъ. Дружба, любовь, добро, благо составляютъ его сущность. Оно караетъ злыхъ, милуетъ добрыхъ, защищаетъ невинныхъ, наказываетъ виновныхъ.

Анализъ такой вѣры приводитъ Шредера къ выводу, совершенно согласному съ эволюціонными принципами. Шредеръ также раздѣляетъ эволюціонную теорію и считаетъ предкомъ человѣка питекантропуса,—подчеловѣка. Зачатки религіозно моральнаго элемента онъ находитъ именно въ этомъ состояніи. Еще въ животномъ царствѣ замѣчается инстинктъ любви, взаимопомощи, социальныхъ чувствъ, самопожертвованія въ интересахъ рода. Инстинктъ материнской любви заставляетъ самокъ жертвовать собою для дѣтей. Птичка летитъ въ свое разрушенное гнѣздо, чтобы своимъ тѣломъ и крыльями закрыть погибающихъ птенцовъ. Муравьи во время нападенія враговъ прежде всего бросаются спасать свои гнѣзда и яички. Самцы и самки большихъ птицъ и животныхъ съ удивительнымъ самопожертвованіемъ защищаютъ свои очаги, гнѣзда, стада, мѣста своихъ обитаній. Въ интересахъ родовой жизни многіе животныя виды лишены полового чувства, напр. рабочія пчелы. Однимъ словомъ, наряду съ грубымъ эгоистическимъ инстинктомъ самохраненія, въ животныхъ замѣчается инстинктъ противоположнаго свойства—альтруистическій.

Пробуждаясь къ сознательной жизни, первобытные люди не могли не замѣтить въ себѣ этого чувства или инстинкта, который часто противорѣчитъ самолюбивымъ, индивидуальнымъ влеченіямъ и служитъ причиной взаимной борьбы противоположныхъ чувствъ. Удивляясь такому факту своей внутренней жизни, первобытные люди не могли не задаваться вопросомъ удивленія: „Почему я долженъ дѣлать на пользу другимъ и во вредъ себѣ? Кто отъ меня этого требуетъ?“ И самый простой отвѣтъ, который они могли подыскать въ своемъ примитивномъ мышленіи, долженъ быть таковъ: „Существуетъ кто-то, который хочетъ, чтобы я дѣйствовалъ такъ. Онъ невидимъ, но онъ есть, долженъ быть: я слышу его сильный и властный голосъ въ самомъ себѣ“. Но если онъ властенъ надъ человѣкомъ, онъ властенъ и надъ міромъ. Все повинуется волѣ его: земля, солнце, лѣсъ, животныя. Онъ создалъ все и хочетъ, чтобы люди ему повиновались. Онъ хочетъ дружбы и любви, помощи слабымъ, повиновенія старшимъ, добра. И тотъ моментъ, когда люди путемъ долгаго процесса, а можетъ быть и подъ влияніемъ внезапнаго озаренія сознали мысль о Единомъ великомъ,

благомъ Существо, которое живетъ и требуетъ одного добра, былъ великимъ часомъ рожденія человѣка, какъ человѣка, особеннымъ часомъ рожденія религіи и вмѣстѣ съ тѣмъ человѣческой морали.

Культь природы и почитаніе душъ умершихъ покоятся на великихъ актахъ жизни и смерти. Источникъ вѣры въ существо высшее и благое беретъ свое начало въ совершенно другой области. Въ глубинѣ собственнаго существа человѣкъ хранитъ искру, разгорѣвшуюся яркимъ пламенемъ. Любовь къ себѣ—это первобытный человѣкъ понималъ и чувствовалъ, но любовь къ другимъ—это чувство ему было непонятно. Между тѣмъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ оно такъ настойчиво давало о себѣ знать, такъ принудительно выливалось наружу, что неудивительно, если дикарь признавалъ его не своей, а чьей-то чужой, посторонней волей и силой болѣе высшей и могущественной. Однимъ словомъ, мораль есть та почва, на которой выросла вѣра въ божество. Это третій основной корень религіи. На этой именно первоосновѣ остановился Кантъ, когда опредѣлилъ ее, какъ познаніе нашихъ обязанностей въ качествѣ божественныхъ заповѣдей.

Такимъ образомъ, Шредеръ держится того мнѣнія, что изъ великихъ явленій жизни, смерти и любви вырастаютъ три корня религіи,—религія природы, анимизмъ и вѣра въ высшее благое Существо. Соприкасаясь между собою въ исторіи челоѣчества, они переплетаются, ассимилируются, даютъ причудливыя формы, выражаются въ разнообразныхъ символахъ, образахъ, лицахъ. Они замѣтны рѣшительно во всѣхъ религіяхъ, но благодаря неодинаковому развитію и особенностямъ народа, не вездѣ выступаютъ одинаково замѣтно. Преобладаніе того или другого корня налагаетъ на каждую религію особый отпечатокъ. Въ религіяхъ племенъ древне-арійскихъ преобладаетъ натурализмъ, почитаніе природы; племена семитическія тяготеютъ къ вѣрѣ въ Единое, Высшее Существо; южно-африканскія негритянскія и полинезійскія племена отличаются почитаніемъ душъ умершихъ.

Помимо историческихъ фактовъ, Шредеръ видитъ доказательство своей теоріи въ тройственномъ составѣ челоѣка—чувственномъ, духовномъ и нравственномъ. По его словамъ, чувственному началу соотвѣтствуетъ почитаніе природы, религіозный натурализмъ; духовному—вѣра въ духовъ

и души умершихъ; нравственному—въра въ Единое благое Существо. Объединяясь въ одномъ Существоѣ, всѣ три начала даютъ ему цѣлостность и выражаютъ универсальность религіознаго сознанія человѣчества.

Но эта тройственность первоосновъ религіи повела къ новой идеѣ, къ признанію Тріединства Божества, тяготѣніе къ чему замѣтно не въ одной только христіанской, но и во многихъ естественныхъ религіяхъ. Индійская троица,—Брама, Вишну и Шива, создалась благодаря этой тройственности религіозныхъ основъ. Вообще говоря, это глубоко заложенное въ человѣкѣ стремленіе къ тройственности движется и по другимъ направленіямъ человѣческой мысли. Шредеръ приводитъ слова Гете, который признаетъ три вида религіи, говоря: „Какъ поэтъ и художникъ я политеистъ; какъ изслѣдователь природы—я пантеистъ; какъ нравственная личность я чувствую нужду въ Личномъ Богѣ“.

Общее заключеніе относительно главныхъ теорій, объясняющихъ происхожденіе религіи. — Новая постановка вопроса.

Идея о Божествѣ, какъ о личности.

Вопросъ о происхожденіи религіи въ человѣческомъ родѣ, будучи вопросомъ первостепенной важности, никогда не переставалъ интересовать человѣческую мысль. Выше мы указали тѣ основныя теченія по означенному вопросу, какія намѣчались мыслителями древнихъ и новыхъ временъ. Въ разсужденіяхъ Гюйо, позднѣйшаго защитника натуралистическаго взгляда, мы нашли сводку всѣхъ мнѣній, которыя доказываютъ, что религія развилась естественнымъ путемъ изъ почитанія природы. Это направленіе можно считать главенствующимъ. Мнѣніе Спенсера, появившееся въ концѣ прошлаго вѣка, считаетъ основою религіи почитаніе душъ умершихъ предковъ. Въ настоящее время среди позитивистовъ это мнѣніе потеряло кредитъ въ виду того, что оно не обнимаетъ собою всѣхъ явленій первобытнаго религіознаго сознанія. Тѣмъ не менѣе два вышесприведенныхъ теченія счи-

таются до сихъ поръ основными и главными въ рѣшеніи вопроса о религіи. Кромѣ нихъ мы привели еще третье, очень оригинальное мнѣніе Шредера, которое, не отвергая того факта, что къ первоначальнымъ религіознымъ вѣрованіямъ могло привести человѣка и почитаніе природы, и почитаніе душъ умершихъ, устанавливаетъ еще третій корень религіи,— идею высшаго благаго Существа, образовавшуюся на самыхъ раннихъ ступеняхъ сознательной жизни человѣка подъ вліяніемъ борьбы противоположныхъ чувствъ, эгоистическихъ и альтруистическихъ. Мысль Шредера, сама по себѣ очень оригинальная, даетъ просторъ психологическому объясненію происхожденія религіи и несомнѣнно отразила на себѣ вліяніе Канта. Однако она не можетъ быть признана основательною въ виду того, что допущеніемъ въ первобытномъ человѣкѣ подобной идеи уничтожаются, какъ ненужныя и совершенно излишнія, теоріи натуралистическая и анимистическая. Въ самомъ дѣлѣ, если признать, что человѣку, на самыхъ первыхъ ступеняхъ его первобытнаго сознанія, была присуща подобная высокая идея, идея Высшаго Благаго Существа, то этою идеею, ея видоизмѣненіями можно объяснить всю миѳологию, всѣ религіозные образы, вѣру въ духовъ и души умершихъ. Подъ вліяніемъ разныхъ явленій физической природы, дѣйствовавшихъ на впечатлительную душу дикаря, эта идея могла дать формы фетишизма, зоолатріи, сабеизма и т. д. Подъ вліяніемъ фактовъ человѣческой жизни, сновидѣній, галлюцинацій, экстатическихъ душевныхъ состояній, а главное подъ вліяніемъ картины смерти, превращенія живого человѣка въ неподвижный трупъ,—эта идея могла дать культъ предковъ. Однимъ словомъ, Шредеръ своимъ оригинальнымъ мнѣніемъ зачеркиваетъ самостоятельность двухъ первыхъ, хотя и говоритъ, что онъ соглашается съ ними и дѣлаетъ къ нимъ одно лишь необходимое и существенное добавленіе. Это мнѣніе можно разсматривать какъ компромиссъ между натуралистической и психологической теоріей. Весьма возможно, что, въ стремленіяхъ найти примиряющую линію между ними, авторъ не нашель ничего болѣе лучшаго, какъ воспользоваться готовою идеею Канта. Но будучи эволюционистомъ и раздѣляя вѣру въ принципы позитивной школы,—онъ хотѣлъ и самую теорію Канта обосновать на позитивныхъ началахъ. Однако и мнѣніе Шредера принято быть не можетъ

отчасти по причинамъ, указаннымъ выше, отчасти потому еще, что сама теорія Канта о религии не можетъ быть признана удовлетворительной ¹⁾.

Какъ-же объяснить происхождение религии, гдѣ искать ея начала?

Чтобы быть ближе къ истинѣ по указанному вопросу, необходимо на мѣсто общихъ разсужденій о религии поставить свою задачу болѣе частный, но тѣмъ не менѣ существенный вопросъ,—когда и при какихъ условіяхъ появилась первый разъ въ человѣческомъ умѣ идея о божествѣ, какъ о личности. Шредеръ совершенно правъ говоря, что моментъ зарожденія религии былъ первымъ моментомъ зарожденія человѣческаго сознанія, т. е. сознанія себя, какъ личности среди окружающихъ механическихъ явленій. Въ жизни человѣка, какъ *человѣка*, дѣйствительно не могло-быть момента, когда-бы онъ не былъ религіознымъ существомъ, потомучто вся сущность религии заключается въ актахъ человѣческаго самосознанія и самоопредѣленія въ опредѣленіи смысла жизни, въ рѣшеніи основныхъ вопросовъ человѣческаго бытія. Обладая сознаніемъ себя, какъ личности, человѣкъ и въ религии ищетъ идеала въ той же формѣ сознающей личности, какую носитъ въ себѣ, но только личности высокой, идеальной, совершенной. Отъ этого очевиднаго положенія мы и должны отправляться въ вопросъ о началѣ и происхожденіи религии. Позитивисты и натуралисты не со-

¹⁾ Указанными теоріями не исчерпываются попытки къ рѣшенію вопроса о происхожденіи религии. Нами указано мнѣніе Макса Мюллера, считающаго религію естественнымъ продуктомъ идеи безконечности, которая образовалась изъ чувственного воспріятія. Шлейермахеръ выводитъ религію изъ чувства зависимости, столь присущаго человѣку первобытному. Не умѣя разобраться въ томъ „нѣчто“, отъ чего дикарь чувствуетъ себя зависимымъ, онъ опредѣляетъ это нѣчто понятіемъ божества. Ренанъ полагаетъ, что религія есть не что иное, какъ особый инстинктъ, который возникаетъ внезапно въ душѣ человѣка. Подобно тому какъ птица, которая не учится вить гнѣзда, съ какой-то благоговѣйной радостью платитъ дань природѣ, такъ и религіозный инстинктъ возникаетъ въ человѣкѣ помимо всякихъ вліяній. Вдругъ откуда-то въ душѣ поднимается священный голосъ, который заставляетъ обожать невѣдомое Существо. Существуетъ, наконецъ, мнѣніе, по которому религія возникаетъ и развивается въ зависимости отъ социальныхъ причинъ и факторовъ. Мнѣніе, раздѣляемое представителями социалистическихъ теорій. Недавно это мнѣніе защищаль Плехановъ на страницахъ „Современнаго

гласны съ такой постановкой вопроса, считая идею личности несвойственною первобытному человѣческому уму, позднѣйшею, когда умъ человѣка развился до способности къ абстрактному мышленію и отвлеченнымъ идеямъ. Между тѣмъ это неправда. Идея личности была присуща первобытному человѣку и обнаруживалась на самыхъ первыхъ ступеняхъ его умственного развитія. Наука не знаетъ человѣка, который былъ-бы лишенъ сознанія себя, какъ личности, какъ человѣка. Въ противномъ случаѣ, если-бы она указала на существо, лишенное такого сознанія, она указала-бы не на человѣка, а на животное. Противопоставлять-же себя, какъ личность (какъ я), внѣшнему міру первобытный человѣкъ могъ и въ то время, когда еще не былъ способенъ къ абстрактнымъ идеямъ. Личность въ ребенкѣ пробуждается не тогда, когда онъ можетъ опредѣлить себя, какъ личность, и формулировать извѣстнымъ образомъ свое опредѣленіе, а тогда, когда въ немъ пробудится въ первый разъ самосознаніе. Указать такой моментъ въ развитіи душевной жизни ребенка очень трудно, и педагогическая психологія еще не пришла къ точнымъ выводамъ по этому вопросу. Тѣмъ болѣе трудно указать моментъ, когда первобытный человѣкъ почувствовалъ себя человѣкомъ, созналъ себя, какъ личность. Вопросъ объ этомъ обходится дарвинизмомъ. Но Снелль справедливо возмущается тѣмъ, что Дарвинъ, останавливаясь на деталяхъ развитія духовной организаціи человѣка, обходитъ рѣшеніе самаго серьезнѣйшаго вопроса,— когда-же че-

Міра" (1999 г. кн. 9. 10. 12). Задаваясь вопросомъ, бытіе-ли опредѣляетъ воззрѣніе, или воззрѣніе опредѣляетъ бытіе, т. е. религія вліяетъ на жизнь, или жизнь и ея условія вліяютъ на религію, Плехановъ находитъ, что толь или иной характеръ религіи опредѣляется жизнью и ея устройствомъ, иначе сказать, социальными факторами. Свою мысль Плехановъ силится доказать тѣмъ же способомъ, какъ Гюйо (въ сочиненіи „Иррелигіозность будущаго“). Въ общемъ мысли Плеханова, какъ и у Гюйо, сводятся къ тому, что жизнь со временемъ изживетъ религію въ ея настоящихъ формахъ. Къ этой цѣли сводятся всѣ Плехановскія разсужденія. Не пускаясь въ полемику съ ними, мы отмѣтимъ лишь то, что спорамъ о религіи не будетъ конца, если мы будемъ говорить о вліяніи другъ на друга религіи и социальнаго быта. Весь споръ сведется къ никѣмъ еще не рѣшенному вопросу о вліяніи общества на личность и личности на общество. Очевидно, такой способъ постановки вопроса о происхожденіи религіи совершенно не годится, ибо сведется къ безконечнымъ и бесплоднымъ разсужденіямъ.

ловѣкъ сталъ человѣкомъ ¹⁾. Человѣкъ членъ природы, но въ послѣдовательномъ ряду существъ онъ, по превосходству своей духовной организаціи, выражающейся, главнымъ образомъ, въ исключительной высотѣ его духовныхъ способностей, занимаетъ высшее и при томъ обособленное положеніе. Современный дикарь, на котораго любятъ ссылаться въ сужденіяхъ о первобытномъ человѣкѣ, поставленный въ культурныя условія, быстро развивается въ умственномъ отношеніи, тогда какъ ни одно животное самаго высшаго типа не обнаруживаетъ такой способности. Слѣдовательно, и первобытный человѣкъ, насколько онъ былъ человѣкъ, а не животное, долженъ былъ обладать всѣми свойствами, которыми отличается личность, самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ. Короче сказать, сознание себя, какъ личности, должно было быть присуще первобытному человѣку. Весь вопросъ, стало бытъ, сводится къ тому, какъ и при какихъ условіяхъ могла появиться въ человѣкѣ идея Высочайшей Личности, и что привело человѣка къ этой идеѣ? Рѣшеніе этихъ вопросовъ приблизитъ насъ къ правильному рѣшенію основной религіозной проблемы. ²⁾.

Философское рѣшеніе вопроса о религіи.

Идея Божества есть идея абсолютно-совершеннаго Существа.—Она заключается въ самой природѣ человѣческаго духа.—Всѣ теоріи по вопросу о происхожденіи религіи доказываютъ эту мысль.

Въ человѣческомъ духѣ существуютъ три общія основныя идеи—истины, добра и красоты, которыя не выводятся изъ опыта. Опытное объясненіе происхожденія этихъ идей изъ низшихъ формъ психической жизни не приводило ни къ чему, и всѣ попытки въ этомъ направленіи были безплодны.

¹⁾ О недостаткахъ теоріи Дарвина по вопросу о происхожденіи человѣка въ нашей статьѣ: „Слабая стороны Дарвинизма“ Вѣра и Разумъ. 1903 г. № 18. 20. 21.

²⁾ *Несмѣловъ*. „Наука о человѣкѣ“ стр. 182—241. т. I.

ны ¹⁾. Объяснить их происхождение въ нашемъ умѣ составляетъ задачу философіи. Задача не легкая, тѣмъ болѣе, что во всѣхъ этихъ идеяхъ открываются общія черты, позволяющія объединить ихъ въ одной общей идеѣ. Какія-же это черты и какова общая идея, лежащая въ ихъ основѣ?

Анализъ этихъ идей показываетъ, что они въ своей сущности имѣютъ религіозную природу. Общая черта, присущая всѣмъ тремъ указаннымъ идеямъ та, что каждая изъ нихъ въ своей сферѣ выражаетъ собою *идею совершенства*. Истину, добро и красоту мы представляемъ совершенствомъ и ставимъ себѣ задачей стремиться къ ихъ осуществленію. *Совершенство* это общая и высшая идея по отношенію къ первымъ тремъ. Но самое понятіе совершенства въ дѣйствительности нигдѣ не осуществлено. Для насъ очевидно, что познанія наши ограничены, и до истины намъ далеко; наши поступки не соотвѣтствуютъ нравственному закону; красота и гармонія чередуются съ явленіями дисгармоніи и безпорядка. Мы никогда не остаемся довольны наличной дѣйствительностью въ области познанія, чувства и воли. Такимъ образомъ, идея совершенства имѣетъ характеръ абсолютности и безконечности,—свойствъ, которыхъ мы не наблюдаемъ въ дѣйствительной жизни. Однако стремленіе къ такому совершенству въ насъ есть, и это обстоятельство даетъ намъ увѣренность, что самый предметъ нашихъ исканій существуетъ. Въ противномъ случаѣ весь многовѣковый умственный трудъ человѣка, всѣ его нравственные и эстетическіе порывы были-бы жалкимъ и непонятнымъ стремленіемъ къ тому, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Отсюда третья отличительная черта идеи абсолютнаго совершенства та, что оно есть не абстрактное, не мнимое, но дѣйствительно существующее бытіе. Иначе сказать, идея абсолютнаго бытія есть *идея абсолютнаго Существа*.

Такимъ образомъ, *идея абсолютно-совершеннаго Существа* есть та основная и коренная идея нашего ума, въ которой объединяются всѣ прочія идеи, какъ частныя. И подобно тому какъ идея истины находитъ свое осуществленіе

¹⁾ Это понятно само собою. Если безрезультатными остаются всѣ попытки физико-химическаго и механическаго объясненія жизненныхъ процессовъ,—то нечего и говорить о научномъ объясненіи такихъ высшихъ идей человѣческаго духа.

въ наукѣ, идея добра въ нравственной жизни, идея изящнаго въ искусствѣ, такъ идея абсолютно-совершеннаго Существа находить свое выраженіе въ высшей и всеобъемлющей сферѣ явленій человѣческаго духа—въ *религіи*, гдѣ она является намъ подѣ формою идеи Божества ¹⁾).

Что идея Божества совпадаетъ съ идеею абсолютно-совершеннаго Существа,—это показываетъ содержаніе всѣхъ религій. Въ какомъ бы видѣ не представлялось Божество въ разныхъ религіяхъ,—всюду оно есть существо прежде всего всесовершенное. Нѣтъ религіи, гдѣ-бы человѣкъ сознательно почиталъ существо несовершенное или ограниченное. Быть можетъ, по своему умственному состоянію, человѣкъ иногда почиталъ за Бога что либо съ нашей точки зрѣнія низкое и даже уродливое, но въ его глазахъ оно являлось совершенствомъ. Человѣкъ, по крайней мѣрѣ, былъ убѣжденъ, что, онъ почитаетъ совершенство. Когда-же, по мѣрѣ развитія, мысль человѣка находила, что почитаемое совершенство стало недостаточнымъ,—оно искало новыхъ представленій о Божествѣ всесовершенномъ. Этимъ и объясняется живая и постоянная смѣна религіозныхъ представленій и формъ въ исторіи религіи. Весь процессъ религіознаго развитія въ томъ и состоялъ, что люди искали Существа всесовершеннаго. Это общая мысль всѣхъ религій, вѣчное зерно истины, которое содержалось подѣ оболочкою всякихъ религіозныхъ формъ.

Самый кардинальный вопросъ, касающійся происхожденія религіи, такимъ образомъ, тѣсно связанъ съ вопросомъ о происхожденіи въ человѣческомъ духѣ идеи Божества. Онъ съ давнихъ поръ волнуетъ философскую мысль. Но съ давнихъ-же поръ философствующая мысль подѣ вліяніемъ научныхъ принциповъ и требованій,—сбивалась съ прямого пути въ рѣшеніи этого вопроса. Обычно предлагались два рѣшенія. Одни полагали, что идея Божества образовалась въ человѣческомъ умѣ путемъ естественнымъ, какъ и всѣ остальные эмпирическія понятія. Другіе, наоборотъ, считаютъ ее прирожденною, полученною сверхъестественнымъ путемъ при

¹⁾ *Введенскій А.* „Религіозное сознание язычества“. Стр. 98—100. *Кудрявцевъ-Платоновъ* „Метафизическій анализъ идеальнаго познанія“, т. I. вып. III, стр. 175—182; *В. Соловьевъ*. Чт. о Богочелов. т. III. стр. 30—32.

созданіи челоѣка. Вопросъ объ образованіи идеи Божества въ челоѣческомъ духѣ составитъ предметъ особыхъ разсужденій въ слѣдующей главѣ. А теперь достаточно сказать, что оба рѣшенія, смѣшивая идею или мысль о предметѣ съ представленіемъ и понятіемъ о томъ-же предметѣ, находятся на ложномъ пути. Всѣ наши представленія и понятія, въ томъ числѣ и религіозныя, создаются путемъ обыкновеннаго логическаго мышленія. Такимъ образомъ, если мы станемъ смѣшивать идею о Божествѣ съ понятіемъ или представленіемъ о Богѣ, мы всегда окажемся на пути объективнаго изслѣдованія, который не приведетъ къ цѣли. Вѣдь всѣ наши понятія и представленія суть отдѣльные моменты сознанія, этапы познавательной работы нашего мышленія, продукты мыслительной дѣятельности. А въ такомъ случаѣ мы всегда можемъ прослѣдить ихъ генезисъ и должны будемъ согласиться вмѣстѣ съ Гюйо и натуралистами, т. е. предположить, что и животныя имѣютъ зачатки религіи, потому что и они не лишены нѣкоторыхъ явленій сознанія, неясныхъ представленій и понятій. Между тѣмъ, идея Божества заключается не въ отдѣльныхъ явленіяхъ сознанія и не въ сферѣ только познавательной дѣятельности, а въ самой природѣ челоѣческаго духа, взятой въ цѣломъ (умъ, чувство и воля) какъ реальный фактъ, подобно идеѣ истины, добра и красоты. Въ идеѣ Бога выражается сознаніе челоѣкомъ дѣйствительнаго бытія живой Личности, обладающей характеромъ Существа абсолютнаго и всесовершеннаго. Люди на разныхъ ступеняхъ развитія различно выражаютъ содержаніе этой идеи, въ разныхъ формахъ, представленіяхъ и понятіяхъ. Но содержаніе идеи одно и тоже. Философъ и дикарь представляютъ Бога различно: первый мыслитъ Бога существомъ духовнымъ, сверхчувственнымъ, второй въ образѣ челоѣка. Но у того и другого содержаніе идеи одно и тоже: Богъ есть живое существо, абсолютное и реальное. И какъ далеко мы не заходили-бы въ глубину доисторическаго прошлаго, мы не найдемъ эпохи, когда-бы содержаніе идеи Божества было иное. Но если мы спустимся еще ниже, если будемъ вести родословную челоѣка отъ животныхъ, мы тамъ не найдемъ и слѣдовъ этой идеи. Въ сознаніи животнаго мы можемъ найти своеобразную психику, будемъ разсуждать объ ошущеніяхъ, представленіяхъ, инстинктахъ животнаго, но мы здѣсь

не найдемъ идеи Божества. Сознаніе животнаго лишено единства, идеи личности. Поэтому въ немъ напрасно было бы искать какую-бы то ни было религіозную идею. Послѣдняя можетъ быть только въ глубинѣ самосознающаго духа, тамъ гдѣ личность, гдѣ я, гдѣ самосознаніе и самоопредѣленіе. Не пускаясь въ разсужденія о томъ, произошелъ-ли человѣкъ отъ высшихъ животныхъ формъ, или онъ есть твореніе Бога, мы можемъ утверждать лишь одно, что идея Божества современна человѣку, какъ самосознающей личности. Съ тѣхъ поръ какъ человѣкъ явился человѣкомъ, онъ сталъ имѣть идею Божества, и религія стала необходимою принадлежностью человѣческой жизни и ея исторіи ¹⁾).

Эту мысль подтверждаютъ и всѣ вышеприведенныя теоріи происхожденія религіи. Всѣ онѣ говорятъ, что въ человѣкѣ религіозное сознаніе постепенно вырабатывалось изъ туманныхъ представленій о силахъ природы или явленій сновидѣнія, благодаря чувству страха, невѣжеству и полному незнанію природы. Но какъ-бы ни туманны были эти представленія, — во всѣхъ нихъ было одно общее. Вездѣ и повсюду, въ явленіяхъ природы и въ сновидѣніяхъ, человѣкъ видѣлъ прежде всего самого себя, свою личность. Разница лишь та, что въ одномъ случаѣ онъ олицетворялъ свои дѣйствія, въ другомъ желанія и чувства, въ третьемъ—образы собственной фантазіи. Но вездѣ несомнѣнно онъ видѣлъ себя, или что-то слишкомъ похожее на себя, высшее себя, но во всякомъ случаѣ такую-же личность, какъ онъ самъ. И напрасно Гюйо пытается обойти эту ясную мысль своими догадками въ такомъ напр. родѣ, что „примитивное представленіе, какое человѣкъ могъ создать о природѣ, состояло въ томъ, что онъ воспринималъ ее не въ видѣ зависимыхъ другъ отъ друга явленій; а въ видѣ собранія *воль*, болѣе или менѣе независимыхъ и надѣльныхъ чрезмѣрнымъ могуществомъ“ ²⁾. Скорѣе всего вмѣсто *воль*, которыхъ дикарь дѣйствительно могъ не представлять себѣ въ силу своей неразвитости и неспособности къ абстракціи,—здѣсь нужно разумѣть *людей* или *существъ*. И тогда у Гюйо получилась-бы очень ясная мысль, соотвѣтствующая дѣйствительному поло-

¹⁾ Несмѣловъ В. „Наука о человѣкѣ“. т. I. стр. 255—257.

²⁾ Гюйо. „Иррелигіозность будущаго“. стр. 38.

женію дѣла: „примитивное представленіе человѣка о природѣ состояло въ томъ, что онъ всѣ явленія олицетворялъ, антропоморфировалъ, т. е. воспринималъ въ видѣ такихъ-же существъ, какъ и онъ самъ, только невидимыхъ, скрытыхъ въ деревѣ, камнѣ, животномъ и т. д. и болѣе могущественныхъ“. Что первобытная религія была вмѣстѣ съ тѣмъ и первобытною физикой, т. е. слабою попыткою истолковать явленія міра, и выражалась въ формѣ суевѣрій,—это конечно правда. Но неправда то, что „вся эта физика состояла изъ опредѣленнаго количества простыхъ представлений, изъ которыхъ каждое не превышаетъ сознанія животнаго“. О представленіяхъ животнаго мы не знаемъ и можемъ строить одни лишь болѣе или менѣе вѣроятныя предположенія, а о человѣкѣ первобытномъ доподлинно извѣстно, и Гюйо этого не отвергаетъ, что онъ природу одушевлялъ, оживлялъ и олицетворялъ: вездѣ ему чудились призраки, его сознаніе поражали грозныя явленія, но все, что его пугало, волновало, радовало, удивляло, казалось ему дѣйствіемъ человѣческимъ. Инымъ и казаться не могло, потому что мы не знаемъ, какъ и насколько могъ первобытный младенческой умъ проникать въ сущность явленій, но что онъ о всемъ могъ судить по себѣ, это совершенно естественно и понятно. Ребенокъ, играя съ камешками, деревяшками и преобразуя ихъ въ куклы, продѣлываетъ именно тоже самое. Когда онъ называетъ луну злой за то, что она не хочетъ показаться, а солнце добрымъ, потому что оно даетъ тепло,—это не значитъ, конечно, что солнце и луну ребенокъ всегда принимаетъ въ видѣ *двухъ волей*, доброй и злой, а значитъ, что онъ о нихъ думаетъ, какъ о самомъ себѣ, или-же подобномъ себѣ человѣкѣ, который можетъ быть и добрымъ, и злымъ. Первобытному человѣку ясно было только одно, что вся природа наполнена жизнью, причемъ эту послѣднюю онъ представлялъ по образцу своей собственной жизни. Она была вся наполнена такимъ-же разумомъ, сознаніемъ, силою, волею, желаніемъ, чувствомъ, словомъ всѣмъ тѣмъ, что онъ замѣчалъ въ себѣ самомъ. Совершенно естественно, если дикарь думалъ, что живетъ въ обществѣ съ другими людьми, и поэтому распространялъ на всѣ вещи социальныя отношенія дружбы и непріязни. Совершенно также естественно, что онъ чувствовалъ свою зависимость и страхъ предъ грозными явленіями. Думая, что

его окружають такія-же, какъ онъ, существа, но не видя ихъ, не зная, откуда и гдѣ его ждетъ опасность, гдѣ и въ чемъ ему нужно видѣть добрыя намѣренія и гдѣ враждебныя, онъ былъ въ постоянномъ страхѣ и трепетѣ за свою участь. Очень естественно, что у него создалась мысль и о жертвѣ, или дарѣ, котораго требуетъ отъ него невидимый врагъ или союзникъ, скрывающійся въ камнѣ, деревѣ, животномъ, или на солнцѣ. И даръ, и жертву, и удивленіе, и поклоненіе онъ оказывалъ такому-же существу, какъ и онъ, своему двойнику. Такимъ образомъ, становясь на точку зрѣнія натуралистической теоріи, первобытный человѣкъ во всѣхъ явленіяхъ долженъ былъ обоготворять свою же личность, и первоначальною религіею нужно считать не почитаніе природы, а почитаніе человѣка подъ видомъ почитанія природы.

Къ тому-же самому заключенію мы должны придти, ставъ на точку зрѣнія анимистической теоріи. Явленія сновидѣній и смерти, послужившія толчкомъ къ почитанію умершихъ и служація, по мнѣнію Спенсера, первоосновою религіи, какъ нельзя болѣе ясно подтверждаютъ высказанную мысль, что первымъ предметомъ религіознаго почитанія былъ самъ человѣкъ. Сновидѣнія и экстагическія болѣзненные состоянія давали первобытному воображенію человѣка образы его самого въ разныхъ причудливыхъ положеніяхъ. Понятно само собой, что и смерть казалась не уничтоженіемъ жизни, а переходомъ въ другое состояніе, въ состояніе иной формы, но не сущности. Сущность человѣка, его личность, чувства, желанія, мысли должны были оставаться; даже родъ занятій, удовольствія, пища покойника—все это, по соображеніямъ первобытнаго человѣка, должны были оставаться тѣми-же. Душа покойника могла являться въ какой угодно вещи и явленіи, но въ общемъ эта душа была тотъ-же человѣкъ, который ѣстъ, пьетъ, занимается охотой, борется съ врагами и т. д. Такимъ образомъ, оба корня религіи, по выраженію Шредера, соединяются въ одномъ корнѣ. Примемъ-ли мы за первобытную религію натурализмъ, обоготвореніе явленій природы, или будемъ считать такую религіей анимизмъ, культъ умершихъ, мы должны будемъ согласиться, что тамъ и здѣсь предметомъ почитанія являлась человѣческая личность. Если-же принять во вниманіе весьма удачное и

вѣроятное мнѣніе нѣкоторыхъ ученыхъ,— въ томъ числѣ и нашего Вл. Соловьева, ⁴⁾ о томъ, что для младенческаго ума первобытнаго человѣка идея Божества должна была явиться не въ образѣ фетишей или грозныхъ явленій природы, а въ живомъ образѣ тѣхъ лицъ, отъ которыхъ человѣкъ зависитъ съ момента своего рожденія, т. е. родителей, то мы должны еще болѣе утвердиться въ той-же мысли. При безпорядкѣ брачныхъ отношеній на низшихъ ступеняхъ общественнаго развитія значеніе матери и культъ материнства остается преобладающимъ. Для ребенка мать является единственнымъ высшимъ существомъ. Достигая сознательнаго возраста, тотъ-же ребенокъ переноситъ свои чувства удивленія и почитанія на отца, какъ защитника и кормильца семьи. Подобно ребенку и первобытный человѣкъ долженъ былъ скорѣе всего имѣть религіозное отношеніе именно къ родителямъ, какъ существамъ подобнымъ ему, но большей силы, вліянія и могущества, отъ которыхъ онъ находится въ зависимости, и къ которымъ обязанъ имѣть тѣ же чувства и послѣ ихъ смерти. Понятно, что подобное религіозное отношеніе къ родителямъ должно было получить впослѣдствіи характеръ обоготворенія. А въ такомъ случаѣ опять-же предметомъ первобытныхъ религіозныхъ вѣрованій и культа былъ человѣкъ, а не силы и явленія природы.

Если допустить вмѣстѣ съ Шредеромъ возможность третьяго корня религіи въ идеѣ Высшаго благого Существа, требующаго отъ человѣка извѣстныхъ нравственныхъ поступковъ, то такая идея нисколько не противорѣчитъ нашему положенію. Верховное благое Существо первобытный человекъ не могъ иначе мыслить и представлять какъ въ чело-вѣческомъ образѣ, въ образѣ, высшаго и болѣе сильнаго Существа, распоряжающагося его поступками и направляющаго ихъ по своему желанію.

Такимъ образомъ, анализъ главныхъ теорій о происхожденіи религіи приводитъ насъ къ несомнѣнному выводу, что первоначальная религія была чѣмъ-то похожимъ на самообоготвореніе, т. е. на обоготвореніе человѣкомъ самого себя. По крайней мѣрѣ фактъ антропоморфизма на первыхъ ступеняхъ религіознаго сознанія слишкомъ очевиденъ, чтобы его можно

⁴⁾ Т. VI. „Оправданіе добра“ стр. 98—100.

было отрицать. Но такимъ рѣшеніемъ вопросъ о происхожденіи религіи не исчерпывается. Необходимо рѣшить, почему же первобытный человѣкъ не удовлетворяется простымъ наблюденіемъ и воспріятіемъ вещей и явленій, но непременно старается заглянуть и подальше явленій. Почему онъ всюду видѣлъ себя самого, почему за предѣлами физическаго міра онъ ищетъ живую, такую-же, какъ онъ самъ, личность? Если отвѣтить на этотъ вопросъ такъ, какъ отвѣчаютъ всѣ натуралисты и анимисты, значить ничего не сказать. По ихъ мнѣнію все это такъ должно быть по закону естественнаго развитія. Первобытная религія должна была быть физикой, потомучто она иначе ничѣмъ не могла и быть. Она должна была пройти стадію суевѣрій, т. е. почитанія природы, или душъ умершихъ предковъ. Кромѣ такого отвѣта ни натуралисты, ни анимисты не даютъ и дать не могутъ, стоя на почвѣ эволюціонизма. Но если ихъ спросить, почему-же все это такъ бываетъ, почему за внѣшними предметами человѣкъ ищетъ живую личность свою же собственную,—значить положить конецъ всѣмъ натуралистическимъ и анимистическимъ объясненіямъ религіознаго сознанія и предоставить слово метафизикѣ. Значить такова природа человѣческаго духа, что онъ иначе *не можетъ представлять себѣ внѣшній міръ и свое отношеніе къ нему, какъ подѣ формою отношеній къ какой-то другой подобной ему Личности.*

Вопросъ теперь въ томъ, какую-же личность ищетъ человѣкъ во внѣшнихъ вещахъ и явленіяхъ, свою-ли только собственную или какую-то высшую особенную? Себя-ли первобытный человѣкъ обоготворяетъ, или Существо высшее себя, но такое-же реальное, какъ и онъ самъ? ¹⁾

¹⁾ Несмѣловъ В. „Наука о человѣкѣ“ т. I. стр. 255 - 257.

Теорія Фейербаха. Слабыя стороны теоріи.—Сознаніе постоянного противорѣчія между свободными стремленіями человѣка и внѣшней зависимостью.—Человѣческая личность носить въ самой себѣ идеаль Личности абсолютно свободной и совершенной.—Заключительныя положенія.

Отвѣтомъ на указанные вопросы является теорія Фейербаха. Выходя изъ того факта, что въ религіи обнаруживается способность къ олицетворенію, Фейербахъ (род. въ 1804 г.) выдвигаетъ ее на первый планъ и въ ней только ищетъ основаній для религіи. А такъ какъ олицетвореніе предметовъ и явленій природы есть дѣятельность фантазіи, то послѣднюю и нужно считать субъективнымъ источникомъ религіи. Вотъ кардинальная мысль теоріи Фейербаха, которую онъ развиваетъ слѣдующимъ образомъ.

Будучи матеріалистомъ въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова, Фейербахъ выдвигаетъ на первый планъ материалистическій принципъ. Кромѣ природы и человѣка, по его мнѣнію, не существуетъ ничего реального. Только то дѣйствительно и истинно, что постигается помощью внѣшнихъ чувствъ. Если-же въ человѣческомъ умѣ существуютъ разнаго рода идеи и понятія о предметахъ, недобытыхъ внѣшними чувствами, т. е. сверхчувственныхъ, то они не могутъ быть признаны реальными. Къ числу такихъ понятій относится понятіе о Богѣ, составляющее основаніе религіи.

По мнѣнію Фейербаха, всѣ свойства, какими мы надѣляемъ божество,—всемогущество, благодать, мудрость, правосудіе и т. д. самымъ своимъ сходствомъ съ такими-же свойствами человѣческаго духа обличаютъ свое происхожденіе. Они имѣютъ свой источникъ въ человѣческомъ духѣ. Тоже самое нужно сказать и о другихъ атрибутахъ Божественнаго Существа. Надѣляя Его свойствами безконечности, мы, строго говоря, выражаемъ сознаніе безконечности собственнаго чувства и мысли. „Сознаніе“ въ собственномъ смыслѣ и „сознаніе безконечнаго“ нераздѣлимы. Ограниченное сознаніе *не есть сознаніе* ¹⁾). Называя Бога великимъ и совершеннымъ, мы идеализируемъ собственныя способности. Такимъ образомъ, то Существо, которое человѣкъ называетъ богомъ, есть въ дѣйствительности не что иное,

¹⁾ *Feierbach* „Wesen des Christenthums“ p. 2.

какъ его собственный духъ. Сознаніе божества есть не что иное, какъ самосознаніе человѣка, свойства Бога—идеализированныя свойства самого человѣка.

Что-же такое религія съ такимъ понятіемъ о Богѣ? Какъ она произошла? Религіей Фейербахъ называетъ не отношеніе человѣка къ реальному Существу, внѣ и выше его находящемуся, но отношеніе его къ своему собственному существу. Въ религіи человѣкъ противопоставляетъ себѣ свое-же собственное существо и становится къ нему въ различныя отношенія, какъ къ реальному предмету. „Homo homini deus est“ такова формула, въ которой выражается вся сущность религіозныхъ воззрѣній Фейербаха. „Вѣра въ Бога есть не что иное, какъ вѣра въ человѣческое достоинство, въ божественное значеніе человѣческой личности“ ¹⁾. „Человѣкъ есть начало религіи, человѣкъ есть средина религіи, человѣкъ есть конецъ религіи“ ²⁾. Мудрость божества есть человѣческая мудрость, и тайна богословія есть антропология. Это не отрицаніе религіи и не атеизмъ,—это въ противоположность теизму—антроптеизмъ, религія возводящая самого человѣка на мѣсто божества,—религія человѣкобожества. По скольку религія, говоритъ Фейербахъ, есть отношеніе человѣка къ своему собственному существу,—въ этомъ заключается ея истина. Но когда она учитъ объ отношеніи къ себѣ самому не какъ къ себѣ, а какъ къ иному различному и противоположному существу,—въ этомъ ея ложь и заблужденіе ³⁾. Отсюда всѣ бѣдствія человѣчества и всѣ ужасы въ исторіи религіи.

Причину такого явленія (когда человѣкъ обоготворяетъ себя) Фейербахъ видитъ въ эгоистическомъ чувствѣ и фантазіи. Религія есть эгоистическое отношеніе человѣка къ самому себѣ. Мы въ ней представляемъ самихъ себя не такими, каковы мы есть на самомъ дѣлѣ, а такими, какими хотѣли-бы сдѣлаться. Мы переносимъ на самихъ себя желанія, потребности и стремленія нашего чувственного, эгоистическаго я. Другая сила, идущая на помощь сердцу въ созданіи религіи, есть фантазія. Недовольное окружающею дѣйствительностью наше сердце стремится къ лучшему порядку вещей. Фантазія спѣшитъ на помощь этому стремленію и

¹⁾ ibid p. 126.

²⁾ ibid p. 422.

³⁾ ibid p. 238

создаетъ идеалы лучшаго порядка, иной высшій и лучшій мѣръ. Сердце недовольно окружающими людьми, и фантазія творить идеалы совершенныхъ людей, создаетъ боговъ. Такимъ образомъ возникаетъ религія, которая въ сущности есть идеализація нашего собственнаго я. Она развивается съ развитіемъ самопознанія и видоизмѣняется съ измѣненіемъ человѣческихъ понятій о своемъ совершенствѣ.

Такова въ общихъ чертахъ теорія Фейербаха. Она даетъ опредѣленный отвѣтъ на вопросъ, какую личность ищетъ человѣкъ въ религіи, свою-ли собственную, или иную высшую, но такую же реальную. Человѣкъ въ религіи обоготворяетъ только самого себя, хотя въ преувеличенномъ, идеальномъ видѣ. Но за этимъ совершенствомъ нельзя признать никакой реальности. Никакого Бога въ дѣйствительности нѣтъ и быть не можетъ, и все, что говорится о Немъ, должно быть отнесено къ области одной фантазіи. „Богъ какъ духовноморальная личность есть обожествленная личность самого человѣка, а потому богословіе есть не что иное, какъ антропология“. Легко убѣдиться, что такое объясненіе происхожденія религіи есть въ сущности отрицаніе религіи и проповѣдь самаго смѣлаго атеизма. И насъ долженъ былъ-бы во всѣхъ такихъ разсужденіяхъ поразить фактъ полной нелогичности выводовъ. Фейербахъ разсуждаетъ такъ. „Рагадка религіознаго сознанія лежитъ въ самомъ человѣкѣ. Человѣку хочется быть совершенствомъ, и онъ создаетъ иллюзію совершенства въ религіи, въ идеѣ совершеннѣйшаго Существа, котораго въ дѣйствительности не существуетъ“. Да,—но вѣдь какъ-же въ умѣ моемъ могла зародиться самая идея совершенства, если-бы ей въ дѣйствительности ничего не соотвѣтствовало? Полагаясь на одни чувства и вѣря одному лишь чувственному воспріятію, человѣкъ долженъ былъ-бы давно забыть, пережить эту фантастическую мечту о сверхчувственномъ мѣрѣ, о которомъ говоритъ религія, а стало-быть пережить и самую религію. Кромѣ того, для Фейербаха не могъ не имѣть степени очевидности тотъ фактъ, что область религіи не есть только область пустыхъ размысленій о Богѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и область реальной жизни по велѣніямъ религіи, велѣніямъ, которыя только и осуществляются путемъ отрицанія эгоизма. Значить и въ основѣ человѣческихъ исканій Бога лежитъ не эгоизмъ, не самопревозношеніе и не пустая ми-

стическая идеализация, а что-то другое, совершенно этому противоположное, признаніе не своей только сущности, ограниченной и временной, а Сущности безусловной и безконечной.

Самое примитивное сознание первобытнаго человѣка не могло не поражаться тѣмъ фактомъ постояннаго противорѣчія, что онъ самъ всего ищетъ и хочетъ, самъ выбираетъ и дѣйствуетъ, самъ, такъ сказать, хозяинъ своихъ мыслей, желаній и дѣйствій, а между тѣмъ за что-бы онъ ни взялся, куда-бы ни пошелъ и что-бы ни дѣлалъ, повсюду встрѣчаетъ одни препятствія, встрѣчаетъ ихъ въ себѣ самомъ. Онъ не такъ силенъ, какъ-бы хотѣлъ, не такъ ловокъ, хитеръ, изворотливъ, не такъ быстро бѣгаетъ. Его стрѣлы не всегда попадаютъ въ цѣль; его пищей не всегда служитъ то, что онъ любитъ, хочетъ, ищетъ. И вотъ этотъ самый фактъ постояннаго противорѣчія между своимъ внутреннимъ міромъ, — міромъ сознания себя, какъ Личности свободной и самоопредѣляющейся, и сознаниемъ своей полной зависимости отъ вещей и явленій міра, — этотъ фактъ и ведетъ къ признанію дѣйствительности двухъ міровъ, духовнаго и вещественнаго. Существуетъ міръ предметовъ и явленій, видимый, случайный, измѣняющійся, конечный. Существуетъ міръ другой, абсолютный, безконечный, независимый. Тотъ и другой міръ дается фактомъ человѣческаго самосознания.

Само собой понятно, первобытный человѣкъ не могъ высказать этого противорѣчія. Онъ носилъ его въ себѣ, какъ чувство постояннаго недовольства самимъ собой. Но въ тоже самое время для него было совершенно понятно и естественно убѣжденіе въ существованіи другого порядка жизни, чуждаго этихъ противорѣчій, иного бытія съ иными существами. Для него было совершенно понятно, что если онъ малосиленъ, слабъ, немощенъ, если онъ отъ всего зависитъ и не всегда достигаетъ цѣли, то должно быть другое Существо, которое сильно исполнить всякія свои желанія, всего достичь и ничего не бояться, ни отъ кого не зависѣть. Дикарь былъ убѣжденъ въ реальномъ бытіи такого Существа именно потому, что онъ переживалъ въ самомъ себѣ это существо; онъ его чувствовалъ, такъ сказать, всѣми фибрами своей первобытной души. Если онъ напр. не одолѣлъ мамонта, не убилъ медвѣдя, не догналъ оленя, то этому мѣшало то, другое или

третье препятствіе, но если-бы не было этихъ препятствій, то, конечно, онъ догналъ-бы оленя, одолѣлъ-бы мамонта. И если спросить любого дикаря, вѣрить-ли онъ въ то, что есть такое Существо, для котораго не существуетъ всѣхъ такихъ препятствій, онъ съ увѣренностью скажетъ, что есть, потому что онъ въ себѣ самомъ чувствуетъ его, живетъ его жизнью. Вотъ именно это то всемогущее, всесильное существо и служить предметомъ первобытнаго религіознаго сознанія. Оно мыслится дикаремъ не подъ видомъ какихъ-то туманныхъ воль, или духовъ, а подъ формою личности, такой личности, которая, во первыхъ, такъ-же реально существуетъ, какъ онъ самъ, и, во вторыхъ, обладаетъ всемогуществомъ, дѣлаетъ все и какъ захочетъ. Въ этомъ упрощенномъ видѣ идея Божества мыслится не однимъ дикаремъ, но и всякимъ человѣкомъ. Содержаніе ея у всѣхъ людей одно и то же. Конечно, не всѣ люди выражаютъ содержаніе этой идеи въ одинаковыхъ понятіяхъ и представленіяхъ, словахъ и формулахъ. Философъ способенъ мыслить и представлять себѣ эту Личность какъ сверхчувственную, абсолютную и духовную, какъ Высочайшій разумъ, Волю, Первую причину всего существующаго и т. п., а бѣдный умъ дикаря можетъ представить ее только въ чувственномъ человѣческомъ образѣ. Онъ вѣдь иначе не можетъ и думать какъ только представленіями, а въ мірѣ его представленій нѣтъ другой формы личности, кромѣ личности человѣческой.

Всѣ эти соображенія о сущности идеи Божества и происхожденіи религіи приводятъ насъ къ выводамъ совершенно обратнымъ, чѣмъ у Фейербаха. Религія не есть идеализація человѣческой личности; идея Божества не можетъ быть плодомъ досужей фантазіи. Наоборотъ,—и природа человѣческаго духа и дѣйствительныя условія жизни принудительно ведутъ къ признанію объективнаго значенія этой идеи. Никто вѣдь не сомнѣвается въ дѣйствительномъ существованіи собственной личности, никто не будетъ отвергать факта самосознанія, свободы, самоопредѣленія. Никто, съ другой стороны, не можетъ сомнѣваться также и въ томъ, что человѣческая личность въ условіяхъ физической жизни является ограниченной. Ея свобода и самоопредѣленіе есть идеаль, къ которому человѣкъ стремится и встрѣчаетъ на каждомъ шагу преграды. Это вопіющее противорѣчіе только и можетъ

быть устранено тѣмъ положеніемъ, не допускающимъ никакихъ сомнѣній, что человѣческая личность въ себѣ самой носить идеаль Личности всесовершенной и абсолютно свободной. Сознаніе этого идеала не можетъ заглушить въ человѣкѣ никакая печальная дѣйствительность. Ясно, что этотъ носимый человѣческой личностью идеаль дѣлаегъ самую личность челоѣческую живымъ образомъ живой всесовершенной Личности Божіей. Идея такой Личности не можетъ быть выдумана человѣкомъ или получена откуда нибудь извнѣ, въ качествѣ посторонней мысли.—Нѣтъ,—она фактически осуществлена въ самомъ человѣкѣ природою его личности, какъ живого образа Божія. Если-бы этого не было, если-бы человѣкъ не носилъ въ себѣ самомъ идеала всесовершенной Личности, онъ никогда не могъ бы имѣть никакой идеи о Богѣ, и никакое откровеніе никогда не могло-бы сообщить ему такой идеи. Ни животное, никакое другое существо не можетъ имѣть этой идеи. Тамъ, гдѣ нѣтъ самосознанія и личности условной, не можетъ быть мысли и о Личности безусловной. Только человѣческая природа открываетъ намъ природу Бога. Мы не знаемъ и не можемъ знать, въ чемъ заключается жизнь Божества, имѣеть-ли Оно отношеніе къ нашему міру. О всемъ этомъ мы можемъ только гадать и предполагать на основаніи откровенія и изученія жизни міра. Но что Богъ въ Самомъ Себѣ есть живая Самосушая Личность, это мы достовѣрно знаемъ изъ познанія самихъ себя. Онъ существуетъ независимо отъ насъ, какъ бытіе безусловное, и въ тоже время дѣйствительно открывается въ насъ. Онъ имѣеть въ своей природѣ всѣ дѣйствительныя свойства личнаго бытія. Онъ такъ-же, какъ и мы, мыслить, желаетъ и чувствуетъ, но безусловно, неограниченно, идеально. Словомъ Богъ существуетъ какъ Личность безусловная ¹⁾.

¹⁾ Факту сознанія Божества Джемсъ даетъ такое психологическое объясненіе: „Человѣкъ опредѣленно отождествляетъ свое истинное я съ зародышемъ лучшаго существа въ себѣ. Вотъ какъ это происходитъ: человѣкъ начинаетъ сознавать, что высшая часть его существа родственна чему-то, проявляющемуся во внѣшнемъ мірѣ, общему ей по качеству, но незаконечно превосходящему ее Въ то-же время онъ постигаетъ, что можетъ приобщиться къ этому иѣчто и спастись, если его низшее я будетъ окончательно имъ подавлено“. Многообр. религ. опыта, стр. 498.

Если мы отъ всѣхъ этихъ разсужденій вернемся назадъ къ вопросу о происхожденіи религіи и къ различнымъ теоріямъ, такъ или иначе рѣшающимъ данный вопросъ, мы должны будемъ придти къ слѣдующимъ положеніямъ.

Всѣ доселѣ извѣстныя теоріи происхожденія религіи рѣшаютъ вопросъ механически. Онѣ опираются на внѣшній опытъ, давшій толчекъ къ пробужденію религіознаго чувства и образованію идеи Божества. Человѣкъ приходилъ къ этой идеѣ изъ познанія внѣшняго міра путемъ размышленія надъ его явленіями. Но такой источникъ религіи слишкомъ непрочень. Онъ могъ-бы создать религію, какъ систему извѣстныхъ ученій, культа и обрядовъ, но ни въ какомъ случаѣ не создалъ-бы въ человѣкѣ религіозности, сознанія внутренней личной связи съ Божествомъ и живого отношенія къ Нему. Такого характера религію человѣкъ давно уже пережилъ-бы въ своей исторіи и успѣлъ-бы отъ нея освободиться. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ оказывается, что религія не только не исчезаетъ изъ человѣческаго сознанія, а наоборотъ— вмѣстѣ съ культурнымъ развитіемъ только еще болѣе раскрывается. Ясно, что не внѣшнія механическія вліянія содѣйствовали ея возникновенію, а какія-то внутреннія причины, коренящіяся въ самой природѣ человѣческаго сознанія. Ясно, что задатки религіи человѣкъ имѣетъ въ самомъ себѣ, а не внѣ себя, и, слѣдовательно, весь вопросъ о происхожденіи религіи заключается въ научномъ раскрытіи явленій религіознаго чувства, фактовъ религіознаго сознанія.

Религія можетъ быть достояніемъ только человѣка, какъ существа самосознающаго. Тамъ, гдѣ нѣтъ самосознанія, не можетъ быть и религіи. Животныя не могутъ имѣть ее даже и въ зачаткахъ.

Всѣ теоріи о происхожденіи религіи страдаютъ однимъ недостаткомъ. Говоря о религіи, они смѣшиваютъ идею Божества съ тѣми представленіями о Божествѣ, какія имѣлъ человѣкъ на пространствѣ всей своей исторіи. Представленія о Божествѣ, могли быть разными у разныхъ народовъ и въ разное время, потому что въ самомъ процессѣ образованія представленій и понятій человѣкъ всецѣло зависитъ отъ условій своего ограниченнаго бытія. Ограниченный пространствомъ, временемъ и физическими предметами, съ неразви-

тымъ умомъ, человѣкъ мыслить о Божествѣ въ чувственной формѣ и часто мѣняетъ свои представленія о Немъ.

Но въ качествѣ личности самосознающей человѣкъ всегда имѣлъ идею Божества одну и ту же, по существу тождественную самой себѣ, идею Личности безусловной, всемогущей и совершенной. Всѣ теоріи происхожденія религіи подтверждаютъ это тѣмъ, что въ туманныхъ представленіяхъ первобытнаго человѣка о Божествѣ выдвигаютъ не-премѣнно человѣческую личность.

Отсюда понятно, что первобытная религія не была только простымъ стремленіемъ истолковать явленія природы и не рѣшала однѣ физическія проблемы. Она выражала стремленіе условной и ограниченной человѣческой личности къ Личности безусловной. Поэтому въ извѣстной мѣрѣ заключала въ себѣ метафизическій и моральный элементъ, что и подтверждается фактомъ существованія этого элемента во всѣхъ первобытныхъ религіяхъ и религіяхъ современныхъ некультурныхъ народовъ. Вопреки теоріи Фейербаха, религію не можетъ быть антропотейзмъ—религія человѣкобожества. Идея Бога, какъ Личности безусловной, во всѣ времена была присуща сознанію человѣка,—личности условной. Эта идея не можетъ быть уничтожена въ сознаніи человѣка. Образъ Бога живого, личнаго, реальнаго не можетъ не носить въ себѣ самое существо личное, живое, реальное, о которомъ Библія краснорѣчиво говоритъ такія слова:

„И сотворилъ Богъ человѣка по образу своему, по образу Божию сотворилъ его, мужа и жену сотворилъ ихъ ¹⁾).

¹⁾ Быт. 1, 27.

ГЛАВА IV.

Идея Божества.

Ея образование въ человѣческомъ духѣ.— Недостаточность теоретическихъ рациональныхъ доказательствъ.— Нравственное доказательство, приводимое *Кантомъ*.— Анализъ нравственнаго сознанія.— Нравственный законъ и идея блага.— Объясненіе идеи Божества изъ идеи блага.

Когда мы разсматривали вопросъ о происхожденіи религіи и пришли къ тому заключенію, что человѣкъ, какъ самосознающая, но ограниченная въ условіяхъ своего существованія личность, носить идею Божества, какъ Личности безусловной и неограниченной, мы волей-неволей должны были натолкнуться на недоумѣніе такого рода. Допустимъ что Божество во всѣхъ религіяхъ носитъ однѣ и тѣже характерныя черты личности, и что антропоморфизмъ есть универсальная форма первобытныхъ религіозныхъ представленій. Допустимъ, вопреки теоріи Фейербаха, что это не будетъ идеализаціей человѣческихъ совершенствъ, и что, стало быть, религія не есть самообманъ. Допустимъ, наконецъ, что идея Божества, какъ Личности, есть необходимая и неискоренимая потребность человѣческаго духа. При всемъ томъ остается неяснымъ самый процессъ реализаціи этой идеи въ человѣческомъ духѣ. При какихъ условіяхъ простое внутреннее *чувство и стремленіе* къ Божеству объективируется въ опредѣленныхъ формахъ? Какимъ образомъ неясная *потребность* становится идеею о Божествѣ? Наконецъ, какимъ путемъ эта общая и тоже не совсѣмъ ясная *идея Божества* переходитъ въ опредѣленное *представленіе и помятіе о личномъ Богѣ*? Происходитъ ли все это путемъ духовной самодѣятельности человѣка, его познающихъ силъ, или съ помощью постороннихъ вліяній?

Прежде думали отвѣчать утвердительно на первую половину этой альтернативы. Утверждали, что идея Божества добывается и образуется дѣятельностью человѣческаго мышленія, разсудка. Предполагалось, что человѣкъ собственнымъ умомъ, путемъ умозаключеній приходитъ къ мысли о бытіи Божіемъ. Былъ найденъ цѣлый арсеналъ такихъ умозаклю-

чений, носившихъ названіе доказательствъ бытія Божія (онтологическое, космологическое и телеологическое) ¹⁾. Но съ тѣхъ поръ какъ появилась знаменитая „Критика чистаго разума“ Канта, вопросъ нужно считать рѣшеннымъ окончательно. Прежде всего, эти доказательства не могли появиться въ раннюю эпоху человѣческой жизни, когда мышленіе человѣка было совсѣмъ неразвито, неспособно къ такой отвлеченной работѣ, какою представляется логическій процессъ умозаключеній. Ясное дѣло, что сама идея зародилась раньше всякихъ доказательствъ. Наконецъ, по самому характеру доказательствъ слишкомъ ясно, что они не могутъ быть причиною зарожденія и образованія религіозной идеи: въ нихъ заранѣ дано то, что требуется доказать. Ихъ нельзя построить безъ допущеннаго заранѣ предположенія, что Богъ существуетъ. А если такъ, то понятно идея Божества не могла возникнуть благодаря этимъ доказательствамъ, которыя, въ крайнемъ случаѣ, могутъ быть пригодными для закрѣпленія въ душѣ уже готовой, заранѣ данной идеи.

Въ вопросѣ объ образованіи въ человѣческомъ духѣ идеи Божества своеобразную точку зрѣнія занялъ Кантъ. Въ виду особаго исключительнаго значенія Кантовой философіи, подъ вліяніемъ которой доселѣ находилась философская мысль, мы должны съ особымъ вниманіемъ отнестись къ разсужденіямъ Канта о религіи. Хотя онъ раскритиковалъ всѣ рациональныя доказательства бытія Божія, но и самъ далъ такое-же, хотя новое и по формѣ и названію, 'раціональное доказательство.

¹⁾ Вся сила *онтологическаго* доказательства сводится къ тому, что идея о Богѣ, какъ Существоѣ Всесовершенномъ, сама собою ведетъ къ признанію Его бытія. Не было-бы совершенства, если-бы не было бытія. Последнее въ Существоѣ абсолютномъ одно изъ самыхъ существенныхъ свойствъ. *Космологическое* доказательство зиждется на томъ положеніи, что міръ ограниченъ, условенъ, несамобытенъ. Слѣдовательно, должна быть безусловная, самобытная причина, лежащая внѣ міра - causa sui и всего существующаго. *Телеологическое*, вся сила котораго направляется противъ механическаго міропониманія, убѣждаетъ насъ въ бытіи Промысла и конечной цѣли всего существующаго на томъ основаніи, что все въ мірѣ говоритъ о стройности, планомѣрности, цѣлесообразности. О *нравственно-мъ* доказательствѣ распространился Кантъ, мнѣніе котораго мы приводимъ ниже.

Кантъ, уничтоживъ силу рациональныхъ доказательствъ бытія Божія, нашель, что самое существованіе въ нашемъ умѣ идеи Божества еще не доказываетъ, что Богъ дѣйствительно существуетъ. Чтобы наше познаніе о предметѣ соотвѣтствовало дѣйствительности, необходимо, чтобы, во первыхъ, существовалъ самый предметъ, который производилъ бы впечатлѣніе на наши чувства, и, во вторыхъ, чтобы подъ вліяніемъ полученныхъ впечатлѣній въ человѣческомъ духѣ происходилъ извѣстный мыслительный процессъ. Короче говоря, чтобы наше религіозное знаніе было истиннымъ, реальнымъ, а не фикціей, необходимо взаимодействіе предмета и нашего духа, объекта и субъекта. Между тѣмъ въ идеѣ Божества наши внѣшнія чувства рѣшительно не получаютъ никакого впечатлѣнія и не указываютъ опредѣленнаго предмета. Надъ этою идеею работаетъ лишь одинъ разумъ такъ-же, какъ и надъ другими идеями, возникающими въ человѣческомъ духѣ, напр. надъ идеями безсмертія души, свободы и т. п. Такая работа разума имѣетъ характеръ только формальный. Поэтому и самое познаніе о бытіи безусловнаго существа имѣетъ формальное и субъективное, а не реальное и объективное значеніе. Весь логическій процессъ приводитъ человѣка развѣ только къ сознанію потребности въ этой идеѣ, къ сознанію идеала, единства, гармоніи міровыхъ явленій и не болѣе. Но идеаль не есть дѣйствительность. Поэтому идея абсолютнаго Существа не можетъ имѣть объективнаго значенія. Самое большее, если признать за ней регулятивное формальное значеніе, значеніе идеи, возбуждающей человѣческой умъ не останавливаться на временномъ и случайномъ, стремиться къ единству во всѣхъ познаніяхъ.

Такимъ образомъ, по мнѣнію Канта, бытіе Божіе является недоказаннымъ. По крайней мѣрѣ, рациональныя доказательства не дали въ этомъ случаѣ положительныхъ результатовъ. Идея Божества была и остается отвлеченною идеей ни больше ни меньше. И только по недоразумѣнію мы почитаемъ ее за Существо, имѣющее бытіе внѣ насъ.

Однако положеніе вещей не такъ безнадежно, если мы, отвергнувъ доводы разума теоретическаго, обратимся къ услугамъ разума практическаго, къ нравственному сознанію

человѣка. Въ этой области, по мнѣнію Канта, мы найдемъ новыя и болѣе твердыя основанія для вѣры въ Божество.

Такимъ образомъ основное положеніе Кантовой философіи по вопросу о происхожденіи въ человѣческомъ духѣ идеи Божества таково. Разумъ человѣческій не можетъ сообщить объективнаго значенія идеѣ Божества, и вообще религія не можетъ опираться на теоретическое познаніе. Эту опору она находитъ въ разумѣ практическомъ, въ нравственномъ сознаніи человѣчества. Выходя изъ этого положенія, Кантъ полагалъ рѣшить всю религіозную проблему путемъ раскрытія нравственнаго сознанія человѣка. Къ этой мысли приводило и то соображеніе, что всѣ существующія религіи, кромѣ теоретическихъ ученій, обязательно даютъ извѣстныя нравственныя повелѣнія. Исторія свидѣтельствуетъ, что нравственность стоитъ въ тѣсной связи съ религіею. Человѣкъ, вѣруя въ Божество, привыкъ считать Его судьею своихъ поступковъ и верховнымъ законодателемъ. Внутренній нравственный законъ и голосъ совѣсти человѣкъ мало по малу сталъ признавать за голосъ Божій и увидѣлъ въ этомъ ручательство обязательности самого закона. Все это, повидимому, приводило къ заключенію, что источникъ нравственности заключается въ религіи. До Канта такъ именно и думали. Богъ, бытіе Котораго доказано путемъ логическихъ построеній разума, нормируетъ человѣческую жизнь, предписываетъ нравственные законы и является Верховнымъ законодателемъ и Судіею.

Кантъ думаетъ совѣмъ иначе. Вся человѣческая жизнь опредѣляется велѣніями нравственнаго закона, называемаго совѣстью. Существованіе такого закона во внутреннемъ мірѣ человѣка является фактомъ настолько всеобщимъ и безспорнымъ, его велѣнія настолько авторитетны и властны, что мы, по мнѣнію Канта, должны признавать его безусловно автономнымъ явленіемъ человѣческаго духа ¹⁾. Ни о какомъ Законодателѣ тутъ и рѣчи быть не можетъ. Ибо, если бы мы предположили, что этотъ законъ не есть самостоятель-

¹⁾ Приведенныя разсужденія Канта принимаются Шредеромъ, который хотѣлъ-бы обосновать ихъ научными данными и примирить ихъ съ натуралистическою теоріею. Нѣтъ нужды повторять, насколько справедливо такое стремленіе. Искусственность его очевидна. Объ этомъ было сказано выше (см. III гл. II отд.).

ное явленіе человѣческаго духа, если-бы мы допустили, что онъ данъ Богомъ, мы унизили-бы самый законъ и заставили-бы человѣка подчиняться ему не за совѣсть, а за страхъ, Люди стали-бы слушать велѣнія этого закона не по сознанию его святости и необходимости, а изъ эгоистическихъ побужденій, ради угожденія Законодателю, ради полученія отъ Него награды или изъ страха наказаній. Все это подрывало-бы уваженіе къ самому закону и лишало бы послѣдній автономнаго характера. Нравственный законъ никакихъ внѣшнихъ побужденій не требуетъ и ни въ какомъ авторитетѣ, хотя-бы даже высочайшемъ—Божественномъ не нуждается.

Выходя изъ такихъ положеній, Кантъ настаиваетъ, что автономный нравственный законъ приводитъ къ вѣрѣ въ Бога, а не наоборотъ.—не вѣра въ Бога служитъ источникомъ нравственнаго закона. Всѣ разсужденія Канта по этому поводу сводятся къ слѣдующему.

Цѣль человѣческой жизни, руководимой нравственнымъ закономъ, заключается въ достиженіи высочайшаго блага. Будучи существомъ разумнымъ, человѣкъ стремится къ добродѣтели и нравственному совершенству. Это одна цѣль. Но какъ существо чувственное, онъ не менѣе того стремится къ счастью. Это другая цѣль. Обѣ цѣли, взятыя вмѣстѣ, составляютъ высочайшее благо. Но къ сожалѣнію, гармоническое соединеніе добродѣтели и счастья оказывается осуществимымъ только въ идеѣ. Дѣйствительная жизнь не даетъ подобнаго гармоническаго сочетанія. Нерѣдко въ жизни люди добродѣтельные терпятъ бѣдствія, а люди счастливые не отличаются высотой нравственной жизни. Чтобы выйти изъ этого противорѣчія, практической разумъ человѣка невольно приходитъ къ признанію объективнаго значенія двухъ одинаково великихъ идей—*идеи Божества и идеи безсмертія*. Послѣдняя съ необходимостью вытекаетъ изъ понятія нравственнаго совершенства. Самое понятіе *совершенства* указываетъ на безконечность: въ земной короткой жизни оно недостижимо. Для этого требуется безконечное время, вѣчная жизнь за гробомъ. Поэтому идея безсмертія есть необходимый постулатъ идеи высочайшаго блага. Но кто-же въ будущей вѣчной жизни могъ-бы возстановить гармонию добродѣтели и счастья, кто-бы могъ сдѣлать счастливыми людей добродѣтельныхъ? Необходимо нужно признать бытіе Суще-

ства, обладающаго всѣми средствами для этого, Существа всемогущаго, благого, правосуднаго, вѣчнаго, всевѣдущаго, однимъ словомъ, Бога. Такимъ образомъ, идею Божества создаетъ въ насъ практической разумъ. Онъ одинъ только и сообщаетъ ей объективное значеніе.

Замѣчанія по поводу мнѣнія Канта объ образованіи идеи Божества.— Рациональный характеръ нравственнаго доказательства и его внутреннее противорѣчіе.— Смѣшеніе религіи и морали.— Недопустимость такого смѣшенія.— Истинный характеръ нравственнаго закона.

Искусственность разсужденій Канта объ идеѣ Божества выступаетъ очень ясно. По его мудрой теоріи выходитъ, что идея Божества очень тѣсно связана съ нравственнымъ закономъ, но только не съ вопросомъ о его происхожденіи, а съ его результатами. При достиженіи цѣли,—высочайшаго блага и счастья, только здѣсь идея Божества нужна и необходима. Можетъ быть, для кого нибудь такая роль идеи Божества покажется не совсѣмъ понятною и даже нѣсколько противорѣчивою, но тѣмъ не менѣе въ философской системѣ Канта это фактъ, не подлежащій сомнѣнію. Но изъ этого удивительнаго ученія вытекаютъ не менѣе удивительные выводы. Кантъ утверждаетъ, что „вся религія есть познаніе нравственныхъ обязанностей, какъ Божественныхъ заповѣдей“. Это отнюдь не значитъ, чтобы они были обязанностями по отношенію къ Богу или являлись фактически Божественными повелѣніями. Они суть заповѣди внутренняго врожденнаго нравственнаго закона, и, слѣдовательно, имѣютъ человѣческое происхожденіе. Не менѣе странно и другой выводъ касательно возможности сверхъестественнаго откровенія и чудесъ. Если мы признали, хотя-бы помощью практическаго разума, бытіе высочайшаго, личнаго, живого Бога, то ясно, что Его вмѣшательство въ жизнь міра есть необходимое логическое слѣдствіе такого признанія. Кантъ, почему-то допускаетъ только возможность такого вмѣшательства, но въ дѣйствительности его не бываетъ и быть не можетъ.

Кантъ допускаетъ, что откровеніе и чудеса бывали въ давно-прошедшія времена, когда была вѣра въ нихъ. Но въ настоящее время этой вѣры нѣтъ, нѣтъ, слѣдовательно, ни чудесъ, ни откровенія. Поэтому „благоразумныя правительства приняли за правило допускать, что въ древности бывали чудеса, но новыхъ не разрѣшать“ ¹⁾.

Если теперъ спросить, какое-же можетъ быть отношеніе человѣка къ такому Богу практическаго разума,—отвѣтъ ясный: никакого. „Все, что кромѣ добраго образа жизни, человѣкъ думалъ-бы еще сдѣлать, чтобы быть угоднымъ Богу, есть религіозное заблужденіе и искаженіе богопочтенія“ ²⁾. „Стремиться къ общенію съ Богомъ есть праздная мечтательность“ ³⁾.

Мы привели только главные моменты Кантовой теоріи практическаго разума, но ихъ вполне достаточно, чтобы судить о характерѣ приводимыхъ имъ доказательствъ бытія Божія. Всѣ его разсужденія по этому поводу суть разсужденія самаго откровеннаго рационалиста. Въ его доказательствахъ рациональнаго элемента нисколько не меньше, чѣмъ въ тѣхъ положеніяхъ, которыя имъ раскритикованы за ихъ рационализмъ. Если въ теоретическихъ доказательствахъ не хватаетъ самаго главнаго,—знанія того, что нашимъ идеямъ (идеѣ Божества) соотвѣтствуютъ дѣйствительные предметы, то вѣдь и практическій разумъ, строго говоря, не далъ лучшаго результата. Вѣдь и онъ не далъ прочнаго знанія о томъ, существуетъ Богъ или нѣтъ. И здѣсь нѣтъ никакой гарантіи объективнаго значенія религіозной идеи о Божествѣ.

Но не въ этомъ главное. Слабость теоріи обнаруживается въ томъ внутреннемъ противорѣчій, которое она создаетъ, въ той наивности человѣческой логики, на которую она разсчитываетъ. Человѣкъ желалъ бы гармоніи между добродѣтелью и счастьемъ, хотѣлъ-бы награды людямъ добродѣтельнымъ. Но въ жизни этого не происходитъ, и человѣкъ приходитъ къ заключенію, что существуетъ Богъ, Который возстановитъ нарушенную гармонію. Такимъ образомъ, къ идеѣ Бога насъ принудительно ведетъ нравственное сознаніе

¹⁾ Въ соч. *Кудрявцева-Платонова* т. II, вып. I. стр. 171. Примѣчаніе.

²⁾ Тамъ-же стр. 172.

³⁾ Тамъ-же стр. 172.

и понятіе вышшаго блага. Такова логика практическаго разума. Въ ней очень ярко выступаетъ слабость и противорѣчіе. Имѣя желаніе поощрять добродѣтель, человѣкъ попросту выдумываетъ для себя Божество и налагаетъ на него извѣстную обязанность. Понятно, о дѣйствительности бытія Божія здѣсь не приходится и говорить. Было-бы верхомъ неразумія признавать дѣйствительнымъ то, что выдуманно самимъ человекомъ. Выходитъ какой-то завѣдомый самообманъ, пустое сочинительство. „По хитрому соображенію Канта человѣкъ одновременно долженъ и представлять себѣ свои нравственныя обязанности, какъ Божіи Заповѣди, и держать въ своемъ умѣ такую убійственную мысль, что Богъ-то еще можетъ быть и не существуетъ ¹⁾“. Очевидно Кантъ учитъ чему-то невозможному, когда отвергаетъ всякое участіе разума въ образованіи идеи Божества. Было-бы тяжкимъ внутреннимъ противорѣчіемъ практически вѣрить въ истину того, что теоретически можетъ служить предметомъ сомнѣнія и даже невѣрія. Ни одинъ человѣкъ не можетъ стать на такую точку зрѣнія, чтобы, съ одной стороны, ничего не знать о существованіи Бога, съ другой стороны—обязательно вѣрить въ его бытіе. Такое сочетаніе полного скептицизма съ искренней вѣрой на самомъ дѣлѣ никакой человѣкъ вмѣстить не можетъ. Связь между знаніемъ и вѣрой въ душѣ человека настолько существенна, что отвергать ее невозможно. Отсюда понятно, почему религіозный человѣкъ и представить себѣ не можетъ такихъ нравственныхъ обязанностей, которыя не были-бы заповѣдями Божіими. Всѣ дѣйствія религіознаго человека, не находящіяся въ живой связи съ Богомъ, нравственно безразличны. Они могутъ быть вредны или полезны, красивы или безобразны, но подлинно нравственными они могутъ стать лишь черезъ Бога.

Съ этой точки зрѣнія совершенно бесплодно Кантово опредѣленіе религіи, какъ „признанія всѣхъ нашихъ обязанностей велѣніями Бога“. Какъ будто человѣкъ сначала опредѣлилъ кругъ своихъ обязанностей, а потомъ рѣшилъ, что

¹⁾ Несмѣловъ В. „Наука о человѣкѣ“ т. I, стр. 284—285. Указанное противорѣчіе въ разсужденіяхъ Канта объ отношеніи между религіей и моралью очень ярко отмѣчено и Вл. Соловьевымъ. т. VII „Оправданіе добра“ стр. 208—212.

для большаго значенія необходимо признать ихъ велѣнiями Бога. Это совсѣмъ нерелигіозный путь, и Кантъ не знаетъ психологіи религіознаго сознанія, если берется утверждать, что религія произошла такимъ путемъ. У человѣка религіознаго отношеніе къ своимъ обязанностямъ какъ разъ обратное. Они для него безусловны и авторитетны, потому что даны Богомъ, а не наоборотъ. Внѣ Бога безусловнаго ничего быть не можетъ. Заповѣдь не убій теряетъ свою безусловность для человѣка невѣрующаго. И никакими доводами человѣческаго разума, вродѣ признанія нравственныхъ правилъ Божьими заповѣдями, нельзя доказать безусловность нравственныхъ нормъ. Кантъ своею теоріею безусловной автономіи нравственнаго закона расшатываетъ почву у морали, подрываетъ ея безусловную обязательность и авторитетъ.

Кантъ совершенно напрасно опасается, будто религіозно-метафизическое оправданіе нравственнаго закона вносить эгоистическій элементъ въ нравственную дѣятельность человѣка, будто человѣкъ стремится къ доброй жизни ради полученія награды или изъ страха наказаній. Нѣтъ,—у человѣка истинно-религіознаго мотивы къ доброй жизни лежатъ гораздо глубже. Самое высшее побужденіе къ жизни праведной и святой религіозный человѣкъ находитъ въ своемъ чувствѣ, въ стремленіи къ Святѣйшему Существу, въ желаніи приблизиться къ Нему, уподобиться Ему, слиться съ Нимъ. Кантъ совершенно оставилъ безъ вниманія то обстоятельство, что на всѣхъ ступеняхъ религіи человѣкъ стремится къ богоуподобленію. Какъ бы ни были наивны и смутны представленія человѣка о Божествѣ, оно для человѣка всегда служитъ совершеннѣйшимъ идеаломъ, недостижимымъ образцомъ.

Кантъ желалъ бы опредѣлить религію, какъ признаніе человѣкомъ своихъ обязанностей велѣнiями Бога. Всѣ нравственныя цѣли, которыя ставитъ себѣ человѣкъ, должны являться вмѣстѣ съ тѣмъ и предписаніями его религіи. Очевидно, нравственность смѣшивается съ религіею и религіею именуется мораль. Такое смѣшеніе едва-ли допустимо. Религіозное чувство тѣсно соприкасается съ моральнымъ, но не сливается съ нимъ. Это прекрасно показано психологомъ

Джемсомъ ¹⁾. По мнѣнію Джемса истинный религіозный человѣкъ и моралистъ—два совершенно различныхъ психологическихъ типа. Прежде всего у нихъ совершенно различное отношеніе къ окружающему міру. Религіозный человѣкъ принимаетъ міръ цѣликомъ, съ открытой душой; вѣритъ, что въ немъ есть пути къ добру даже при наличности окружающаго зла; относится ко всѣмъ событіямъ съ покорностью, въ твердомъ убѣжденіи, что міромъ править десница Всевышняго. Онъ готовъ идти навстрѣчу всему совершающемуся, такъ какъ видитъ повсюду, во всѣхъ событіяхъ и явленіяхъ Божественное предначертаніе. Наоборотъ моралистъ не мирится со зломъ, съ отвращеніемъ смотритъ на окружающія несовершенства и съ тѣмъ же отвращеніемъ и нетерпѣніемъ выступаетъ на борьбу съ ними ²⁾. Сравнивая жизнь моралиста и глубоковѣрующаго христіанина мы поражаемся глубокой разницей въ ихъ внутреннихъ чувствахъ. Различіе—напоминающее собою разницу между полярнымъ и тропическимъ климатомъ ³⁾. Моралистъ равнодушно и холодно подчиняется міровому закону въ силу необходимости, тогда какъ истинно религіозный человѣкъ всего себя предаетъ въ руки Божіи съ твердымъ убѣжденіемъ, что Богъ не оставитъ его Своею помощью. И во всемъ остальномъ душевныя состоянія моралиста и вѣрующаго человѣка существенно расходятся между собою. Моралисту не хватаетъ чего-то такого, что имѣютъ люди религіозные, благочестивые и святые, и что дѣлаетъ ихъ людьми совершенно особаго порядка. Въ то время какъ исполненіе нравственнаго закона со стороны моралиста вызываетъ большое напряженіе силы,—христіанское преодоленіе плоти является результатомъ такихъ высокихъ

¹⁾ Джемсъ. Многооб. рел. опыта стр. 40--42.

²⁾ Здѣсь невольно вспоминается Л. Толстой со своими „Стыдно“ и „Не могу молчать“, написанными незадолго до смерти. Никто такъ много не говорилъ о религіи, какъ Толстой, и никто еще такъ откровенно не смѣшивалъ ее съ моралью, какъ онъ. Это былъ типичный примѣръ религіознаго мыслителя, все міросозерцаніе котораго вращалось въ мірѣ нравственныхъ идей и не выходило изъ ихъ круга.

³⁾ Сравните напр. Толстовское разсужденіе въ книгѣ „О жизни“, что „люди въ глубинѣ души знаютъ, что страданія необходимы для блага ихъ-же собственной жизни“ съ воплемъ Давида: „Господи, благо яко смирилъ мя еси“, и для васъ будетъ ясно все различіе настроеній вѣрующаго и моралиста.

чувствъ, въ которыхъ отсутствуетъ волевое усиліе. Житія святыхъ даютъ много примѣровъ такой нечувствительности къ тѣлеснымъ страданіямъ, которая врядъ-ли доступна даже стойку. Если моралисту случится страдать, онъ долженъ сдерживать дыханіе, напрягать мускулы. Но эти гимнастическіе приемы не редуць къ цѣли: организмъ начинаетъ утомляться; въ душу проникаетъ чувство собственнаго безсилія. Только тутъ моралистъ начинаетъ убѣждаться въ тщетности моральнаго ученія, въ которое вѣрилъ, и всѣхъ личныхъ волевыхъ усилій къ его выполненію. И вотъ въ такіе-то моменты избавительницей является истинная религіозная вѣра, потому что только глубоковѣрующимъ людямъ знакомо то состояніе, которое называется совершенной покорностью волѣ Божіей. Стремленіе избавиться отъ страданій— смѣняется внезапной потребностью подчиниться Высшей Волѣ, мудрому Провидѣнію. Въ этотъ самый моментъ умираетъ моралистъ и духовно рождается подлинно религіозный новый человѣкъ, въ душѣ котораго создалась атмосфера глѣбокаго мира, полнаго успокоенія въ Богѣ. Прежнее душевное состояніе исчезло и замѣнено новымъ: пустыня вновь дѣлается цвѣтущей долиной.

Такъ разсуждаетъ психологъ Джемсъ о религіи и морали. Подъ истинной религіей онъ понимаетъ то повышенное чувство, или то *восторженное настроеніе души, стремящейся къ Богу, которое, попадая въ сферу чистой морали, обречено на увяданіе и гибель* ¹⁾

По мнѣнію Шлейермахера ²⁾ для истинно религіознаго человѣка не можетъ быть даже вопроса о нравственности. Въ своей жизни религіозный человѣкъ меньше всего руководится знаніемъ нравственныхъ правилъ. Онъ ищетъ одного—жить въ Богѣ. Правда, онъ не отвергаетъ науки или размышленія о нравственности, но въ жизни о ней даже не думаетъ. Онъ поступаетъ какъ художникъ, который въ своемъ творествѣ не руководится опредѣленными приемами. Онъ самъ творитъ высоконравственную жизнь. Всѣ его поступки и дѣйствія согласуются съ его религіей, потому что неизмѣнно сопровождаются религіозными чувствами и побужденіями. Во вся-

¹⁾ Джемсъ. Многообр. рел. оп. стр. 42.

²⁾ Шлейермахеръ. „Рѣчи о религіи“ стр. 39—63.

комъ случаѣ, можно считать безспорнымъ положеніе, что въ истинной жизни религія и мораль совпадаютъ, но не мораль творить религію, а наоборотъ. Между тѣмъ въ пониманіи Канта всякая религіозная настроенность теряетъ значеніе, если не сопровождается нравственными эмоціями.

Итакъ, религія и мораль являются двумя качественно различными міроощущеніями. Это безспорный фактъ, признаваемый всею новѣйшею психологіею. Онъ подтверждается исторически. Религія всегда имѣетъ для человѣка не одно нравственно практическое, но и теоретическое значеніе, какъ совокупность извѣстныхъ понятій о Богѣ, какъ извѣстное міропониманіе, рѣшеніе основныхъ проблемъ бытія. Ограничивать религію одною моралью было-бы произвольнымъ и противоестественнымъ суженіемъ религіозной сферы. При всемъ томъ, главная ошибка Кантовой теоріи заключается въ томъ, что онъ неправильно понялъ сущность нравственнаго закона. Послѣдній ведетъ человѣка не къ высшему благу жизни или къ счастью, которое является недостижимымъ, а къ *высшему смыслу жизни*, къ пониманію того, въ чемъ заключается самая истинная жизнь, достойная свободноразумной личности. Сознаніемъ въ себѣ нравственнаго закона человѣкъ выдѣляетъ себя изъ ряда другихъ существъ, руководящихся простымъ инстинктомъ. Благо и счастье человѣка не совпадаютъ съ благомъ животнаго. Свой законъ и свои нравственныя обязанности человѣкъ иначе и не можетъ понимать, какъ обязанности исключительно человѣческія, соотвѣтствующія природѣ человѣческой личности. Такимъ образомъ, присутствіе въ человѣческомъ духѣ самаго нравственнаго закона объясняется глубоко заложеннымъ сознаніемъ себя, какъ идеальной личности, въ самой себѣ носящей задатки къ безконечному нравственному совершенствованію. Безъ такого сознанія самое существованіе въ человѣкѣ нравственнаго закона не имѣло бы оправданій.

Мнѣніе Декарта о врожденности идеи Божества.—Гносеологическій принципъ въ приложеніи къ вопросу объ образованіи религіозныхъ представленій и понятій.—Взаимодѣйствіе субъекта и объекта.—Условія дѣйствія Божества на человѣческой духъ. Необходимость сверхъестественнаго Откровенія для правильнаго познанія о Богѣ.

Мы нашли, что нравственное доказательство бытія Божія, данное Кантомъ, относится къ разряду тѣхъ-же рациональныхъ доказательствъ и раздѣляетъ ихъ судьбу, т. е. является недостаточнымъ для объясненія образованія идеи Божества. Но если не путемъ рациональнымъ, то какимъ-же другимъ путемъ образуется въ душѣ человѣка идея Божества?

Со временъ Декарта и по его почину, удовлетворительнымъ отвѣтомъ считалась теорія врожденности религіозной идеи. Декартъ полагалъ, что идея Божества не могла быть образована путемъ внѣшняго опыта или разсудочной дѣятельности. Вѣдь ничто временное не можетъ дать понятія о вѣчномъ, конечное о безконечномъ, условное о безусловномъ, ограниченное о совершенномъ. Эта идея дана въ человѣческомъ умѣ прежде всякаго опыта и размышленія, наравнѣ съ другими такого же характера идеями истины, добра и красоты, дана самимъ Богомъ и составляетъ отличительную особенность разумной природы человѣка. Короче сказать,—она врождена человѣку.

Мнѣніе Декарта страдаетъ нѣкоторой неопредѣленностью. Главное недоразумѣніе касается того, въ какомъ видѣ идея Божества врождена человѣку,—въ видѣ ли готоваго, цѣльнаго понятія, или только представленія, или, наконецъ, въ видѣ неяснаго чувства, такъ сказать, предощущенія Божества, или простаго инстинкта, какъ хотѣлось бы напр. Ренану. Самому Декарту и нѣкоторымъ защитникамъ его мнѣнія, повидимому, идея Божества рисуется въ видѣ готоваго понятія о Богѣ. Но такое мнѣніе слишкомъ рискованное, чтобы не сказать больше. Тогда у всѣхъ людей понятіе о Богѣ было-бы одинаково ясно, отчетливо, и никакихъ разногласій не вызывало-бы. Между тѣмъ, мы видимъ въ исторіи и на опытѣ, что понятія различныхъ народовъ о Божествѣ различны, сбивчивы, противорѣчивы, неясны и не укладываются въ рамки одного общаго универсальнаго понятія. Еще меньше

такая идея могла быть представленіемъ Божества, потомучто и въ образованіи представленийъ участвуютъ познавательныя силы самого человѣка, и уже одна миѳологія у разныхъ народовъ показываетъ, какое богатое разнообразіе религиозныхъ представленийъ плодитъ человѣческое воображеніе. Продолжая отсѣкать отъ этой идеи все, что могло-бы говорить о самостоятельной работѣ человѣческаго ума, защитники теоріи врожденности должны были въ концѣ концовъ сойтись на одномъ темномъ и неопредѣленномъ зародышѣ данной идеи въ человѣческой душѣ. Нѣкоторые называли такой зародышъ стремленіемъ къ безконечному, другіе потребностью ума, третьи предчувствіемъ Божества и т. д. Но такимъ объясненіемъ теорія упраздняетъ саму себя, теряетъ всякій смыслъ. Дѣло въдь не въ томъ, есть-ли въ насъ врожденное стремленіе къ познанію Божества, но въ томъ, какъ происходитъ это познаніе. Что человѣку на всѣхъ ступеняхъ развитія присуще стремленіе къ Божеству, какъ абсолютно совершенному Существо, объ этомъ говорилось уже нами при обсужденіи вопроса о происхожденіи религіи. Религія никогда не возникла бы среди людей, если-бы въ самой природѣ человѣческой личности не было тяготѣнія къ высшему бытію, какъ своему Первообразу ¹⁾). Признаніе такой врожденной способности или тяготѣнія дѣлаетъ для насъ понятнымъ и самый фактъ всеобщаго существованія религіи у всѣхъ, какъ некультурныхъ, такъ и у культурныхъ народовъ. Мы уже говорили, что такое тяготѣніе объясняется тѣмъ, что человѣкъ видитъ и переживаетъ постоянное противорѣчіе между своею свободно-разумною идеальною природою и своимъ фактически ограниченнымъ существованіемъ въ мірѣ. Вѣчное недовольство, исканіе, метаніе изъ стороны въ сторону—удѣлъ всего чело-вѣчества, съ тѣхъ поръ какъ оно себя помнитъ ²⁾). Отсюда само собою понятно, что вопросъ объ образованіи идеи Божества въ нашемъ умѣ не подвинется ни на шагъ, если мы будемъ говорить только о заложенной въ насъ потребности или стремленіи къ чему-то высшему. Это было-бы равносильно признанію одной только возможности идеи, а не реальнаго ея существованія. Къ этому, кажется, и сводится въ концѣ

¹⁾ Объ этомъ говорилось выше на стр. 179—182.

²⁾ См. стр. — 179.

концовъ Декартовская теорія врожденныхъ идей. Но намъ необходимо рѣшить, какимъ образомъ возможность переходить въ дѣйствительность, при какихъ условіяхъ стремленіе къ Божеству реализуется въ опредѣленномъ представленіи и на мѣсто темнаго предчувствія получается познаніе?

Гносеологическій принципъ или теорія познанія о какомъ угодно предметѣ, реальномъ или отвлеченномъ, чувственномъ или сверхчувственномъ, предъявляетъ два требованія, при которыхъ познаніе только и можетъ достигнуть извѣстныхъ результатовъ. Нуженъ, во первыхъ, предметъ дѣйствительно существующій, хотя-бы и сверхъчувственный, и его дѣйствіе на человѣка, и, во вторыхъ, сужденіе о немъ на основаніи законовъ познавательной способности, мышленія, логики. Дѣйствіе на насъ предмета приводитъ къ убѣжденію въ его бытіи, въ томъ, что онъ существуетъ; а размышленіе о немъ ведетъ къ познанію, къ правильному понятію о немъ, къ истинѣ. Эти требованія вполнѣ примѣнимы и къ образованію идеи Божества. Здѣсь также необходимы два момента: дѣйствіе на насъ Божества и внутренняя работа человѣческой мысли. Остановимся на каждомъ изъ моментовъ.

Всеобщее стремленіе или тяготѣніе къ Божеству можетъ быть объяснено только дѣйствіемъ Божества на человѣческую душу. Другихъ причинъ найти невозможно. И напрасно Кантъ указывалъ на тотъ пробѣлъ въ теоретическомъ познаніи о бытіи Божіемъ, что наши внѣшнія чувства не испытываютъ никакого впечатлѣнія отъ духовнаго предмета. Само собой понятно, что дѣйствіе Божества на духъ человѣка нельзя представлять себѣ въ томъ-же видѣ, какъ дѣйствіе предметовъ внѣшнихъ на внѣшнія чувства. Внѣшніе предметы дѣйствуя на органы чувствъ, оставляютъ въ насъ впечатлѣніе отъ предмета, реальный образъ или картину его. Но въ насъ нѣтъ внѣшняго, особо спеціальнаго органа для полученія впечатлѣній отъ предметовъ духовныхъ. Не одною какою либо стороною своей жизни человѣкъ относится къ Божеству, не въ одной какой-либо точкѣ соприкасается съ Нимъ и не внѣшнимъ органомъ познаетъ Его. Такимъ органомъ, по увѣренію новѣйшей психологіи и по словамъ вышеназваннаго психолога Джемса, служитъ весь внутренній міръ человѣка, все его духовное сознаніе цѣликомъ, со всѣми окраинными областями, куда происходятъ постоянныя вторженія подсо-

знательныхъ силъ. Въ данномъ случаѣ человѣческое сознание всего умѣстиѣ было-бы назвать общимъ внутреннимъ чувствомъ въ отличіе отъ такого-же тѣлеснаго общаго мускульнаго чувства. Намъ нѣтъ надобности повторять все, что сказано Джемсомъ о богатомъ религіозномъ опытѣ людей вѣрующихъ, которые довѣряютъ видѣніямъ и откровеніямъ своего сознанія не менѣе, чѣмъ своимъ глазамъ и ушамъ. Видѣнія и откровенія эти столь живы, ясны и опредѣленны, что не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ бытіи Божества и міра духовнаго.

Но какъ внѣшніе спеціальные органы чувствъ не даютъ человѣку понятія о предметѣ, которое составляется послѣ, путемъ отвлеченія общихъ признаковъ, точно также и это внутреннее чувство не способно дать намъ полнаго и яснаго познанія о Богѣ. Оно ведетъ лишь къ признанію бытія Божія, создаетъ въ насъ увѣренность, что Богъ существуетъ. Но разъ эта увѣренность существуетъ, человѣкъ уже не можетъ относиться къ признанію этого бытія пассивно. Наоборотъ, онъ своей познавательной силой дѣятельно работаетъ надъ построеніемъ опредѣленнаго понятія о Богѣ. Подобно тому какъ въ познаніи міра внѣшняго человѣкъ никогда не останавливается на простыхъ ощущеніяхъ и воспріятіяхъ, но идетъ дальше и дальше, изучая предметы и явленія, обобщая понятія о нихъ, устанавливая законы и принципы жизни міра, точно также и въ познаніи Божества онъ не останавливается на общемъ чувствѣ. Мысль человѣка дѣятельно работала надъ религіознымъ чувствомъ во всѣ времена, хотя, понятно, результаты этой работы подъ вліяніемъ разныхъ условій не могли быть одинаковы. Отсюда мы видимъ, какое безконечное разнообразіе получаетъ идея Божества у разныхъ народовъ въ разныя времена. Въ то время какъ христіанинъ имѣетъ идею Божества въ формѣ конкретной Личности съ абсолютными совершенствами, буддистъ—индусъ носитъ ту же идею въ пантеистической формѣ, а какой нибудь кафръ или сингалезецъ не идетъ дальше идеи неопредѣленнаго духа, живущаго въ предметахъ. Такимъ образомъ, изъ одного простого и неопредѣленнаго религіознаго чувства Божества получаются очень разнообразныя конкретныя представленія о Немъ. Въ дѣйствительности люди имѣютъ не одно общее

представленіе о Божествѣ, а множество самыхъ разнообразныхъ представлений.

Изъ всего этого становится понятнымъ, что идея Божества, реализуясь въ извѣстныхъ формахъ человѣческихъ представлений и понятій, предполагаетъ взаимодействіе объекта (Божества) и субъекта (человѣка).

Но здѣсь возможно недоумѣніе такого рода. Если признать, что идея Божества возникаетъ въ насъ путемъ дѣйствія самого Божества на нашъ духъ, то почему-же она не имѣетъ той ясности, опредѣленности и убѣдительности, которая-бы исключали всякую возможность ея искаженія при работѣ надъ нею человѣческой познавательной силы. Почему напр. она не является въ насъ съ тою степенью полноты и ясности, какъ мысль о существованіи міра внѣшняго, предметовъ природы и физическихъ явленій?

Очевидно потому, что дѣйствіе Божества на нашъ духъ не аналогично дѣйствію предметовъ на наши внѣшнія чувства. Внѣшняя природа является для насъ пассивнымъ объектомъ. Всѣ ея предметы мы наблюдаемъ, воспринимаемъ и познаемъ сами по своему желанію. Но совѣмъ не то объектъ религіозный—Божество. Воспринимая Его, какъ Личность свободную, совершенную, мы должны думать, что самое дѣйствіе этой Высочайшей Личности на нашъ духъ должно быть свободно и зависѣть какъ отъ Нея Самой, такъ и отъ качествъ человѣческаго духа. Живость и ясность воспріятія Божества въ значительной степени должны зависѣть отъ ясности и чистоты нашего внутренняго чувства. *Simil simili gaudet*—необходимое требованіе при взаимныхъ отношеніяхъ религіознаго объекта и субъекта, Божества и человѣка. Въ религіи Божество является не однимъ только предметомъ познанія и изученія. Возьмите любую религіозную доктрину. Вездѣ вы найдете, что человѣкъ не только стремится познать Божество, но и приблизиться къ Нему, какъ свѣтлomu лучу, освѣщающему темноту человѣческой жизни, слиться съ Божествомъ. Вездѣ, во всѣхъ религіяхъ Божество является совершенствомъ и благомъ, къ которому слѣдуетъ стремиться. Отсюда понятно, почему разнообразны и тусклы человѣческія представленія о Богѣ, почему у нѣкоторыхъ людей такъ слабо, ничтожно самое ощущеніе Божества. Къ міру сверхчувственному, идеальному, духовному, къ Божеству человѣ-

ческія отношенія часто бывают ненормальны. Въ нихъ отсутствуетъ нравственный элементъ: стремленіе къ богопознанію есть, а желаніе богоуподобленія отсутствуетъ. Кажется, никакое другое выраженіе такъ сильно не отмѣтило бы такой недостатокъ въ человѣческихъ исканіяхъ Божества какъ то, которое сказано въ Евангеліи: „блаженни чистіи сердцемъ, яко тѣи Бога узрятъ“. Какая великая правда заключается въ этихъ словахъ видно изъ того, что даже богопознаніе христіанское, при всѣхъ его преимуществахъ, строго говоря, не есть настоящее богопознаніе, если оно не сопровождается соотвѣтствующею жизнью. Мы прекрасно знаемъ и на опытѣ видимъ, что на пути христіанскаго богопознанія возможенъ не только прогрессъ, но и регрессъ. Въ современныхъ теченіяхъ научной и религіозной мысли возрождаются пантеизмъ, антропотеизмъ, анимизмъ и натурализмъ. Толстой напр. умирая совершенно опредѣленно выразилъ пантеистическое воззрѣніе на Божество: „Богъ есть неограниченное все, чего человѣкъ сознаетъ себя ограниченной частью ¹⁾. Минскій не стѣсняется отождествлять Бога съ человѣческимъ духомъ ²⁾. Современному беллетристу Андрееву Божество иначе и не представляется какъ „Нѣкто въ сѣромъ“, а Плехановъ поиски Божества нашихъ богоискателей Минскаго, Мережковскаго и др. прямо называетъ возвращеніемъ къ анимизму. Самъ-же Плехановъ въ той-же статьѣ смѣшиваетъ понятіе Бога съ понятіемъ космоса, повторяя отчасти пантеистическіе и натуралистическіе взгляды. ³⁾.

Такимъ образомъ, нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что ощущеніе Божества въ нашей душѣ бываетъ неясно и слабо, а наши познанія о Немъ далеки отъ совершенства. Всѣ естественныя средства, ведущія къ Божеству, которыя указаны у Апостола Павла,—видимая природа, человѣческая исторія и голосъ совѣсти ⁴⁾, весьма недостаточны, чтобы направить человѣка на путь правильнаго богопознанія. Человѣчество во всей своей исторіи до нашихъ дней нуждается въ

¹⁾ Въ письмахъ Черткова о послѣднихъ дняхъ жизни Толстого. Русск. Вѣд. 1911. № 12.

²⁾ Минскій „Религія будущаго“ стр. 161.

³⁾ Плехановъ. „О такъ называемыхъ религіозныхъ исканіяхъ въ Россіи“. Совр. міръ. Кн. 9. 10. 12.

⁴⁾ Римл. 1, 19—20; Дѣян. XVII, 26—28; Римл. II. 14—15.

особомъ дѣйствии Божества, томъ самомъ дѣйствии, которое извѣстно подъ именемъ сверхъестественнаго Откровенія. Безъ особаго Божественнаго Откровенія всѣ наши стремленія къ познанію Божества оставались-бы безъ должнаго результата, — даже болѣе, всѣ наши исканія Божества были-бы мечтою, своего рода оптическимъ обманомъ. Самая религія была-бы не взаимодействіемъ между Богомъ и человѣкомъ, а между человѣкомъ и продуктами его собственнаго воображенія.

Направляемая Божественнымъ откровеніемъ, наша мысль способна познавать Божество въ болѣе чистыхъ идеяхъ и формахъ. Тогда какъ мысль, неподчиняющаяся Божественному воздѣйствию, мысль, отвергающая откровеніе, обречена на вѣчное блужданіе изъ стороны въ сторону, отъ теоріи къ теоріи, и на возвращеніе къ старымъ, давно отжившимъ религіознымъ вѣрованіямъ. Какъ на яркую иллюстрацію такого религіознаго атавизма можно указать на современное монистическое міровоззрѣніе, воскрешающее матеріалистическій принципъ подъ новою формою. Эготъ примѣръ наглядно показываетъ, что для естественныхъ познавательныхъ силъ человѣка задача достигъ совершеннаго познанія Божества, безконечнаго и всесовершеннаго Существа, продолжаетъ быть непосильной. Обнять естественнымъ умомъ необъятное, безъ помощи и содѣйствія этого самого Необъятнаго, — трудъ напрасный. *„Богъ во свѣтъ живетъ непреступномъ, Его-же никтоже видѣлъ есть отъ человѣкъ, ниже видѣти можетъ“* ¹⁾

Правда, естественная мысль въ лицѣ философа древности Платона и его учителя Сократа приблизилась къ высокому понятію о Богѣ, близкому къ христіанскому. Но и это богопознаніе не имѣло подъ собою твердой почвы, остановилось на полупути и оставило широкое мѣсто сомнѣніямъ. Даже въ Ветхозавѣтномъ Откровеніи не сообщалась полная религіозная истина человѣку, потомучто у человѣка не было силъ устранить бездну, раздѣляющую конечное и несовершенное отъ безконечнаго и всесовершеннаго. Эта бездна устранена пришествіемъ на землю воплотившагося Бога. Здѣсь безграничное и безусловное подъ прикрытіемъ человѣческой природы приблизилось къ человѣку, стало ему

¹⁾ 1 Тимов. VI, 6.

доступно и понятно. Бога никто никогда не видалъ. Но Единородный Его Сынъ, сущій въ Лонѣ Отца,—Онъ явилъ намъ Бога. Видѣвшій Меня, видѣлъ Отца, говоритъ Иисусъ Христосъ ¹⁾. Въ лицѣ Иисуса Христа, какъ воплотившагося Сына Божія, Богъ сталъ доступенъ человѣку въ самой близкой и понятной формѣ ²⁾.

ГЛАВА V.

Характеръ первобытной религіи.

Мнѣнія Юма, Гегеля, и Конта.—Ихъ несостоятельность.—Характеръ первобытнаго монотеизма.—Свидѣтельство Библии.—Преданія народовъ.—Гипотеза энотеизма.—Можно-ли считать монотеизмъ абсолютно совершенной формой религіи.

То положеніе, что религія предполагаетъ взаимодѣйствіе субъекта и объекта, Бога и человѣка, естественно приводитъ къ вопросу о томъ, съ чего началась религія, изъ какихъ вѣрованій состояла первобытная религія, было-ли когда нибудь нормальное взаимоотношеніе между Божествомъ и человѣчествомъ, или человѣчество всегда носило въ себѣ идею Божества только въ качествѣ неопредѣленнаго чувства и потребности, а истинныхъ представленій о Богѣ не имѣло никогда?

Отвѣтъ на эти вопросы должна была-бы дать исторія религій. Но мы уже видѣли (см. гл. II), что начало религій теряется въ такой дали вѣковъ, о которой трудно составить себѣ даже приблизительное представленіе. Самыя древнѣйшія раскопки человѣческихъ остатковъ обнаружили признаки религіознаго культа. Самымъ древнѣйшимъ открытіемъ человѣческихъ остатковъ считается открытіе, сдѣланное Отто Гаузеромъ въ 1908 году 7 марта въ палеолитической стоянкѣ южной Франціи въ долинѣ Везера Ле-Мустье. Эта находка считается древнѣе Неандертальскаго человѣка. Тогда какъ по-

¹⁾ Иоанн. 1, 18, XIV, 9—10; VIII, 19; XVII, 6 и др.

²⁾ Кудрявцевъ-Платоновъ. „Объ источникѣ идеи Божества“ т. II, вып. I, стр. 1—34.

слѣдному насчитываютъ триста тысячъ лѣтъ, находкѣ Гаузера даютъ четыреста тысячъ. И даже этотъ субъектъ, судя по ископаемымъ остаткамъ, имѣлъ уже религіозныя вѣрованія ¹⁾. При такой почтенной давности опредѣлить психологію чувствъ дикаря весьма трудно. Предположеніямъ на этой почвѣ не будетъ конца, но объ ихъ правдоподобіи говорить уже не придется.

Такимъ образомъ, стоящій передъ нами на очереди вопросъ о томъ, какова должна быть первобытная религія, т. е. въ какой формѣ предносилась первобытному человѣческому уму идея Божества, какъ абсолютной Личности, въ формѣ ли монотеистической, или политеистической,—этотъ вопросъ не такъ-то легко рѣшить съ помощью положительныхъ данныхъ исторіи. Религія древнѣ самыхъ древнихъ историческихъ памятниковъ. Поэтому естественно, что тамъ, гдѣ молчитъ исторія религіи, должна сказать свое рѣшающее слово философія религіи.

Съ философской точки зрѣнія по вопросу о первоначальномъ видѣ религіи предъ нами лежитъ такая дилемма. Если религія есть явленіе только естественное, если въ ней не заключается никакой объективной правды, проще сказать, если мы отвергнемъ существованіе Бога,—то, понятно, мы должны будемъ признать, что религія вполне подчиняется закону естественнаго развитія, наряду со всѣми другими явленіями человѣческаго духа. Мы обязательно должны будемъ признать, что первобытная религія была самою несовершенною, должна имѣть политеистическую форму. Наоборотъ, если мы согласимся, что религія предполагаетъ взаимодѣйствіе двухъ сторонъ, субъекта и объекта, человѣка и Божества, то мы должны будемъ придти къ совершенно обратному воззрѣнію на первобытную религію. Мы имѣемъ право предположить, что благодаря таинственному вліянію Божества на человѣческой духъ, религія человѣка должна была имѣть чистое представленіе о Богѣ Единомъ—въ формѣ монотеизма.

Такимъ образомъ, предъ нами лежатъ двѣ теоріи взаимно противоположныя. Та и другая имѣетъ за себя доводы, которые мы должны будемъ изслѣдовать.

¹⁾ „Естествознаніе и географія“ 1909. Сентябрь.

Первымъ философомъ, который остановился на теоріи естественнаго развитія, былъ Юмъ, написавшій сочиненіе „Натуральная исторія религіи“. Неоспоримая истина, говоритъ Юмъ, что лѣтъ за 1700 до Рожд. Хр. всѣ народы были идолопоклонниками. Чѣмъ болѣе мы углубляемся въ древность, тѣмъ идолопоклонство все грубѣе, и ничто не даетъ намъ права думать, чтобы самая древняя религія имѣла болѣе совершенный видъ единобожія. По мнѣнію Юма, думать, что первобытные люди умѣли представлять себѣ Божество подъ формой единаго, совершеннаго Духа, раньше, чѣмъ подъ формой множества отдѣльныхъ духовъ, было бы равносильно убѣжденію въ томъ, что первобытные люди сначала жили въ каменныхъ дворцахъ, а потомъ уже въ пещерахъ или свайныхъ постройкахъ. Нѣтъ, основной естественный законъ развитія отъ низшаго къ высшему, отъ несовершеннаго къ болѣе совершенному необходимо простирается и на религіозную область. Слѣдовательно, первоначальною формою религіи былъ политеизмъ.

Гегель со своей стороны прибавляетъ къ доводамъ Юма слѣдующія философскія соображенія. Состояніе первобытной невинности не нужно представлять себѣ въ видѣ какого-то духовнаго совершенства. Это было состояніемъ скорѣе безсознательнымъ, безразличнымъ къ добру и злу, и думать, чтобы въ этомъ состояніи человѣкъ имѣлъ совершенное вѣдѣніе Бога,—было-бы совершенно нелѣпо. Гегель думаетъ, что первую, непосредственную религіей была самая несовершенная, далекая отъ истины, религія суевѣрія и волшебства. Тоже самое и почти въ тѣхъ-же выраженіяхъ говоритъ и Контъ. Думать, будто монотеизмъ былъ первобытной религіей, также несправедливо, какъ и утверждать, что ребенокъ можетъ быть отвлеченнымъ мыслителемъ, потому что идея единаго безусловнаго Существа есть, конечно, самая абстрактная изъ идей. И какъ ребенокъ, такъ и первобытный человѣкъ мыслить и думаетъ не отвлеченными понятіями, а конкретными образами. Онъ переноситъ на всѣ внѣшніе предметы свои собственныя психическія состоянія, олицетворяетъ ихъ, считаетъ живыми, чувствующими, мыслящими. Поэтому въ дѣтствѣ человѣчества первоначальная религія была сплошнымъ олицетвореніемъ и обоготвореніемъ предметовъ природы.

Такимъ образомъ, Юмъ стоитъ на почвѣ историческихъ фактовъ, а Гегель и Контъ на почвѣ позитивно-философскихъ соображеній. Разсмотримъ по порядку тѣ и другія.

Историческія свидѣтельства не могутъ имѣть рѣшающаго значенія тамъ, гдѣ дѣло касается доисторической эпохи. Строго говоря, если-бы въ историческую эпоху всѣ народы были поклонниками множества боговъ,—то и это ничего не говорило-бы объ эпохѣ доисторической ¹⁾. Но дѣло въ томъ, что даже историческіе памятники политеистическихъ вѣрованій допускаютъ нѣкоторыя, болѣе или менѣе вѣроятныя догадки о временахъ болѣе древнихъ. Исторія застаётъ древнія религіи не въ состояніи покоя, а въ состояніи развитія, движенія. Количество божествъ и религіозные миѳы размножаются и осложняются то путемъ знакомства съ другими народами и ихъ божествами, то въ силу развитія самого народа. Появились генеалогіи боговъ, выражавшія послѣдовательную смѣну религіознаго сознанія въ народѣ. Напр. божества Греціи въ эпоху цвѣтущаго состоянія этого государства были человѣкообразны. Ими управляетъ Зевсъ—царь и отецъ боговъ. Но поколѣніе дѣтей Зевса не искони господствовало въ греческой миѳологіи. Раньше толпы Олимпійскихъ боговъ мы находимъ царство Сатурна и Реи, окруженныхъ уже не богами, а титанами, существами демоническаго характера, а въ эпоху, еще болѣе древнюю было владычество Урана и Геи,—боговъ чисто космическаго характера.

Такимъ образомъ, даже исторія говоритъ о томъ, что

¹⁾ Внутренній міръ людей того періода, отъ котораго до насъ не сохранилось поэтическихъ созданій, пишетъ проф. Дильтей, совершенно ускользаетъ отъ историческаго изслѣдованія, и если Леббокъ путемъ умозаключеній пытается установить, что всѣ народы нѣкогда пережили стадію атеизма, т. е. совершеннаго отсутствія религіозныхъ представленій какого бы то ни было рода, или если Спенсеръ утверждаетъ, что религія родилась изъ идей объ умершихъ, то все это лишь оргіи пренебрегающаго границами познанія эмпиризма, ибо на пограничныхъ пунктахъ исторіи можно только мечтать, точно такъ-же какъ на каждомъ пограничномъ пунктѣ опыта.“ См. у проф. Введенскаго „Религіозное сознаніе язык.“ стр. 134. Изъ „Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.“ *Wilhelm Dilkey*. стр. 168. Сужденіе рѣзкое, но правдивое.

религіозное сознание народовъ шло отъ простого къ сложному, а не наоборотъ. Число боговъ, вначалѣ небольшое, не сокращалось, а размножалось до тѣхъ поръ, пока не было положено предѣла этому размноженію рѣшительнымъ сознаниемъ несостоятельности политеизма. Мы вправѣ думать, что, если-бы исторія получила возможность раскрыть болѣе раннія эпохи, она увидѣла-бы тамъ, въ глубинѣ вѣковъ, самую простѣйшую форму религіи въ видѣ монотеизма. Тоже самое подтверждается и общимъ религіознымъ преданіемъ народовъ о золотомъ вѣкѣ, когда люди были ближе къ божеству, чѣмъ потомъ. Этому преданію придавали большое значеніе древніе историки, напр. Геродотъ и философы Платонъ и Аристотель. Извѣстно также, что языческіе историки христіанской эпохи, напр. Ямвлихъ, Прокль, Юліанъ Отступникъ, Симплицій и др. въ своей полемикѣ съ христіанскими писателями старались доказать, что ученіе о Единомъ Богѣ, Творцѣ міра, есть и у язычниковъ. Такія свидѣтельства говорятъ сами за себя. Но и помимо этого, историческими изслѣдованіями установлено существованіе въ древнихъ религіяхъ слѣдовъ монотеизма. Наконецъ, свидѣтельства многихъ путешественниковъ указываютъ на несомнѣнное присутствіе у многихъ современныхъ дикихъ племенъ слѣдовъ единобожія. Такъ напр. многіе туземцы Америки доселѣ поклонялись одному божеству въ образѣ Великаго Духа. Такимъ образомъ, историческія свидѣтельства не всегда говорятъ въ защиту политеизма, а иногда и въ пользу монотеизма. Историческая почва для гипотезы о первобытномъ чистомъ политеизмѣ во многихъ отношеніяхъ оказывается ненадежною.

Теперь посмотримъ, надежнѣе ли философскія основанія, которыя опираются на законъ постепеннаго развитія. Опытъ показываетъ, что этотъ законъ даже въ органической жизни допускаетъ частичныя отступленія. Историческій прогрессъ въ жизни человѣчества идетъ не всегда ровнымъ и прямымъ путемъ, но путемъ многихъ уклоненій отъ нормы, заблужденій, ошибокъ. Въ исторической жизни народовъ извѣстны эпохи регресса, упадка, и, конечно, тоже самое явленіе возможно и въ религіозной области. Очень можетъ быть, что люди уклонились съ истиннаго пути въ первобытныхъ понятіяхъ о Богѣ. Это предположеніе тѣмъ болѣе допустимо,

что первобытный монотеизмъ не былъ и не могъ быть отчетливымъ, логически установленнымъ и правильнымъ понятіемъ о Богѣ. Первобытный человѣкъ не былъ ни философомъ, ни богословомъ, и его вѣра въ единство Божества не выражалась въ отвлеченныхъ формулахъ, къ которымъ привыкли мы. Это само собою понятно, и мы не знаемъ, почему бы представленіе о единомъ Богѣ для человѣка могло быть труднѣе, чѣмъ представленіе о многихъ богахъ. Скорѣе наоборотъ. Въ сознаніи человѣка мысль объ одномъ божествѣ могла идти отъ простаго къ сложному, отъ единства къ множеству.

Трудно, конечно, опредѣлить, какого рода было первоначальное религиозное представленіе первобытнаго человѣка. Если считать состояніе первобытнаго человѣчества аналогичнымъ съ состояніемъ дѣтства, то, понятно, первобытное представленіе о Богѣ должно было быть конкретнымъ, въ видѣ какого нибудь дѣйствительнаго образа, виѣшняго существа или предмета. Если въ первобытномъ человѣкѣ была замѣтна склонность къ олицетворенію и одухотворенію неодушевленныхъ предметовъ вообще, если онъ не могъ иначе думать, желать и говорить, какъ подъ формой конкретныхъ образовъ, то ничего не будетъ невѣроятнаго въ томъ предположеніи, что и свою религиозную идею первобытный человѣкъ облакалъ въ конкретную форму существа, подобнаго себѣ, приписывалъ Божеству черты и свойства собственной природы и при этомъ не только духовной, но и тѣлесной. Богъ по представленію первобытнаго человѣка не только думаетъ, желаетъ, чувствуетъ, но и ходитъ, говоритъ, слышитъ, видитъ. Такой антропоморфизмъ ничуть не унижаетъ достоинства первобытнаго монотеизма. Это было самою легчайшею и самою естественною формою религиознаго представленія, ибо нѣтъ никакихъ основаній предполагать, будто для человѣка легче и удобнѣе представлять себѣ Божество въ формѣ дерева, камня или животнаго, чѣмъ въ образѣ человѣка.

Но первобытное религиозное сознаніе не отличалось только формою, въ которой воплощалась идея божества, отъ послѣдующихъ религиозныхъ ступеней. Нѣтъ, дѣло тутъ не въ одномъ антропоморфизмѣ, котораго, строго говоря, были не лишены всѣ народы на всѣхъ ступеняхъ религиознаго развитія. Дѣло тутъ въ ясности, живости, интенсивности и силѣ

первичнаго религіознаго представленія. Судя по аналогіи съ дѣтскими впечатлѣніями и переживаніями, которыя не забываются никогда, мы должны предположить, что первобытныя религіозныя представленія не просто выливались въ челоѡкообразную форму, но и достигали особенной силы, превращались въ видѣнія. Опытъ показываетъ и теперь, что при сильномъ возбужденіи религіознаго чувства челоѡкъ становится способнымъ видѣть и переживать то, что не видитъ и не чувствуетъ въ обычномъ состояніи. Тѣмъ болѣе мы можемъ допустить особенную живость первобытнаго религіознаго представленія, достигавшаго maximum'a своей силы и энергіи. Мы имѣемъ полную возможность допустить, что первобытный челоѡкъ, при высокомъ напряженіи религіознаго чувства, могъ не только представлять божество въ своемъ умѣ, но и видѣть его, какъ существо, явившееся во внѣшнемъ, чувственномъ обликѣ.

Такое понятіе о первобытной религіи находитъ свое подтвержденіе какъ въ историческомъ свидѣтельствѣ Свящ. Писанія, такъ и въ преданіяхъ о религіозной жизни первыхъ временъ челоѡчества. Писатель книги Бытія изображаетъ перваго челоѡка не только обладающимъ идею единаго истиннаго Бога, т. е. монотеистомъ, но и даетъ ясно разумѣть, что форма этой идеи соотвѣтствовала первобытному состоянію челоѡка. Это было не отвлеченное понятіе, а самое конкретное, антропоморфное представленіе, доходящее до степени видѣнія. Богъ является и бесѣдуетъ съ челоѡкомъ въ раю: Адамъ и Ева слышатъ голосъ Господа, ходящаго въ раю во время прохлады дня и скрываются отъ Лица Его между деревьями рая (Быт. III, 4. 8. 9). Подобный слишкомъ чувственный и реальный характеръ библейскаго боговидѣнія можетъ вызывать недоумѣніе и попытку видѣть въ библейскомъ сказаніи о первыхъ временахъ челоѡческой жизни только символическій характеръ. Но вѣдь иначе не могло и быть, если мы примемъ во вниманіе особенную напряженность первобытнаго религіознаго чувства. Хотя въ книгѣ Бытія не сказано прямо, что Богъ являлся челоѡку въ челоѡческомъ образѣ, но что явленіе было очень живо и сильно, въ этомъ не оставляетъ сомнѣній самый рассказъ. Адамъ слышалъ голосъ Господа Бога, ходящаго въ раю по полудни. Господь привелъ животныхъ къ челоѡку,

сдѣлалъ Адаму и Евѣ одежды кожаныя и одѣлъ ихъ. Все это человѣкъ могъ чувствовать и переживать настолько живо и сильно, что въ реальности происходящаго не сомнѣвался. Само собой понятно, что Богъ могъ явиться человѣку и на самомъ дѣлѣ въ конкретномъ образѣ человѣка, говорить съ нимъ и т. д. Если мы исповѣдуемъ воплощеніе Сына Божія, самого Бога, для спасенія человѣка, то тѣмъ болѣе можемъ и должны допустить возможность явленій Бога первобытному человѣку въ образѣ человѣка, о чемъ, повидимому, и говоритъ Библия. Но для насъ въ данномъ случаѣ важно установить фактъ монотеизма и антропоморфизма первобытной религіи, что подтверждается и данными Библии.

Въ религіозномъ преданіи міра языческаго мы не найдемъ, конечно, ясныхъ свѣдѣній о характерѣ первобытной религіи, но уже одинъ общій тонъ миѳологическихъ сказаній о первобытныхъ временахъ человѣчества и ясные слѣды монотеизма въ системѣ миѳологій говорятъ въ пользу первобытнаго монотеизма. Во всѣхъ древнихъ сказаніяхъ первобытное состояніе человѣка представляется болѣе счастливымъ. Первые люди живутъ ближе къ богамъ, боги постоянно являются людямъ. Эта обоюдная близость создавала счастливыя условія жизни. Неудивительно, если въ преданіяхъ человѣческихъ сохранились сказанія о райской жизни, о невинности, и чистотѣ первобытнаго человѣка, какъ результатъ близости Божества къ человѣку.

Итакъ, философскія соображенія по вопросу о начальной формѣ религіи приводятъ къ признанію монотеизма, первобытнаго единобожія, впоследствии утраченнаго и перешедшаго въ политеизмъ. Такой переходъ не могъ совершиться въ короткое время. Нельзя думать, чтобы религіозное сознаніе человѣка измѣнялось внезапно. Теорія катастрофъ отвергнута даже по отношенію къ развитію обыкновенныхъ растительныхъ и животныхъ организмовъ. Тѣмъ менѣе допустимы психическія внезапныя измѣненія въ строѣ и содержаніи религіозныхъ вѣрованій. Поэтому мы должны согласиться съ мнѣніемъ Макса Мюллера, по которому у самыхъ древнихъ народовъ не было ни настоящаго единобожія, ни настоящаго многобожія. Божественное единство не столько мыслилось, сколько чувствовалось. Дикарь чувствовалъ единство боже-

ственного начала, все проникающего и обнимающего весь міръ. Но какъ только дѣлалъ попытки объективировать свое чувство, — религиозное сознание его распалось, получалось представление о небѣ, землѣ, свѣтѣ, солнцѣ, какъ объ отдѣльныхъ божественныхъ силахъ и проявленіяхъ. Такимъ образомъ, единство божественнаго начала дикарь не былъ способенъ приурочить къ одному какому-нибудь божеству, а связывалъ, смотря по обстоятельствамъ, то съ тѣмъ, то съ другимъ. И каждому изъ нихъ приписывалъ свойства верховнаго и единственнаго божества. Такъ въ древнѣйшихъ религиозныхъ книгахъ Индусовъ, Ведахъ, богъ Варуна въ молитвахъ, къ нему обращенныхъ, изображается какъ верховный и безграничный Владыка міра, которому подчинены боги и все живущее. Но, оказывается, тѣже самыя свойства приписаны и другимъ божествамъ—Индрѣ, Агни, Митрѣ и т. д. Тоже самое и въ Египетской религіи. Въ молитвенномъ гимнѣ къ Аммону—Ра онъ называется отцомъ боговъ, создателемъ людей и животныхъ, господиномъ закона, владыкою, единымъ царемъ и т. д. Но тѣже эпитеты примѣняются и въ отношеніи къ другому божеству Фта-ра. Такимъ образомъ, каждое божество становится единственнымъ и верховнымъ въ представленіи человѣка въ моментъ молитвеннаго къ нему обращенія, а всѣ другія божества какъ-бы отступаютъ на задній планъ и становятся второстепенными и подчиненными. И чѣмъ древнѣе религія, тѣмъ чаще мы встрѣчаемся съ такимъ явленіемъ, когда язычникъ и многобожникъ приписываетъ единство и безграничность каждому отдѣльному божеству. На языкѣ Макса Мюллера это явленіе получило названіе катенотеизма или энотеизма. По нашему мнѣнію гипотеза М. Мюллера о такомъ смѣшанномъ характерѣ религиозныхъ формъ монотеизма и политеизма у древнѣйшихъ народовъ заслуживаетъ полнаго вниманія, а самый фактъ смѣшенія слѣдуетъ разсматривать, какъ переходную форму отъ монотеизма къ политеизму. Туманному сознанию дикаря предносилась мысль о Единомъ Божествѣ, которое всѣмъ управляетъ и все себѣ подчиняетъ. Но онъ не умѣлъ и не могъ воплотить эту идею въ одинъ образъ. Это было выше его силъ. Можно сказать, что древній человѣкъ всюду искалъ одного Бога, но передъ его неразвитымъ сознаниемъ было столько существъ, претендующихъ на положеніе верховнаго

божества, что онъ не могъ остановиться окончательно ни на одномъ, и поневолѣ впадалъ въ политеизмъ.

Но приходя къ заключенію о первенствѣ монотеизма, мы должны сдѣлать существенную оговорку. Само собою понятно, что съ принципиальной точки зрѣнія мы признаемъ монотеизмъ болѣе совершенною формою религіознаго сознанія. Онъ является достояніемъ культурныхъ народовъ и свидѣтельствуесть о болѣе высокой чистотѣ религіозныхъ вѣрованій. Но самъ по себѣ онъ не представляетъ абсолютно совершенной формы религіи. Есть монотеизмъ христіанства, еврейской религіи, магометанства. Въ современной религіи еврейства черты Единаго Божества приняли чувственныя формы, а въ древніе періоды исторіи еврейства монотеизмъ уживался съ самыми грубыми суевѣріями. Можно видѣть въ Единомъ Богѣ благого отца, но можно видѣть въ немъ только карающаго Владыку. Единый Богъ христіанства неизмѣримо выше единаго Іеговы, единаго Аллаха, не только морально, но и метафизически. Христіанское ученіе о Троичности Лиць въ единомъ Богѣ есть болѣе прогрессивная совершенная форма монотеизма и дальнѣйшая его ступень, такъ что можно, пожалуй, допустить мысль Чемберлена: „монотеизмъ не есть еще признакъ высшей религіи, ибо ариѳметика не должна имѣть ничего общаго съ религіей“¹⁾.

¹⁾ Кудрявцевъ-Платоновъ. „О единобожии, какъ первоначальномъ видѣ религіи“ т. II, вып. II. стр. 1—61. „Первобытная религія“ стр. 104—154.
Глаголевъ проф. „Изъ чтеній о религіи“ стр. 152 · 190.

ГЛАВА VI.

Главные направленія человеческой мысли по вопросу объ отношеніи Божества къ міру.

Деизмъ и пантеизмъ.—Возрожденіе древняго деизма и пантеизма въ научнофилософской эволюціонной теоріи.—Идея пантеистическаго единства, принятая Геккелемъ.—Пантеизмъ Спинозы, Шеллинга и Гегеля.—Неопредѣленность и шаткость пантеистическаго представленія о Божествѣ.

По вопросу объ образованіи въ человѣческомъ духѣ идеи Божества (гл. IV) было выяснено, что зарожденіе идеи немислимо безъ вліянія Божества на человѣческой духъ, а дальнѣйшее ея образованіе и развитіе невозможно безъ участія умственныхъ силъ самого человѣка. Человѣкъ такъ или иначе реагируетъ на незримое дѣйствіе Божества. Обитая по всему лицу земному, люди идутъ навстрѣчу тому сладостному ощущенію Божества, которое живетъ въ нихъ, но, понятно, съ неодинаковымъ успѣхомъ. Въ своихъ поискахъ за проясненіемъ идеи Божества человѣчество испытываетъ массу постороннихъ вліяній—соціальныхъ, національныхъ, политическихъ, экономическихъ, даже климатическихъ и географическихъ. Отъ этого въ пониманіи Божества и въ вопросѣ объ отношеніи Божества къ міру человеческая мысль съ давнихъ поръ разошлась въ разныя стороны. Естественное ничѣмъ не регулируемое религіозное сознаніе неодинаково стало отражать въ себѣ самую идею Божества, какъ неровное зеркало невѣрно отражаетъ предметъ, находящійся передъ нимъ.

Интересны эти человѣческіе пути религіозныхъ исканій. Они разошлись по тремъ главнымъ направленіямъ, смотря потому, какому изъ религіозныхъ элементовъ отдается предпочтеніе, объективному или субъективному. Одни стали представлять Верховное Существо совершенно отдѣльнымъ отъ міра, другіе сблизили Его до полнаго смѣшенія и отождествленія съ міромъ; третьи придерживаются средняго взгляда: Божество по своей Сущности отдѣльно отъ міра, но дѣйствуетъ на него своими силами. Отсюда получились три раз-

личныхъ возрѣнія на Божество, возрѣнія, которыя придаютъ извѣстную окраску самому понятію о религіи. Они носятъ названіе деизма, пантеизма и теизма. Деисты, раздѣляющіе Божество отъ міра непроходимую бездною, отвергающіе всякое вліяніе Божества на міръ вообще и на человѣка въ частности, должны были отвести въ религіи главную роль субъективному элементу, т. е. самому человѣку. Вслѣдствіе этого они должны были признать религію самостоятельнымъ произведеніемъ человѣческихъ способностей—разсудка или нравственнаго чувства. Пантеисты, наоборотъ, сближаютъ Бога съ міромъ и человѣкомъ до полного ихъ отождествленія по самому существу, считаютъ духъ человѣческой проявленіемъ Божества, или однимъ изъ моментовъ въ жизни Божества. Слѣдовательно, всѣ стороны душевной жизни, въ томъ числѣ и религіозное чувство, пантеисты должны считать проявленіемъ Божественнаго начала въ человѣческомъ духѣ. Такимъ образомъ, религія, по возрѣнію пантеистовъ, есть не что иное, какъ самосознаніе Божества въ человѣкѣ или признаніе человѣкомъ самого себя за часть Божества. Въ пантеизмѣ замѣчается очевидное преобладаніе объективнаго элемента, т. е. самого Божества въ созданіи религіи.

Деизмъ и пантеизмъ—двѣ крайности во взглядахъ человѣка на Божество и на Его отношеніе къ міру. По этимъ двумъ радіусамъ, расходящимся изъ одной точки въ разныя стороны, мысль человѣческая разбрелась съ давнихъ поръ. Зачатки деизма и пантеизма мы видимъ въ исторіи самыхъ древнихъ религій. Но замѣчательно, что съ тѣхъ поръ какъ религіознофилософская мысль въ христіанствѣ отрѣшилась отъ авторитета, отъ сверхъестественнаго Откровенія, и пошла по пути естественнаго религіознаго сознанія,—направленія религіозной мысли оказались такими-же старыми, какъ и раньше, т. е. тѣмъ-же деизмомъ и пантеизмомъ. Научная эволюціонная теорія еще болѣе способствовала закрѣпленію старыхъ путей религіознаго сознанія и даже послужила образованію изъ этихъ двухъ новой религіозной концепціи. Предшественники Дарвина, самъ Дарвинъ и его первые послѣдователи были въ свое время типичными представителями англійскаго деизма. Бога Дарвинъ не отвергалъ и Личное бытіе Его признавалъ, хотя мало высказывался объ этомъ предметѣ. Но своею

теорією трансформації онъ не оставилъ Богу, какъ Личной Живой Силѣ, на землѣ ни одного уголка. Міръ органической, растительный и животный, все, что носитъ признаки жизни, развивается по своимъ законамъ, безъ малѣйшаго участія какой-бы то ни было трансцендентной силы. Правда, теорія Дарвина въ своихъ окончательныхъ выводахъ опиралась на Кантолапласовскую теорію происхожденія вселенной. Тамъ, въ этой теоріи мы и должны искать начало и фундаментъ для научнаго деизма. Но безъ сомнѣнія Дарвинова теорія происхожденія видовъ закрѣпила деистическіе взгляды, отодвинувъ Бога за предѣлы міра и давъ Ему роль Существа безпредѣльнаго, но въ тоже время далекаго и чуждаго для міра, не интересующагося его судьбами. Это, конечно, отзвукъ того стараго языческаго взгляда на Божество, по которому оно живетъ гдѣ-то тамъ въ чуждой области, отдѣльно, въ царствѣ духовъ; отъ него вѣетъ холодомъ смерти; оно можетъ только наводить страхъ и ужасъ. Такова была господствующая черта въ языческомъ религіозномъ настроеніи. Она же сказалась и въ новѣйшемъ философскомъ деизмѣ Канта, Ричля и Якоби, съ тѣмъ различіемъ, что на мѣсто страха здѣсь установилось безразличіе и даже нѣкоторое равнодушіе къ Существу высокому, но далекому и малоизвѣстному. Вся Его роль ограничилась твореніемъ когда-то первобытнаго хаоса, но никакого дальнѣйшаго вліянія на жизнь міра, никакого Промысла, и Провидѣнія деисты не признають.

При дальнѣйшемъ развитіи еволюціонной теоріи и утвержденіи ея въ умахъ людей философскаго склада, понятіе о Божествѣ, какъ о Личной, живой Силѣ, окончательно стусеивалось. Дуализмъ деистическаго міровоззрѣнія, по которому Богъ и міръ существуютъ отдѣльно, сталъ мало по малу уступать мѣсто монистическому міровоззрѣнію. Позднѣйшіе представители еволюціонной теоріи, внуки Дарвина, нашли, что двойственность Бога и міра должна смѣниться высшимъ понятіемъ всеединства. Бога не нужно представлять даже и творцомъ міра. Богъ и природа, духъ и матерія одно и тоже, одна сущность, одна Субстанція, существующая отъ вѣчности. Ихъ нельзя раздѣлять между собою. Богъ въ мірѣ и міръ въ Богѣ, однимъ словомъ божество это самъ міръ самодвижущійся и саморазвивающійся. Концепція, повидимому, новая и своеобразная, но отъ нея пахнетъ опять чѣмъ-то старымъ,

знакомымъ, идущимъ изъ глубины индусской древности, которая говорила, что Брама есть саморазвивающийся міръ, все и ничто, полнота и пустота, абсолютная величина и абсолютный нуль. Это старое, знакомое, древнее пантеистическое міровоззрѣніе воскресло въ философіи Спинозы, и за него обѣими руками ухватились позднѣйшіе позитивисты—монисты, типичнымъ выразителемъ которыхъ является самый ревностный современный дарвинистъ Геккель. Въ своихъ „Міровыхъ Загадкахъ“ онъ совершенно откровенно заявляетъ, что его монизмъ „видитъ во всемъ только одну субстанцію, которая является въ одно и тоже время Богомъ и природой. Тѣло и духъ, матерія и энергія неразрывно связаны другъ съ другомъ. Матерія нигдѣ не существуетъ безъ духа и духъ безъ матеріи. Богъ монизма, проникающей собою вселенную, приводитъ насъ къ пантеизму“. „Мы, пишетъ Геккель, держимся чистаго и недвусмысленнаго монизма Спинозы: матерія какъ субстанція, обладающая безконечнымъ протяженіемъ, и духъ, (или энергія), какъ субстанція воспринимающая и мыслящая, вотъ два основныхъ атрибута или свойства Божественной Сущности міра, всеобъемлющей, универсальной Субстанции“ ¹⁾.

Изъ этого откровеннаго признанія самаго горячаго дарвиниста можно заключить, насколько живуче пантеистическое міросозерцаніе. Поэтому на немъ слѣдуетъ остановиться и разобрать его по существу въ тѣхъ философскихъ системахъ, которыя являются его выразительницами.

По ученію Спинозы, ²⁾ отъ вѣчности существуетъ одна абсолютная субстанція, которую мы привыкли называть Богомъ. Сама по себѣ она непознаваема, но она обладаетъ двумя основными свойствами (атрибутами) мышленія и протяженія, которыя доступны нашему познанію. Но такая двойственность существуетъ только въ нашемъ представленіи, на самомъ-же дѣлѣ абсолютная субстанція въ одно и тоже время есть и мыслящая и протяженная. Что касается внѣшнихъ вещей и отдѣльныхъ явленій, то они представляютъ собою не что иное, какъ видоизмѣненіе или модусы котораго нибудь изъ атрибутовъ единой субстанции. То, что мы на-

¹⁾ „Die. Welträtsel“ въ пер. Капелюша стр. 11.

²⁾ Челпановъ „Введеніе въ философію“ стр. 488—494.

зывается душами, суть модусы Божественного мышления, а что называемъ тѣлами—модусы Божественной протяженности.

Настоящимъ дѣйствительнымъ бытіемъ обладаетъ только одна субстанція. Она есть то, что мы называемъ *causa sui*, что обозначаемъ понятиемъ самопричины и первопричины. Она рѣшительно ничѣмъ не обусловливается и ничѣмъ не ограничивается. Все остальное, что существуетъ, не имѣетъ самостоятельнаго бытія, и, если существуетъ, то постольку, поскольку составляетъ часть Единой Божественной субстанціи. Все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ, и сущность каждой вещи есть въ тоже время часть Божества. Отсюда ясно, какъ нужно смотрѣть на міръ съ точки зрѣнія пантеизма. Богъ есть внутренняя причина всѣхъ вещей. Изъ нея все существующее произошло такимъ-же точно образомъ, какъ изъ сущности треугольника необходимо слѣдуетъ, что его три угла равняются двумъ прямымъ.

Такъ какъ единая Субстанція или Богъ обнимаетъ собою все существующее, то отсюда ясно, что внѣ Его нѣтъ ничего, никакого другого существа или предмета, отъ котораго онъ могъ-бы Себя отличить, или чѣмъ нибудь другимъ себя ограничивать. Словомъ въ Субстанціи нѣтъ ничего, что могло-бы характеризовать ее какъ личность, какъ я, въ отличіе отъ какого-то другого не я. Такимъ образомъ, Богъ Спинозы есть Существо безличное. Это во первыхъ. Во вторыхъ, если Богъ безличенъ, то, понятно, онъ не имѣетъ разума и воли, не обладаетъ способностью ставить себѣ цѣли и дѣйствовать сообразно цѣлямъ. Въ третьихъ, Онъ не Творецъ міра, и міръ не продуктъ Его воли. Въ четвертыхъ, такъ какъ внѣ Бога нѣтъ ничего, то Богъ и природа одно и тоже.

Изъ всѣхъ этихъ данныхъ понятно, почему Геккель въ своемъ монистическомъ міропониманіи всецѣло примкнулъ къ философскимъ тезисамъ Спинозы. Пантеизмъ Спинозы есть самый чистый монизмъ Геккеля, хотя первый пришелъ къ своей теоріи путемъ умозрительной философіи, а послѣдній философіи опытной, путемъ научнымъ.

Подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Спинозы создавали свои теоріи Шеллингъ и Гегель. Первый дополняетъ теорію Спинозы тѣмъ, что все духовное и матеріальное, субъективное и объективное считаетъ проявленіемъ одной и той-же сущности, которую онъ называетъ абсолютомъ. Внѣ абсолюта

ничего не существуетъ,—онъ есть сама вселенная. Не трудно видѣть, что дѣло здѣсь только въ названіи, но сущность субстанціи и абсолюта одна и таже.

Ученіе Гегеля привнесло въ пантеизмъ нѣкоторую ясность и новую, болѣе понятную сторону. Дѣло въ томъ, что Спиноза и Шеллингъ своимъ ученіемъ о субстанціи и абсолютѣ, какъ первоосновѣ покоящейся, безличной, давали очень неопредѣленное представленіе объ отношеніяхъ между Божествомъ и міромъ, субъектомъ и объектомъ, тѣломъ и духомъ. Гегель считаетъ субстанцію духомъ, но духомъ самораскрывающимся, развивающимся. Этотъ духъ въ своемъ развитіи проходитъ три стадіи. Въ первой стадіи духъ существуетъ въ самомъ себѣ (an sich); во второй онъ переходитъ въ иную форму, форму природы; наконецъ, духъ начинаетъ существовать для себя (für sich), сознавать себя, т. е. принимать форму жизни сознательной.

На первыхъ двухъ стадіяхъ духъ былъ безсознательнымъ, на третьей онъ становится сознательнымъ въ отдѣльных индивидуумахъ, т. е. въ человѣкѣ. Говоря проще, Богъ, по ученію Гегеля, существовалъ отъ вѣка, но въ безсознательномъ состояніи. Въ формѣ-же сознательнаго существа Онъ явился въ мірѣ подъ видомъ человѣка, конечнаго ограниченнаго сознанія. Ясно, что Гегель считаетъ Бога результатомъ извѣстнаго процесса развитія, что Богъ только въ концѣ процесса развитія становится тѣмъ, что Онъ есть на самомъ дѣлѣ.

Итакъ, божество пантеизма есть существо безличное, лишненное разума и воли, словомъ, тѣхъ самыхъ свойствъ, которыя дѣлаютъ его понятнымъ для человѣка. Въ качествѣ непостижимой субстанціи—всеединства, божество является совершенно неуловимымъ для точной мысли, теряетъ для ума всякую опредѣленность. Въ этомъ видѣ пантеизмъ становится туманной, расплывчатой доктриной, доступной самымъ разнообразнымъ толкованіямъ. Въ ней остаются нерѣшенными два вопроса: какъ понимать это всеединство, и гдѣ видѣть причину развитія этого всеединства, перехода его во внѣшнія формы міра. Повидимому, тутъ возможны два рѣшенія. Или единая субстанція въ своемъ поступательномъ развитіи изъ безсознательнаго состоянія въ сознательное сама себя опредѣляетъ, и, слѣдовательно, дѣйствуетъ по мотивамъ цѣлесо-

образности;—но въ такомъ случаѣ она получаетъ свойства разумной личности и теряетъ пантеистическій характеръ. Или-же развитіе ея происходитъ по мотивамъ внутренней необходимости, и тогда,—при всей туманности этого представленія,—она становится совершенно безличною. Послѣдовательные пантеисты становятся на эту послѣднюю точку зрѣнія. Но философія и здравый смыслъ отказываются понимать фатальную необходимость, въ которой нѣтъ ни малѣйшаго намека на внутреннюю конечную цѣль развитія, безъ чего немислимо составить понятіе о какомъ-бы то ни было прогрессѣ.

Послѣдователи указаннаго фаталистическаго пантеизма надѣются получить поддержку въ современномъ ученіи объ эволюціи. Но это значило-бы притягивать за волосы научную теорію, которая, въ видѣ механизма, отвергаетъ религію въ принципѣ. И Геккель стоитъ въ противорѣчьи съ основными принципами позитивно-матеріалистическаго, механическаго міропониманія, когда принимаетъ пантеизмъ Спинозы въ оправданіе своего монизма. Дѣло въ томъ, что позитивная наука не знаетъ ничего божественнаго. Теорія эволюціи (въ механическомъ міропониманіи) говоритъ о преобразованіи міра, о прогрессѣ, при чемъ совсѣмъ не думаетъ и не занимается вопросомъ, сознательный это процессъ или безсознательный. Она называетъ міръ механизмомъ и органической процессъ механическимъ, исключаящимъ всякую цѣль и сознательность. Для такой науки вселенная представляетъ собою нѣчто безконечное, безъ всякаго центра. Познаніе міра, какъ цѣлаго, какъ единства, ей чуждо.

Тѣмъ не менѣе пантеизмъ является притягательнымъ для многихъ умовъ, и этимъ онъ обязанъ идеѣ единства положенной въ основу его. Но какъ только захотятъ опредѣлить это единство, всегда оно оказывается такимъ неуловимымъ, что въ концѣ концовъ теряется въ понятіи Гегелевскаго небытія. И тогда возникаетъ вопросъ, не есть-ли пантеистическое единство простая идея нашего мышленія. Въ результатѣ передъ пантеистомъ стоитъ такая альтернатива: или идея мірового единства абстрактна,—и тогда она субъ, ективна; или конкретна, имѣетъ тѣже свойства, которыми опредѣляется идея личности. Тогда пантеизмъ незамѣтно переходитъ въ теистическое міровоззрѣніе.

Оцѣнка пантеизма.—Несостоятельность пантеизма съ теоретической и практической стороны. Вѣчное и безплодное богоискательство, какъ результатъ пантеистическаго умонастроенія

Пантеизмъ, какъ воззрѣнiе, обезличивающее идею Божества и смѣшивающее Его съ міромъ, одностороненъ въ самой высокой степени. Безпредѣльность и всесовершенство Существа Божія, въ качествѣ свойствъ какой-то безличной субстанціи, теряютъ всякій смыслъ, упраздняются. Хотя пантеисты утверждаютъ, что понимать безконечное подъ формою личности значить ограничивать его, что понятіе безличной міровой субстанціи гораздо лучше выражаетъ идею безконечности, но въ основаніи такого разсужденія лежитъ крупная ошибка. Пантеисты представляютъ себѣ безконечность и совершенство въ смыслѣ пространственномъ и количественномъ, между тѣмъ какъ здоровое религіозное сознаніе представляетъ безконечность въ смыслѣ совершенства внутренняго, въ смыслѣ полноты личнаго бытія, полноты разума и свободы. Отвергая у Субстанціи разумъ и свободу, пантеисты рѣшительно не даютъ никакой надежды на познаніе Божества, ибо совершенство мы можемъ представить не иначе какъ только въ формѣ Личности.

Вторымъ не менѣ крупнымъ недостаткомъ пантеизма является то, что онъ превращаетъ міръ въ какую-то фикцію, уничтожаетъ его самостоятельность, и самую человѣческую личность въ иллюзію. Если вся природа вмѣстѣ съ человѣкомъ есть самораскрывающееся Божество, то въ дѣйствительности ничего не существуетъ, ничто не имѣетъ подлиннаго бытія.

Однако опасность пантеистическаго міровоззрѣнія обнаруживается главнымъ образомъ не съ метафизической стороны. Въ пантеизмѣ скрывается серьезная угроза нравственности. Для пантеиста немыслима борьба со зломъ: добро и зло одинаково необходимы, какъ моменты въ жизни абсолютнаго. Какъ же можно бороться съ явленіемъ, которое, строго говоря, само божественнаго происхожденія, имѣетъ абсолютную природу? Да и вообще нравственность можетъ имѣть смыслъ только тамъ, гдѣ есть свобода; а гдѣ нѣтъ свободы, тамъ нѣтъ и нравственности. Человѣкъ можетъ

стремиться къ нравственному совершенству только подъ условіемъ, что онъ воленъ въ своихъ мысляхъ, словахъ и поступкахъ. Въ противномъ случаѣ всѣ дѣйствія чловѣка получаютъ характеръ безсознательныхъ и невмѣняемыхъ. Пантеизмъ, отвергая свободу, индивидуальную самостоятельность тѣмъ самымъ расшатываетъ почву у всякой морали, ниспровергаетъ всѣ нравственные устои и не оставляетъ никакихъ разумныхъ мотивовъ для нравственной жизни и дѣятельности. Вслѣдствіе этого онъ является системой самаго мрачнаго фатализма, которая въ практическомъ отношеніи чревата ужасными послѣдствіями. Ея послѣдніе выводы грозятъ чловѣчеству полнымъ уничтоженіемъ. Съ нашимъ современнымъ пантеизмомъ случилось тоже, что съ древнимъ индусскимъ его родоначальникомъ. Какъ тамъ въ результатъ буддійскаго катихизиса оказалась нирвана, пустота, небытіе, такъ и въ новѣйшихъ теченіяхъ пантеизма дѣло оканчивается полнымъ разочарованіемъ, пессимизмомъ, исканіемъ насильственной развязки съ этимъ жалкимъ бытіемъ. Оптимизмъ Спинозы кончился пессимизмомъ Шопенгауера. И это потому, что пантеистическое міропониманіе оказывается совершенно безсильнымъ передъ проблемой зла. Оно должно мириться съ его существованіемъ какъ съ необходимостью, потому что зло неразрывно связано съ самой жизнью, слѣдовательно, съ тою самою абсолютною субстанціею, которая приняла форму жизни. Кромѣ того, міровая субстанція лишена свободы, а гдѣ нѣтъ свободы, тамъ не можетъ быть и борьбы со зломъ и побѣды надъ нимъ. Итакъ, единственный путь къ освобожденію отъ зла состоитъ въ уничтоженіи жизни. Самоубійство—единственный выходъ изъ положенія, и въ этомъ актѣ послѣдовательные пантеисты только и могутъ осуществить свободу.

О причинахъ современнаго уклоненія къ пессимизму, уклоненія, стоящаго въ самой тѣсной непосредственной связи съ пантеистическимъ міровоззрѣніемъ, Гюйо сообщаетъ любопытныя данныя ¹⁾.

Первая причина заключается въ томъ логически неизбежномъ выводѣ, къ которому ведетъ пантеистическая метафизика. Пантеисты сначала обоготворили природу, объ-

¹⁾ Гюйо. „Иррелигіозность будущаго“ стр. 318—332.

явивъ ее явленіемъ имманентнаго разума. Но такъ какъ въ природѣ темныхъ сторонъ оказалось не меньше, чѣмъ свѣтлыхъ, то обоготвореніе кончилось тѣмъ, что въ природѣ стали видѣть паденіе первобытнаго единства и безсознательнаго разума въ омутъ сознанія, обреченнаго на страданіе. Такая перемѣна во взглядахъ не могла не отразиться во внутреннемъ настроеніи пантеиста. Идея субстанціи не даетъ никакого успокоенія возмущенной совѣсти, оскорбленному чувству, словомъ—никакой моральной, идейной опоры для человѣка.

Вторая причина современнаго пессимизма заключается въ быстромъ успѣхѣ положительныхъ наукъ, съ которыми пантеистическое воззрѣніе считаетъ себя тѣсно связаннымъ, и въ тѣхъ открытіяхъ, которыя сдѣланы при помощи науки. Успѣхи эти идутъ съ такой быстротой, что приспособленіе человѣческаго ума все къ новымъ и къ новымъ идеямъ становится прямо тягостнымъ. Мы несемъ, впередъ слишкомъ быстро, едва успѣваемъ переводить дыханіе. Знаніе, дающее однѣ чистыя радости, когда оно отвѣчаетъ запросамъ ума и складывается въ стройную систему убѣжденій,—вызываетъ чувство подавленности, когда нарушаетъ въ насъ внутреннее равновѣсіе. Слишкомъ быстрый ростъ мысли доходить до болѣзненности. Всѣ, кто работаетъ мыслью, занимается философіей, рѣшеніемъ основныхъ проблемъ, въ концѣ концовъ испытываютъ это страданіе. Васъ тянетъ сразу во всѣ стороны, ко всѣмъ наукамъ, искусствамъ; хотѣлось-бы все обнять, всему отдаться, но приходится сдерживать себя, дѣлить душу на части. Это невольное самоограниченіе приноситъ милліонъ терзаній. Прозябаніе не въ нашей природѣ. Человѣкъ предпочитаетъ отдаться всепожирающему внутреннему огню, въ которомъ сгораютъ нервы, напрягаются мускулы, истощается организмъ.

Тоже самое нужно сказать и объ отношеніи современной научной мысли къ внутреннему міру и сознанію самого человѣка. По мнѣнію Стюарта Милля, самоанализъ, размышленіе человѣка о самомъ себѣ обладаетъ какою-то разлагающею силою и ведетъ къ разочарованію. Развѣ не горько сознавать, что вся наша философія сводится въ концѣ концовъ къ тому, что человѣкъ является игрушкой въ собственныхъ рукахъ: строить системы, вырабатываетъ міро-

воззрѣніе, убѣжденія, и въ результатѣ самъ-же ихъ разби-
ваетъ. Человѣкъ сталъ слишкомъ прозраченъ для самаго
себя, ясно видитъ всѣ скрытыя побужденія своихъ дѣйствій
и страдаетъ.

И въ тоже самое время, когда умъ предается безо-
щадному самоанализу, все болѣе возбуждается чувстви-
тельность. Съ развитіемъ общественности вниманіе наше оста-
навливается больше на страданіяхъ, чѣмъ на радостяхъ. Пе-
реживать чужое горе, смотрѣть на картину бѣдствій нашихъ
братьевъ, безъ надежды исправить зло,—все это является
источникомъ страданій. Общее возбужденіе мысли и чувства
сопровождается подавленностью воли, сознаниемъ общаго
безсилія, мрачнымъ настроеніемъ. Кажется, достаточно при-
чинъ, чтобы придти въ отчаяніе и понять, въ чѣмъ заклю-
чается болѣзнь настоящаго вѣка: это-мука о неизвѣстномъ,
жажда идеала, томленіе неудовлетворенной мысли. Никогда
еще человѣчество въ такой степени не страдало болѣзью
Прометея, похитившаго съ неба огонь, какъ въ настоящее
время. Легенда грековъ рассказываетъ объ орлѣ, который
каждый день вылевывалъ у Прометея сердце и печень.
Страстная жажда познанія, ничѣмъ не утоляемая, потому что
предметъ ея безконеченъ, какъ хищная птица сосетъ мозгъ
современнаго человѣчества. Нерѣдко въ горахъ Туркестана
обитатели видятъ страшное животное, которое бѣжитъ во
всю прыть, чуть не задыхаясь въ туманѣ ранняго утра. У
него большіе глаза антилопы, широко раскрытые, полные
ужаса. Въ то время какъ оно мчится, стуча о скалы своими
копытами, по обѣ стороны его головы качаются два огром-
ныхъ крыла, которыя какъ будто приподнимаютъ его при
каждомъ взмахѣ. Животное бѣжитъ по горамъ, долинамъ и
ущельямъ, всюду оставляя красные, кровавые слѣды. Но вотъ
оно падаетъ и наблюдателю видно, какъ исполинскія крылья
отдѣляются отъ тѣла, и орелъ, который сидѣлъ на его го-
ловѣ и медленно точилъ его мозгъ, насытившись улетѣлъ
къ небесамъ. Явленіе въ достаточной мѣрѣ символизирующее
хищную птицу, которая точитъ мозгъ современнаго человѣ-
чества ¹⁾).

Чтобы избавиться отъ этой болѣзни вѣка, пантеисты—

¹⁾ *ibid.* стр. 323.

пессимисты проповѣдуютъ особыя практическія правила, которыя оказываются повтореніемъ древнихъ принциповъ Сакья-Муни (Будды). Порвать всѣ узы, привязывающія человѣка къ міру, умѣрять до минимума всѣ желанія, замкнуться въ самого себя и думать, что этимъ путемъ человѣкъ можетъ соединиться съ міровымъ всеединствомъ (субстанціей),—вотъ средство, лучше котораго пессимисты найти не могутъ. Это тоже понятіе о нирванѣ, о какой-то пропасти, окунувшись въ которую можно лишиться всѣхъ чувствъ, мысли и желаній. Какая-то своеобразная идея искупленія, не имѣющая никакого опредѣленнаго содержанія, въ которую тѣмъ не менѣе теперь многіе на западѣ вѣруютъ, и которой слѣдуютъ для избавленія отъ жизненнаго зла, какъ древніе буддисты. Какова эта новая форма искупленія, можно видѣть изъ примѣра самаго интереснаго ея представителя, одного изъ самыхъ ревностныхъ и первыхъ послѣдователей Шопенгауэра—Филиппа Майнлэндера. Написавши свою систему пессимистической философіи, онъ редактировалъ печатаніе перваго тома, и въ тотъ день, когда получилъ первый экземпляръ (31 марта 1876 г.), повѣсилъ. Болѣе нагляднаго способа доказать правоту своей теоріи онъ, конечно, не нашель-бы ¹⁾.

Въ наше время пантеистическое умонастроеніе ярко выражается въ особыхъ формахъ богоискательства. Вся современная литература звучитъ тономъ своеобразной религіозной сантиментальности, тоскою по какому-то неопредѣленному идеалу. Истошенная скептицизмомъ человѣческая душа просыпается отъ мірового сна религіознаго равнодушія, и человѣчество жадно устремляется на путь религіозныхъ исканій. Будучи явленіемъ естественнымъ въ періодъ упадка языческихъ религіозныхъ вѣрованій, богоискательство и въ наши дни является реакціей противъ господствующаго религіознаго скептицизма и индифферентизма. Но этимъ и кончается его положительное значеніе. Современному богоискательству нельзя не сдѣлать упрека въ томъ, что оно не оказалось на линіи здраваго религіознаго теизма. Закваска пантеизма парализуетъ всѣ попытки найти положительную религіозную истину. Невольно создается впечатлѣніе, что искатели прячутся передъ этою истиною, боятся найти иско-

¹⁾ *ibid.* стр. 319.

мое божество и посмотрѣть на него открытыми глазами. Тоскуя по идеалу, они не стѣсняются бросать упреки боже-ству, что оно ихъ забыло, покинуло и не отвѣчаетъ на ихъ призывъ ¹⁾. Съ такимъ-же дерзкимъ вызовомъ и воплемъ отчаянія обращались когда-то языческіе жрецы къ своему Ваалу, когда имъ приходилось отстаивать разумность своей вѣры предъ грознымъ пророкомъ Іеговы, Илію (3 Цар. XVIII, 26—29).

Если прислушаться внимательнѣе ко всѣмъ этимъ воплямъ, въ нихъ ясно звучатъ нотки полного отчаянія и безнадежности, свидѣтельствующія о полной атрофіи истиннаго религіознаго чувства и полной неспособности къ внутреннему реальному общенію съ Личнымъ Божествомъ. Большинству Богоискателей божество представляется въ туманныхъ очертаніяхъ универса, міровой души, брамы или чѣмъ-нибудь въ этомъ родѣ. Богъ, котораго они ищутъ, долженъ отвѣчать ихъ вкусу. Онъ не долженъ быть слишкомъ близокъ къ людямъ, чтобы не стѣснить человѣческихъ правъ, правъ личности на самоопредѣленіе, правъ человѣческаго разума на то мнѣніе, которое онъ слагаетъ о божествѣ...

Понятно, такое божество есть фантомъ и всякое исканіе его есть исканіе въ пустотѣ. Живой Богъ религіознаго сознанія, съ которымъ человѣкъ можетъ входить въ общеніе, можетъ быть только личнымъ Богомъ. Если каждое явленіе универса носитъ явные слѣды Высочайшаго Разума, Мысли и Воли, то и самое Божество не можетъ быть представляемо въ туманныхъ пантеистическихъ формахъ, а въ образѣ высочайшей и всесовершенной Личности, открывающей Себя человѣку ¹⁾.

¹⁾ Стоитъ прочесть произведенія Л. Андреева, чтобы убѣдиться въ томъ, какіе богохульные вызовы божеству бросаются людьми, которые его ищутъ.

¹⁾ *Schreiner E.* „Genügt es ein Gottsucher zu sein?“. *Der Geisteskampf der Gegenwart.* 1912. Май. p. 161—163.

Т е и з м ъ .

**Преимущества теистическаго міровоззрѣнія предъ пантеистическимъ. —
Проблема зла. — Ученіе о нравственной свободѣ.**

Ученіе, проповѣдующее о Богѣ Личномъ, Живомъ, отдѣльномъ отъ міра, но Промышляющемъ о всемъ мірѣ, носитъ названіе теизма.

По самому главному вопросу объ отношеніи Божества къ міру детали этого ученія заключаются въ томъ, что Богъ является Творцомъ міра, произведшимъ міръ изъ небытія, Промыслителемъ, направляющимъ жизнь міра къ опредѣленной цѣли, и въ частности по отношенію къ человѣку являющимся Искупителемъ и Спасителемъ. Это ученіе въ своемъ цѣломъ и законченномъ видѣ составляетъ исключительную особенность и принадлежность христіанской религіи. Источникомъ этого ученія является Библія во всемъ ея объемѣ, заключающемъ Ветхій и Новый Завѣтъ. Въ основныхъ пунктахъ теистическое ученіе стоитъ въ полной противоположности съ пантеистическимъ. Само собою разумѣется, оно не устраняетъ всецѣло основныхъ проблемъ бытія, т. е. не рѣшаетъ всѣхъ вопросовъ, надъ которыми трудились и трудятся величайшіе человѣческіе умы, съ желательною полнотою и ясностью, но во всякомъ случаѣ даетъ міропониманіе болѣе удовлетворительное, чѣмъ деизмъ и пантеизмъ. Самое представленіе о Богѣ, какъ о Личности, со всѣми присущими свойствами разумности и свободы, и при томъ въ самой совершеннѣйшей идеальной степени, — это представленіе во всякомъ случаѣ болѣе опредѣленное, чѣмъ представленіе о какой-то субстанціи безличной и несвободной.

Говорятъ, будто представленіе о Богѣ, какъ о Личности, принижаетъ самую идею Божества, отнимаетъ у нея характеръ того абсолюта, которымъ такъ увлекается пантеистическая философія, абсолюта, обнимающаго собою все существующее, духовное и матеріальное, реальное и трансцендентное. Абсолютное не укладывается въ рамки личности, они слишкомъ узки для него. Для отвлеченныхъ разсужденій пожалуй это такъ, но не даромъ Фейербахъ, выходя изъ отвлеченнаго понятія о Богѣ, нашелъ удобный предлогъ къ отрицанію самаго Божества. Онъ ясно понялъ, что если исключить изъ понятія

о Богѣ конкретныя личныя свойства, въ Немъ не останется ничего положительнаго. „Пока можно сказать о Богѣ что-либо опредѣленное, говорить онъ, эта опредѣленность будетъ человѣческимъ свойствомъ; а откидывая все человѣческое изъ природы Божества, придется въ ней ничего не оставить ¹⁾“. Но если имѣть въ виду факты, дѣйствительность, то окажется, что въ мірѣ ничего нѣтъ выше разума и свободы, тѣхъ самыхъ свойствъ, которыми опредѣляется личность. Безъ всякихъ доказательствъ непосредственное сознание подсказываетъ человѣку, что онъ есть высшее существо въ мірѣ, что его самосознаніе, разумъ и свобода даютъ ему возможность видѣть въ самомъ себѣ причину и цѣль всѣхъ своихъ дѣйствій. Усилите, умножьте эти качества до послѣдняго предѣла, и вы получите полноту тѣхъ внутреннихъ совершенствъ, которыми отличается идеальное Существо, абсолютная Личность Божія. Почему-бы такая Личность могла быть ниже отвлеченнаго пантеистическаго абсолюта или субстанціи, и почему-бы она немогла обнять собою все существующее, реальное и трансцендентное? Вѣдь абсолютность, самобытность, безконечность это такія понятія, которыя превышаютъ все пространственное и матеріальное, и въ тоже время заключаютъ всякую возможность реализаціи въ формѣ пространства и времени.

При такомъ пониманіи Божества, какъ Личности, нечего опасаться упрека въ томъ, что это есть человѣкообразное представленіе. Объ этомъ уже говорилось въ своемъ мѣстѣ при разборѣ теоріи Фейербаха. (стр. 179 и 207) По смыслу христіанскаго ученія, никакого соблазна тутъ нѣтъ. Если человѣкъ есть образъ Творца, то, естественно, онъ созерцаетъ въ своемъ Первообразѣ то, что замѣчаетъ въ своей богоподобной природѣ. По вѣрному выраженію Якоби, человѣкъ потому необходимо антропоморфируетъ Бога, что Богъ, создавая, деоморфировалъ его“ ²⁾.

¹⁾ Кудрявцевъ-Платоновъ. „Теизмъ“ т. II, вып. III. стр. 202.

²⁾ Тамъ-же стр. 204. Несостоятельность пантеизма и вмѣстѣ съ тѣмъ истинный смыслъ теистическаго представленія о Божествѣ очень хорошо выяснены у *В. Соловьева* Чт. о Богочел. т. III. стр. 73, и у *Грубецкой* „Логосъ“ стр. 234. *С. Грубецкой* дѣлаетъ сопоставленіе пантеизма съ древнимъ теизмомъ іудейской религіи и выясняетъ генезисъ того и другого. Возраженія противъ теизма находятся и у *Шлейермахера*, но всѣ они вытекаютъ изъ боязни грубаго антропоморфизма. „Рѣчи о религіи“ стр. 104--108.

Частнѣйшими моментами теистическаго міровоззрѣнія являются идеи Творенія, Промысла, ученіе объ Искупленіи и Спасеніи. Самымъ главнымъ препятствіемъ къ принятію идеи творенія доселѣ служила эволюціонная теорія, которая, казалось, шла совершенно въ разрѣзъ съ нею, потому что устраняетъ Творческое и Промыслительное дѣйствіе Божества. Но не въ этомъ самое главное препятствіе. Ученіемъ о Твореніи и Промысленіи вовсе не отвергается участіе законовъ природы и стремленіе послѣдней къ усовершенствованію своихъ формъ. Въ виталистическомъ міропониманіи нѣтъ препятствій къ принятію теистическаго ученія о Твореніи и Промыслѣ вмѣстѣ съ ученіемъ о міровой эволюціи. Если послѣднюю считать дѣйствіемъ Божества, особаго рода Промыслительнымъ актомъ, — то противорѣчіе между теизмомъ и эволюціонизмомъ отпадаетъ. Ниже мы увидимъ, что эволюціонизмъ въ такомъ пониманіи даже благопріятствуетъ теистическому ученію. Но вотъ въ чемъ главное препятствіе, которое ставится въ вину теистическому міровоззрѣнію. Идеи творенія и промысла стоятъ въ противорѣчій съ явленіями несовершенства и зла въ міровой жизни. По крайней мѣрѣ не даютъ удовлетворительнаго рѣшенія вопросу о происхожденіи зла. Если Богъ есть Личное Существо, если Онъ сотворилъ міръ и промышленяетъ о немъ, то откуда же зло? Въ послѣднемъ выводѣ источникомъ зла нужно признать самого Бога и въ такомъ случаѣ лишитъ Его совершенства, потому что зло несовмѣстимо съ совершенствомъ.

Недоразумѣніе вѣковѣчное и роковое для нашего разума, особенно для вѣрующаго сердца. Оно остается недоразумѣніемъ и для теизма въ этой вѣчной проблемѣ. И наша задача будетъ состоять лишь въ томъ, чтобы указать, какое изъ направленій, теизмъ или пантеизмъ стоитъ ближе къ правильному разрѣшенію проблемы. Человѣкъ, который захочетъ безъ всякихъ предубѣжденій сравнить теистическое міровоззрѣніе съ попытками пантеистовъ постигнуть міръ безъ Бога, и взвѣситъ, что ближе отвѣчаетъ всей его природѣ, его разсудку, сердцу, его нравственному эстетическому чувству, — онъ недолго останется въ сомнѣніи, на чьей сторонѣ ему искать правды. Пробнымъ камнемъ каждой философіи, со стороны ея пользы и истинности, является логически вытекающее изъ нея нравственное ученіе. Каждая система, ве-

дущая къ отрицанію нравственности, должна быть отринута не только потому, что она дурна, но и потому, что она ложна. Въ этомъ случаѣ мы должны со всею искренностью сказать, что теизмъ гораздо ближе къ истинѣ, чѣмъ пантеизмъ. Дѣло въ слѣдующемъ.

Пантеизмъ, признавая міръ самораскрывающимся Божествомъ, роковымъ образомъ вынуждается признавать всякое вообще несовершенство міра и самое зло проявленіемъ самого Божества. Раздѣлить ихъ тутъ нѣтъ никакой возможности. Вообще говоря, найти въ пантеизмѣ ключъ къ разрѣшенію вопроса о несовершенствѣ міра никакъ нельзя, а въ вопросѣ о нравственномъ злѣ тѣмъ болѣе. Если въ человѣкѣ безличная субстанція достигла степени сознанія, какъ учить Гегель, то въ немъ-же она себя проявила и какъ зло,—потому что носителемъ зла является именно разумное, сознательно дѣйствующее существо—человѣкъ. Положеніе безвыходное.

Между тѣмъ, если мы будемъ представлять себѣ міръ не сущностью Бога, а Его твореніемъ, противорѣчіе значительно ослабляется. Вполнѣ понятно, что міръ, какъ твореніе не долженъ и не можетъ быть Божествомъ. Онъ долженъ быть ограниченнымъ, иначе самъ сталъ-бы божествомъ. А съ понятіемъ ограниченности естественно соединяется мысль о его несовершенствѣ по сравненію съ абсолютною природою Божества. Понятно, что ученіе о твореніи не объясняетъ происхожденія той области несовершенствъ, которыя зависятъ отъ личной воли, отъ человѣческой свободы, и носятъ названіе нравственнаго зла. Но и здѣсь теистическое міровоззрѣніе подаетъ нѣкоторую надежду на объясненіе этого явленія. Дѣло въ томъ, что теизмъ, признавая міръ отдѣльнымъ отъ Бога бытіемъ, тѣмъ самымъ признаетъ за міромъ нѣкоторую долю той самостоятельности въ развитіи жизни, о которой такъ много говоритъ эволюціонизмъ. Многие небезосновательно думаютъ, что послѣдній, въ свою очередь, самымъ дѣйствительнымъ образомъ приближаетъ умы къ теистическому міровоззрѣнію. Пока люди думали, что міръ стоитъ неподвижно, что въ немъ нѣтъ никакого развитія,—до тѣхъ поръ мысль о его началѣ и концѣ не напрашивалась такъ неотвязно. Съ появленіемъ-же эволюціонной теоріи стали говорить о прогрессѣ и этимъ сдѣлали шагъ впередъ,

потомучто вниманіе людей невольнo устремилось къ началу, изъ котораго міръ вышелъ, и къ концу, къ которому онъ неизбѣжно долженъ придти. Самое понятіе эволюціи, (т. е. развитіе) обозначаетъ движеніе впередъ—изнутри наружу. То, что развилось, должно было находиться внутри предшествующей формы въ потенціальномъ, зародышевомъ состояніи. Дарвинъ не поднялся до высоты этого воззрѣнія, но позднѣйшіе эволюціонисты уже не отвергають его. Остается еще одинъ шагъ, и онъ уже многими сдѣланъ. Многимъ ученымъ ясно, что потенціальная сила и возможность развитія непременно предполагаетъ существованіе Творческаго Духа, начертавшаго планъ и цѣль развитія ¹⁾.

Но самое главное преимущество теистическаго міровоззрѣнія предъ пантеистическимъ заключается въ томъ, что на высшихъ ступеняхъ жизни оно признаетъ свободу, какъ необходимое условіе нравственнаго совершенствованія. И вотъ въ этомъ-то принципѣ свободы мы и можемъ найти совершенно самостоятельный источникъ нравственнаго зла ²⁾. Пантеизмъ-же, не признавая свободы, лишень возможности найти другой источникъ зла, кромѣ самого Бога.

Изъ всѣхъ теистическихъ положеній самымъ существеннымъ нужно считать это ученіе *о принципѣ свободы*, при чемъ этотъ принципъ проведенъ послѣдовательно во всемъ христіанскомъ ученіи, съ начала до конца. По отношенію къ Богу это ученіе говоритъ, что Богъ есть Существо абсолютно-свободное. Поэтому онъ могъ создать, могъ и не создавать міръ. Такимъ-же свободнымъ Богъ остался и по отношенію къ созданному міру. Этой идеи Божественной свободы нѣтъ ни въ одной религіи, кромѣ той, которая дана Библией. Но рядомъ съ этой идеей лежитъ еще другая, которая всѣми своими основаніями держится на первой и дана той же Библией. Богъ создалъ міръ свободнымъ. Въ высшихъ проявленіяхъ міровой жизни, въ людяхъ и ангелахъ, блещутъ искры той Божественной свободы, которая вызвала ихъ къ бытію. Такое созданіе свободныхъ тварей есть про-

¹⁾ Моравскій. „Религіозно-философскіе вечера“. Богослов. Вѣстникъ“. 1910. Октябрь. Стр. 262—264.

²⁾ Вопросъ о происхожденіи въ мірѣ зла подробнѣе изложенъ въ нашей статьѣ, въ журн. „Пастырскій Собесѣдникъ“ за 1902 г. № 44, стр. 448—451.

явленіе съ одной стороны Божественнаго всемогущества,— съ другой есть отреченіе отъ всевластія. Люди могутъ свободно распоряжаться своими поступками. Насилія и принужденія здѣсь не можетъ быть никакого. Люди сами могутъ создавать законы своего поведенія, и Творецъ въ этомъ случаѣ по отношенію къ человѣку какъ-бы ограничилъ Самого Себя. Такимъ образомъ, по теистическому ученію, при свободномъ отношеніи между Творцомъ и міромъ разумныхъ Существъ, въ мірѣ и въ человѣческой жизни, наряду съ законами Божественными, могутъ дѣйствовать и другіе законы небожественные или противобожественные, рядомъ съ принципомъ добра можетъ дѣйствовать и начало зла, какъ продуктъ принципа свободы ¹⁾.

По Библейскому ученію Богъ не насилуетъ міра. Будучи Самъ свободнымъ, Онъ даетъ и своимъ тварямъ свободу идти, куда хотятъ. Въ книгѣ Бытія есть одинъ разсказъ, въ высшей степени ясно иллюстрирующій эту идею свободы Творца и творенія. Тамъ разсказывается, что ветхозавѣтный патріархъ Іаковъ однажды цѣлую ночь боролся съ Богомъ, и Богъ не одолѣвалъ его. Богъ допускаетъ борьбу съ Нимъ человѣка. Онъ отстраняетъ дѣйствіе Своего всемогущества, чтобы дать просторъ свободнымъ человѣческимъ дѣйствіямъ. Онъ не уничтожаетъ свободы человѣка даже въ томъ случаѣ, когда послѣдняя направляется къ нарушенію Его прямой воли. Даже актъ высочайшей любви и милосердія, выразившійся въ искупленіи человѣка, ни въ чемъ не измѣнилъ этихъ свободныхъ отношеній между Творцомъ и твореніями. Христіане свободны любить свѣтъ и тьму, избирать добро или зло по своему хотѣнію.

Такъ рѣшается вопросъ объ отношеніи Бога къ міру и человѣку по теистическому міровоззрѣнію.

¹⁾ Глаголевъ проф. „Изъ чтеній о религіи“ стр. 166—169.

ОТДѢЛЪ III.

Исторія религіи.

Общія замѣчанія. Необходимость историческаго обзора главныхъ религій древняго міра.

Доселѣ мы занимались философскимъ рѣшеніемъ основныхъ религіозныхъ проблемъ. Какъ предметъ философскаго изслѣдованія, указанныя проблемы никогда не перестанутъ быть объектомъ спора, если не будутъ искать оправданія въ историческихъ свидѣтельствахъ. Чтобы не быть празднымъ разсужденіемъ, философія религіи всегда будетъ нуждаться въ историческомъ фундаментѣ. Правда, начало религіи падаетъ на эпоху доисторическую. Но о начальномъ моментѣ религіи можно судить на основаніи ея дальнѣйшаго историческаго хода. ¹⁾ Исторія застала религіозныя вѣрованія въ процессѣ развитія, въ переходной стадіи, когда, съ одной стороны, стало замѣтно стремленіе къ усовершенствованію религіозныхъ формъ, съ другой—была сильна еще привязанность къ прежнимъ религіознымъ вѣрованіямъ, идущимъ иногда изъ самой глубокой древности. Послѣднее обстоятельство очень важно. Только оно и даетъ ключъ къ правильному рѣшенію основныхъ религіозныхъ проблемъ. Но не нужно ли для этого сдѣлать гораздо проще,—обратиться къ изученію религіозныхъ вѣрованій современныхъ дикихъ племенъ? Нѣкоторые ученые такъ и дѣлаютъ,—изучаютъ сначала религіозныя вѣрованія современныхъ некультурныхъ народовъ, находя сходство между ними и вѣрованіями ископаемаго доисторическаго человѣка, и полагая, что дикарь нашихъ дней тотъ-же первобытный человѣкъ, остановившійся въ своемъ развитіи.

¹⁾ См. выше стр. 205.

Такой пріємъ едва-ли справедливъ. Вѣдь ни одинъ ученый не станетъ отождествлять нынѣшніе папоротники съ ископаемыми папоротниками Силлурийской эпохи. Хотя нынѣшній папоротникъ представляетъ собою низшій растительный типъ, однако онъ выросъ подъ вліяніемъ современныхъ климатическихъ и геологическихъ условій. Тоже необходимо сказать о религіи современнаго дикаря. Она сложилась подъ вліяніемъ современныхъ условій, и мы никакъ и ничѣмъ не можемъ доказать, что вѣрованія современнаго дикаря во всемъ повторяютъ вѣрованія первобытнаго человѣка ¹⁾).

Поэтому, всего естественнѣе обратиться къ обзорѣнию религій исторически сложившихся культурныхъ расъ, о которыхъ сохранились болѣе или менѣе достовѣрныя историческія свидѣтельства, дающія возможность заглянуть въ ихъ доисторическое прошлое. Самыя древнія естественныя религіи возникли въ бассейнахъ рѣкъ Нила, Тигра и Евфрата. Это религіи Ассировавилонянъ, Египтянъ, Финикійцевъ и вообще народовъ передней Азіи и сѣверной Африки, принадлежащихъ семитической расѣ. Возникновенія этихъ народовъ наука не знаетъ. Мы знаемъ конецъ этихъ народовъ, но не знаемъ его начала. Неизвѣстными, поэтому, остаются и первичныя религиозныя представленія этихъ народовъ. На смѣну семитическимъ расамъ на историческую сцену выступаютъ расы арійскія. Являются религіи Зороастра, Конфуція, браманизмъ и буддизмъ, греческая и римская религія. Въ это время возникаетъ христіанство и побѣждаетъ религіи тѣхъ народовъ, въ которыхъ обнаруживается тяготѣніе къ сверхъестественному откровенію. Тамъ-же, гдѣ такое тяготѣніе слабо, тамъ окончательно сформировываются и надолго застываютъ языческія системы Китая и Индіи. Въ VII вѣкѣ христіанской эры въ тѣхъ-же историческихъ мѣстахъ наиболѣе напряженнаго религиознаго сознанія возникаетъ еще религія смѣшаннаго характера, Исламъ, представляющая собою компромиссъ между сверхъестественной и естественной религіей. Краткимъ историческимъ очеркомъ указанныхъ религій мы и ограничимся въ настоящемъ изслѣдованіи.

¹⁾ Краткій обзоръ исторіи религій составленъ на основаніи сочиненій: Хрисанѳа Еп. „Религіи древняго міра“; проф. Глаголева „Изъ чтеній о религіи“ 1905; Смирнова проф. „Курсъ исторіи религій“ 1908. Шантепиде-ля-Соссэй. „Исторія религій“.

Ассиро-Вавилонская религія.

Самне древніе обитатели бассейна рѣкъ Тигра и Евфрата, исторія которыхъ теряется во тѣмъ минувшихъ вѣковъ, были несомнѣнно семитическаго происхожденія. Они назывались Ассиріянами, Вавилонянами, Халдеями. О религіи этихъ племенъ до послѣдняго времени ученые пользовались тѣмъ, что сообщаетъ Библія, и тѣми немногими свѣдѣніями, которыя сохранились у языческихъ писателей. Впрочемъ, извѣстенъ одинъ изъ халдейскихъ историковъ, Берозъ, который оставилъ на греческомъ языкѣ нѣсколько книгъ, заключающихъ въ себѣ сказанія о небѣ и землѣ на основаніи древнѣйшихъ Вавилонскихъ преданій. Но книги его дошли до насъ только въ отрывкахъ Іосифа Флавія и въ хроникѣ Евсевія.

На основаніи этихъ отрывочныхъ свѣдѣній древняя Ассиро-Вавилонская религія представляется какимъ-то своеобразнымъ монотеизмомъ, допускающимъ при множествѣ боговъ бытіе Единаго верховнаго Божества въ качествѣ міровой души. Такимъ Божествомъ является *Илу*, но ему не было ни культа, ни храмовъ, ни ясныхъ изображеній. Природа его неопредѣлима и необъятна. Вѣроятно, въ лицѣ Илу Ассиро-Вавилоняне сохранили воззрѣнія, близкія къ чистому монотеизму. Съ теченіемъ времени эта чистая идея затерялась и смѣшалась съ натуралистическими и пантеистическими воззрѣніями. Изъ этого верховнаго начала путемъ отдѣленія или истеченія исходятъ другіе боги въ порядкѣ постепенности и даже богини, женскій принципъ, котораго не имѣлъ Илу. Первымъ божествомъ является *Бэлъ* (Евр. Вааль), владыка неба и свѣта, въ лицѣ котораго Вавилоняне обоготворяли силу міра, производящую, раждающую, творческую. Рядомъ съ нимъ—другое божество *Ану*, олицетворявшее собою первичное вещество, и *Нисрукъ*—разумъ или духъ, организующій міръ. За этуою тріадою слѣдуютъ дальнѣйшіе боги, олицетворенія силъ природы, боги неба, солнца, луны, планетъ. Библія не напрасно называетъ халдеевъ поклонниками силъ небесныхъ. По воззрѣнію Ассиро-Вавилонянъ, звѣзды и силы проникаютъ собою всѣ сферы земной жизни; во всѣхъ земныхъ вещахъ обитаютъ тѣ-же космическія силы, что и въ небѣ и во всѣхъ небесныхъ пространствахъ. Въ вопросѣ о

происхожденіи міра и челоуѣка Ассиро-Вавилонскія преданія во многомъ повторяють библейскія.

Въ послѣднія десятилѣтія Ассиро-Вавилонская религія подверглась новому и тщательному изученію, благодаря археологическимъ находкамъ клинообразнаго письма. Библейскія повѣствованія о первобытной исторіи челоуѣчества нашли блестящее подтвржденіе. Извѣстно, что Библия указываетъ на Вавилонскую страну, какъ на первый очагъ челоуѣческой культуры. Прежде этому не хотѣли вѣрить и древнѣйшимъ государствомъ міра называли Египеть; но теперь оказалось, что Египеть стоялъ въ культурной зависимости отъ Вавилона. Въ самыя послѣдніе годы много говорили и писали объ открытіи кодекса Гаммураби (Вавилонскаго царя), котораго считаютъ современникомъ Авраамъ. Написанный клинообразнымъ письмомъ на діоритовомъ кѣмнѣ, кодексъ Гаммураби былъ найденъ въ концѣ 1901 года и отправленъ въ Парижскій Луврскій музей. Въ 1902 году текстъ его уже разобрали и снабдили переводомъ. Въ немъ оказались гражданскія законы, поразительно сходныя съ Моисеевыми, которые Гаммураби будто-бы получилъ отъ бога солнца (Шамаса).

Въ виду того, что законы Гаммураби въ хронологическомъ порядкѣ гораздо старше законовъ Моисеевыхъ, и такъ какъ вообще клинообразное письмо считается въ наукѣ самымъ древнѣйшимъ способомъ письма, ученые приходятъ къ заключенію, что халдейскія записи о первыхъ временахъ несомнѣнно древнѣе книги Бытія; что всѣ библейскіе рассказы суть позднѣйшая переработка древнихъ халдейскихъ сказаній о богахъ въ духѣ монотеизма; что Моисеевы законы заимствованы изъ законовъ Гаммураби и, слѣдовательно, совсѣмъ не Божественнаго происхожденія.

Чтобы имѣть правильный взглядъ на взаимныя отношенія между Библиею и вновь открытыми письменными памятниками, необходимо имѣть въ виду слѣдующее.

Въ основѣ книги Бытія, первой Моисеевой книги, заключающей въ себѣ исторію земли и первобытныхъ народовъ,—лежатъ первоисточники гораздо болѣе древніе, чѣмъ эпоха Моисея. Они могли быть принесены изъ Халдеи, откуда, по сказанію Библии, переселился Авраамъ, родоначальникъ богоизбраннаго народа. Моисею не было никакой нужды заимствовать преданія отъ Халдеевъ, потому что его предки

жили въ Халдеѣ и, слѣдовательно, имѣли съ ея обитателями общія преданія отъ отцовъ.

Моисеево пятокнижіе признается произведеніемъ боговдохновеннымъ, но это не значитъ, что каждый историческій фактъ, сообщаемый тамъ, написанъ по вдохновенію свыше. Въ самомъ пятокнижіи дѣлаются ссылки на какія-то древнія историческія записи, которыя ходили между Евреями и были имъ извѣстны. Такова напр. ссылка на книгу „браней Господнихъ“. (См. Кн. Числь 21 гл. 14 ст.). Что это была за книга, кѣмъ и когда написана,—неизвѣстно. Таблица народовъ, ихъ генеалогія, записанная въ 10 главъ кн. Быгія, гдѣ страна и народъ халдейскій являются центральными, могла быть составлена въ Халдеѣ, а отсюда занесена въ Палестину предками Моисея. Въ той-же таблицѣ городъ Ресень (10 гл. 12 ст.) называется великимъ, но его слава погибла задолго до временъ Моисея. Все это свидѣтельствуетъ о самостоятельности библейскихъ источниковъ: подъ руками Моисея былъ свой письменный матеріалъ и свои преданія отъ отцовъ.

Что-же касается зависимости законовъ Моисеевыхъ отъ законовъ Гаммураби, то при обсужденіи этого вопроса должны быть приняты въ руководство слѣдующіе принципы.

Наша вѣра заставляетъ признавать Божественный характеръ Моисеева закона. Но это не значитъ, будто всѣ законы Моисея впервые стали извѣстны послѣ Синайскаго законодательства. Никто не станетъ утверждать, что заповѣди „не убій“ или „не укради“ совершенно не были извѣстны человѣчеству до Моисея. Не можетъ быть и того, чтобы до Моисея совсѣмъ не дѣйствовало обычное право семейное, общественное или международное. Можно думать, что многое изъ общечеловѣческаго права вошло въ Моисеево законодательство и получило здѣсь Божественную санкцію. Многіе изъ лучшихъ законовъ древности при Синаѣ получили освященіе специально для Еврейскаго народа.

Выходя изъ такихъ положеній, сходство между Еврейскими и Вавилонскими законами можно объяснить такимъ образомъ.

Первобытная исторія Евреевъ и Вавилонянъ была общею. Объ этомъ очень опредѣленно говоритъ и Библия. Раздѣленіе ихъ произошло въ ту пору, когда у Вавилонянъ была развита уже письменность. Переселившись изъ Вавилона въ

Палестину, Евреи унесли съ собою эти законы и въ писаномъ видѣ и въ преданіи. Моисей-же, по повелѣнію Божію, выбралъ лучшіе изъ нихъ, написалъ особый кодексъ Еврейскихъ законовъ въ особыхъ книгахъ и этимъ навѣки запечатлѣлъ ихъ въ исторіи, отмѣтивъ печатью Божественнаго авторитета.

Религія Египта.

Начало исторіи народа, населявшаго когда-то Нильскія побережья, теряется въ глубокой древности. Касательно происхожденія Египтянъ установилось мнѣніе, что они пришли на берега Нила изъ Азіи. По библейской генеалогіи (Быт. III, 6) Египтянъ нужно признать отраслью хамитовъ, но по языку это скорѣе смѣшанное племя. По причинѣ глубокой древности Египта, трудно прослѣдить моменты въ развитіи Египетской религіи, тѣмъ болѣе, что главный историческій документъ, такъ называемыя 42 Гермесовыхъ книги, не дошелъ до насъ даже въ отрывкахъ. Эту потерю до нѣкоторой степени восполняютъ іероглифическія надписи на стѣнахъ храмовъ и пирамидъ, а больше всего свитки папируса, находимые въ гробахъ. Египтологъ Лепсіусъ въ 1842 году издалъ экземпляръ такихъ письменъ подъ именемъ „Книги мертвыхъ“.

Главнымъ божествомъ древняго Египта считалось *Ра*—т. е. солнце, которое служитъ источникомъ тепла, живительной, рождающей силы. Подобно Вавилонскому *Илу*, верховное Египетское Божество не имѣетъ подлѣ себя женскаго начала. Это указываетъ на самобытность, нераздѣльность, цѣлость этого божества. По представленію Египтянъ, *Ра* плаваетъ вмѣстѣ съ богами по небесному пространству на кораблѣ, плаваетъ постоянно кругомъ земли, боясь остановиться. Но солнце не всегда видимо: оно заходитъ, погружается въ какую-то бездну. Отсюда солнце дневное, видимое, привело къ мысли о солнцѣ ночномъ, о той таинственной области, куда солнце заходитъ. Солнце ночное получило даже особое названіе *Атумъ* или *Тумъ*, что значитъ таинственный.

Такимъ образомъ, идея солнца, какъ источника свѣта и жизни, раздѣлилась на два представленія о скрытомъ и видимомъ началѣ свѣта и его живительной силы. Впослѣдствіи идея солнца раздѣлилась еще болѣе: явились новыя божества: *Аммонъ-Ра* въ верхнемъ. Египтѣ и *Фта-Ра* въ нижнемъ. Первый обозначилъ собою начало жизни, второй — силу, образующую жизненныя формы.

Самый распространенный въ Египтѣ культъ Озириса и Изиды. Озирисъ это божество, носившее сначала натуралистическій характеръ и указывавшее на особенности Египетской природы. Въ лицѣ этого-же божества Египтяне видѣли воплощенное добро и правду, а силу зла привязали къ особому божеству по имени *Сетъ* или Тайфунъ. Между богомъ добра и богомъ зла идетъ постоянная вражда, которая съ особою подробностью изсбражена въ особомъ миѣѣ о жизни и смерти Озириса. Идея миѣа и его цѣль—изобразить умираніе и оживленіе Египта подѣ влияніемъ разлитія Нила. Всѣ его детали указываютъ на природу страны и ея климатическія условія. Два раза въ году, благодаря огромнымъ Нильскимъ разливамъ, почва даетъ обильный урожай,—но въ промежуткахъ наступаетъ засуха, палящій зной, горячіе вѣтры. Озирисъ это и есть самъ Ниль, оплодотворяющій почву, а Изиды,—его жена, почва Египта, оплодотворяемая Ниломъ. Сетъ или Тайфунъ—солнечный зной, засуха, удушливый вѣтеръ пустыни.

Культъ Озириса и Изиды въ Египтѣ одинъ изъ самыхъ древнихъ и распространенныхъ. Ихъ образы, взятые изъ природы, имѣвшіе отношеніе къ явленіямъ плодородія, въ послѣдствіи получили болѣе отвлеченный, идеальный и нравственный смыслъ. Озирисъ, въ сознаніи Египтянъ позднѣйшихъ временъ, мало по малу превратился въ божество жизни, разума, нравственного порядка, ведущее человѣка къ нравственному совершенству.

Трудно было-бы отвѣтить на вопросъ о характерѣ древней Египетской религіи. Это была какая-то странная смѣсь натуралистическихъ и даже пантеистическихъ идей съ самыми грубыми формами анимизма, фетишизма и зоолятріи. Фокусомъ всѣхъ древнѣйшихъ вѣрованій, повидимому, является *Ра*—единое верховное начало жизни, какъ единая субстанція, ни отъ кого не происшедшая, но все изъ себя

производящая. Но это вѣрованіе въ историческую эпоху уже не было монотеизмомъ, а скорѣе пантеизмомъ, потомучто божество не отличается отъ міра, а вселенная называется тѣломъ божества.

Но что всего болѣе поражаетъ въ этой странной смѣси религіозныхъ вѣрованій,—эта видимая несообразность идеи и формы. Египетскія представленія о божествѣ проявлялись въ формѣ почитанія разныхъ животныхъ: крокодила, кошки, змѣи, птицы ибисъ и т. п. Священныя животныя имѣли особый уходъ, жилище; имъ прислуживали особые жрецы, которые ухаживали за ними, кормили, одѣвали, укладывали въ постель, а по смерти устраивали имъ пышные похороны. Это противорѣчіе между религіозною идеею и внѣшнею формою поражало еще древнихъ. И въ самомъ дѣлѣ нельзя было не придти въ смущеніе, когда жрецъ какого нибудь великолѣпнаго богатаго храма указывалъ на главную его святыню, кошку, или чучело крокодила. Въ основаніи таковаго страннаго культа лежало чувство особаго уваженія къ животнымъ. Молчаливыя, лишеныя дара слова животныя казались Египтянину носителями скрытыхъ въ природѣ силъ и неуловимой тайны жизни.

Слѣды пантеистическихъ вѣрованій особенно сказались на Египетской космогоніи и антропологіи. О созданіи матеріи здѣсь не говорится, и міръ представляется происшедшимъ изъ самаго существа Аммона-Ра. Человѣкъ тоже небеснаго происхожденія и тамъ-же на небѣ, вмѣстѣ съ богами, его загробная жизнь. По смерти тѣла для человѣка наступаетъ новая фаза жизни. Нигдѣ въ древнемъ мірѣ идея безсмертія не была раскрыта въ такой полнотѣ и подробностяхъ, какъ въ Египетской религіи. Въ тоже время своеобразными понятіями о жизни души по смерти и странными погребальными обрядами Египетская религія сообщала какой-то особенный загадочный смыслъ самому ученію о загробной жизни. Послѣдняя судьба человѣка послѣ смерти находитъ себѣ аналогію въ жизни божества. На смерть нужно смотрѣть какъ на закатъ солнца и нужно ждать новаго ея восхода. Умирая, человѣкъ на короткое время уходитъ въ *Аменти*, въ особую сокровенную область, гдѣ рѣшается его судьба, и начинаются испытанія его души. Послѣднюю судятъ здѣсь Озирисъ и 42 судьи.

Душа оправданная превращается въ свѣтоноснаго духа и переселяется въ поля *Аанру*,—жилище чистыхъ душъ,—неоправданная умираетъ на вѣки. Въ *Аанру* обожествленные души остаются долгое время, пока не соединятся съ самимъ источникомъ жизни, верховнымъ *Ра*. Когда это соединеніе совершится, душа начинаетъ странствовать въ разныхъ областяхъ неба, входитъ въ общеніе съ богами. Въ такомъ видѣ она живетъ до послѣдняго дня, когда вновь соединится со своимъ тѣломъ.

Какъ напряженно религіозная мысль древняго Египтянина работала надъ идеей безсмертія, видно изъ его заботъ о сохраненіи тѣла умершаго. Трупъ каждаго мертвеца Египтяне бальзамировали, пеленали и относили въ некрополь. По всему Египту были города мертвыхъ: на ихъ устройство тратились огромныя средства и масса труда. Но за то и доселѣ живы такія гигантскія сооруженія, какъ Хеопсова пирамида, удивляющія своими размѣрами и возбуждающія интересъ къ религіозной исторіи Египта. Всѣ эти муміи, покоющіяся въ пирамидахъ, принадлежатъ древнѣйшимъ представителямъ человѣчества, жившимъ за пять и болѣе тысячъ лѣтъ до нашего времени. Но они громко говорятъ о томъ, что въ ту пору, когда обитатели нынѣшней Европы находились еще въ полудикомъ состояніи, блуждали по лѣсамъ и жили въ пещерахъ, какъ дикіе звѣри, въ это время на берегахъ Нила была уже высокая культура, и жившихъ тамъ людей занималъ философскій вопросъ о послѣднихъ судьбахъ человѣка.

Нѣкоторыми учеными высказывается не лишнее остроуміе объясненіе этой необыкновенной заботы Египтянъ о сохраненіи тѣла. Полагаютъ, что этому научили жрецы въ гигиеническихъ цѣляхъ. Чтобы трупы не гнили и не заражали воздухъ, нужно было заставить народную массу употреблять безвредный способъ погребенія и обеззараживанія труповъ. Для этого и выдумали особенный догматъ о безсмертіи души въ связи и зависимости отъ сохраненія тѣла. Такое объясненіе, при всемъ остроуміи, едва-ли правдоподобно. Дѣло въ томъ, что, судя по таинственнымъ письменамъ на гробницахъ, пирамидахъ и саркофагахъ, Египтяне вѣровали въ безсмертіе не одной души, но и тѣла. На виньеткахъ надгробныхъ записей душа изображается подъ видомъ ласточки,

летающей надъ муміей и подающей засохшему групу зеленую вѣтвь—знакъ жизни. Отсюда и могъ получить начало обычай сохранять тѣло отъ разложенія.

Чтобы представить въ краткомъ видѣ сущность древнихъ Египетскихъ вѣрованій мы должны сказать слѣдующее.

Что это была религія натуралистическая, въ этомъ не можетъ быть никакихъ сомнѣній. Здѣсь было поклоненіе природѣ въ лицѣ все оживляющаго, все воскрешающаго солнца, обоготвореніе всего, что способствуетъ плодородію, что такъ или иначе обезпечиваетъ человѣческую жизнь. Но рядомъ со всѣмъ этимъ чувство невольнаго тяготѣнія къ таинственному началу жизни, лежащему гдѣ-то тамъ, за предѣлами природы, невидимому, неопредѣлимому,—это чувство достигало въ Египтянахъ высокаго напряженія. Въ этомъ чувствѣ находитъ себѣ объясненіе мысль о безсмертіи души, о будущемъ соединеніи ея съ тѣломъ, почитаніе животныхъ, какъ носителей таинственной силы. Вообще религіозная мысль древняго Египтянина была полна самыхъ глубокихъ противорѣчій. Видя передъ собою постоянную смѣну однихъ и тѣхъ-же явленій, восхода и захода солнца, смѣну дня и ночи, рожденіе и смерть, періодическіе разливы Нила, и въ тоже время чувствуя, что за этою измѣнчивостью должно быть постоянство законовъ и единство верховнаго управленія міровою жизнью, религіозная мысль египтянина не могла высвиться до истиннаго пониманія божества, фатально переходила отъ индивидуализма къ натурализму и пантеизму, отъ понятій о Богѣ, какъ Личности, къ понятію о Богѣ, какъ міровой сущности.

Но при всемъ томъ Египетская религія имѣла много симпатичныхъ сторонъ и даже въ этомъ видѣ оказала большое вліяніе на нравственность народа. Геродотъ и другіе греческіе историки единогласно свидѣтельствуютъ, что Египтяне были религіознѣйшимъ и симпатичнѣйшимъ народомъ древности. Всю ихъ общественную жизнь проникали мягкіе, гуманные взгляды. Семейная жизнь и семейные нравы, уваженіе къ правамъ женщины,—матери семьи, все это могло-бы послужить образцомъ для людей нашего вѣка.

Библия и Египетъ Волею Провидѣнія судьба Еврейскаго народа была тѣсно связана съ Египтомъ, и Библия очень часто упоминаетъ имя этой страны. Сюда приходилъ

еще Авраамъ, здѣсь долго жилъ внукъ его, патриархъ Іаковъ, при которомъ переселилось въ Египетъ все еврейское племя. Отсюда, наконецъ, былъ родомъ Моисей, вождь народа Еврейскаго, избавитель отъ чужеземнаго ига. Все заставляетъ думать, что Еврейскій народъ въ немалой степени долженъ былъ испытать на себѣ Египетское вліяніе. Но дѣло въ томъ, въ какой мѣрѣ отразилось это вліяніе, на какихъ сторонахъ Еврейской религіи, законодательства, обряда, культа, и какъ далеко оно заходило. Не нужно забывать, что еврейскій народъ пришелъ въ Египетъ уже съ готовымъ запасомъ собственныхъ религіозныхъ представлений, съ крѣпкою вѣрою въ Бога Авраама, Исаака и Іакова. Еврейскій Іегова, по самому названію своему, есть Личность самобытная, независимая, дающая всему начало и жизнь. „Такъ и скажи сынамъ Израиля, говоритъ Іегова Моисею, посылая его избавить Евреевъ отъ рабства египетскаго, Сый, (т. е. существующій вѣчно, самобытный) послалъ меня къ вамъ“. „Азъ есмь Господь Богъ твой, да не будутъ тебѣ бози иніи развѣ мене“. „Не сотвори себѣ кумира и всякаго подобія“¹⁾. Если сопоставить всѣ эти основные тезисы еврейскаго вѣроученія, утвердившіеся среди евреевъ въ моментъ исхода изъ Египта послѣ четырехсотлѣтняго тамъ пребыванія, съ религіозными воззрѣніями Египтянъ, проникнутыхъ натурализмомъ и пантеизмомъ, съ ихъ любовью къ религіозному символизму, ко всѣмъ этимъ статуямъ, обелискамъ, сфинксамъ, съ обоготвореніемъ различныхъ животныхъ,—будетъ понятно различіе основныхъ религіозныхъ воззрѣній Евреевъ и Египтянъ. Что-же касается египетскаго ученія о безсмертіи, о странствованіи душъ, ихъ переселеніи и воскресеніи тѣла, то оно въ ученіи Моисея нашло себѣ не друга, а прямо врага. У Моисея нѣтъ ни одной детали, которая напоминала-бы собою египетскую эсхатологію. Извѣстно, что все вообще Ветхозавѣтное ученіе почти лишено эсхатологическаго элемента, кромѣ самыхъ неопредѣленныхъ указаній напр. Іов. X, 22, Екклз. IX, 10; Псалт. LXXXVII, 11—13; Ис. XXXVIII, 18.

Указываютъ на то, что Евреи, вмѣстѣ съ другими восточными народами, заимствовали у Египтянъ обрядъ обрѣзанія. Утверждаютъ даже, будто Авраамъ въ первый разъ принялъ обрѣзаніе въ Египтѣ и передалъ этотъ обрядъ по-

¹⁾ Исх. III, 14; XX, 2—4.

томству. Понятно, что еврейская религія могла принять въ себя многіе религіозные обычаи народовъ, приходившихъ съ Евреями въ соприкосновеніе. Она могла сообщить этимъ обрядамъ свой собственный смыслъ, могла вложить совсѣмъ не ту идею, которая была у сосѣдей. Но дѣло въ томъ, что самый фактъ заимствованія ничѣмъ не доказанъ. Авраамъ принялъ обрѣзаніе въ землѣ ханаанской, спустя немалое время послѣ своего возвращенія изъ Египта 1). Библия, кромѣ того, даетъ понять, что въ моментъ исхода Евреевъ изъ Египта всѣ иноплеменники, приставшіе къ нимъ, были необрѣзанными. Не можетъ быть, чтобы въ числѣ послѣднихъ не было Египтянъ 2). Вотъ факты, на основаніи которыхъ трудно рѣшить, кто кого научилъ обрѣзанію: Египтяне-ли своихъ рабовъ, или рабы своихъ господъ.

Не слѣдуетъ забывать, что Евреи, не смотря на свое четырехсотлѣтнее пребываніе въ Египтѣ, не унесли съ собою никакой привязанности къ религіознымъ обычаямъ своихъ поработителей. Библейское свидѣтельство не оставляетъ въ этомъ никакихъ сомнѣній. Писатель книги Исхода, получившій воспитаніе въ исключительно благопріятныхъ условіяхъ при дворѣ Фараона, наученный всей Египетской мудрости, не скрываетъ своего отвращенія къ мерзостямъ идольскаго служенія въ Египтѣ. Евреи вполне раздѣляли взгляды своего вожда, и даже въ тѣхъ случаяхъ, когда поднимали противъ него ропотъ и требовали, чтобы онъ велъ ихъ назадъ въ Египетъ, даже въ этихъ случаяхъ они вспоминали только египетское мясо и котлы, полные пищи 3). Болѣе высокихъ побужденій къ возвращенію въ Египетъ они не находили.

1) Быт. XII, 10; XVII, 10.

2) Исх. XII, 43—44, 47—48.

3) Числ. XI, 4—5. 13 ср. XXI, 4—5.

Религія Китая.

Китайцы привыкли опредѣлять свой историческій возрастъ милліонами лѣтъ. Но болѣе или менѣе правдоподобныя историческія сказанія о Китайцахъ начинаются только съ воцаренія императора *Фуси*, тысячи за три лѣтъ до Рожд. Хр. Достоверною-же исторія Китая начинается быть со времени мудреца Кун-цзы или Конфуція, жившаго за 550 лѣтъ до Р. Хр.

Конфуцій не былъ ни основателемъ, ни преобразователемъ Китайской религіи. „Мое ученіе есть то самое, которому учили наши предки. Я возстановляю его въ первоначальной чистотѣ“. Такова роль Конфуція въ исторіи Китайской религіи по словамъ его самого. Возстановленные Конфуціемъ религіозныя воззрѣнія записаны имъ въ особомъ кодексѣ книгъ подъ именемъ *Шу*. Эти воззрѣнія очень оригинальны и странны. Религія Китая не знаетъ миѳологіи, ни поэтическихъ сказаній, никакихъ вообще слѣдовъ творческой дѣятельности. Все, что могъ выдумать застывшій умъ китайца,—это понятіе о небѣ и землѣ, какъ объ основѣ жизни, отцѣ и матери всего существующаго. При этомъ небо (янгъ) есть начало мужское, активное, совершенное;—земля (ингъ) начало женское, пассивное. Говоря научнымъ языкомъ, китайское воззрѣніе признаетъ силу и матерію, начало дѣятельное и пассивное. Конфуцій допускалъ, что есть небо невидимое, всевидящее, всемогущее, которое руководитъ ходомъ міра. Но обычное китайское вѣрованіе не идетъ дальше синяго небснаго свода. „Синее, широкое небо, дай мнѣ больше не терпѣть скорбей“,—такова обычная молитва простолюдина.

Въ виду такого представленія о божествѣ, въ Китайской религіи не можетъ быть и рѣчи о твореніи міра. Для обозначенія понятія о твореніи въ Китаѣ нѣтъ даже соотвѣтствующаго слова. По воззрѣнію китайцевъ міръ произошелъ механически, путемъ взаимодействія неба и земли. Всѣ предметы міра произошли путемъ такого взаимодействія, и различіе между ними лишь въ томъ, что въ однихъ предметахъ отразилось больше Янгъ т. е. дѣятельное, живое начало, въ другихъ Ингъ. Народная религія Китая пошла дальше

туманныхъ разсужденій о такихъ началахъ, какъ Янгъ и Ингъ, и создала міръ духовъ, въ которыхъ олицетворила разныя силы и явленія природы. Еще болѣе распространенъ въ Китаѣ культъ почитанія умершихъ. Конфуцій ревностно поддерживалъ въ народѣ такую вѣру, хотя не давалъ ей никакого объясненія. На вопросъ ученика, зачѣмъ духамъ нужны жертвы, мудрецъ уклончиво отвѣтилъ: „ты жалѣешь овецъ, а я желалъ-бы сохранить обрядъ“. Такой-же уклончивый отвѣтъ онъ далъ о загробной жизни умершихъ предковъ. По его словамъ почитаніе предковъ полезно для живыхъ, поэтому должно быть обязательно. Вопросы-же о томъ, какъ и гдѣ живутъ умершіе, оставлены имъ безъ объясненія. Ученіе Китайской религіи о человѣкѣ гармонируетъ съ общимъ міровоззрѣніемъ. Человѣкъ есть совершенное существо; онъ стоитъ въ срединѣ между небомъ и землею; въ немъ преобладаетъ Янгъ; у него есть душа, сознаніе, разумъ. Но взгляды на свободу и нравственную дѣятельность человѣка очень неопредѣленны; о задачахъ, цѣли и смыслѣ человѣческой жизни Китаецъ не разсуждаетъ. Во всякомъ случаѣ они не идутъ дальше земли. Самъ князь мудрости Конфуцій сознаетъ свою безпомощность предъ вопросомъ о конечной участи человѣка, и умирая, рѣшительно ничѣмъ не выразилъ своихъ убѣжденій о будущей судьбѣ. Китайская религія не отвергаетъ безсмертія, но не раскрываетъ этого вопроса, считая его неразрѣшимымъ. Въ этомъ отношеніи она является полною противоположностью Египетской религіи.

Бѣдная религіозная доктрина могла создать и бѣдный культъ. Тамъ, гдѣ ничего не говорится объ отношеніяхъ божества къ человѣку и даже остается неопредѣленною самая идея божества, разумѣется, не можетъ быть организованнаго культа, какъ выраженія живыхъ отношеній между божествомъ и человѣчествомъ. Поэтому въ Китаѣ нѣтъ іерархіи, сложныхъ обрядовъ, богослужебныхъ церемоній. Собственно все китайское богослуженіе сводится къ жертвоприношеніямъ. При этомъ скупой Китаецъ не отличается особой щедростію богамъ и ограничиваетъ свои жертвы курительными веществами. Богослужебныя дѣйствія очень несложны. Ихъ исполняетъ китайскій чиновникъ, мандаринъ, при чемъ роль послѣдняго въ нѣкоторыхъ случаяхъ исполняетъ самъ императоръ. Еще менѣе Китаецъ способенъ на внутреннія жертвы боже-

ству. Онъ не знаетъ никакихъ лишеній, подвиговъ воздержанія для внутренняго сомоочищенія и для угожденія божеству. Въ Китайской религіи нѣтъ и слѣдовъ аскетизма.

Нравственныя понятія Китайца отличаются замѣчательною узостью и низостью. Обычно они не идутъ дальше требованій житейской мудрости, практическаго расчета. Общее правило поведения—умѣренность, отсутствіе порывовъ, золотая середина. Сдержанность, самообладаніе, равновѣсіе всегда и во всемъ, и какъ результатъ этого спокойствія, невозмутимости,—вотъ Китайское нравственное совершенство. По отношенію къ ближнимъ надо избѣгать всего, что такъ или иначе способно нарушить тишину, гармонию мира. Поэтому Китайцы охотно подчиняются правилу „не дѣлай другимъ того, чего не желаешь себѣ“. Терпѣніе, послушаніе, вѣжливость, уваженіе старшихъ, почтеніе къ родителямъ—главныя Китайскія добродѣтели. Вообще отличительною чертою Китайской морали является отсутствіе положительныхъ идеаловъ. Они не разсуждаютъ даже о цѣли тѣхъ пассивныхъ добродѣтелей, которымъ ихъ училъ Конфуцій. „Такъ нужно“, „таковъ законъ природы“, „такъ говоритъ учитель“—вотъ и всѣ побужденія къ добродѣтели. Идея нравственнаго прогресса совершенно чужда Китайцамъ. Благодаря этому среди нихъ незамѣтно никакихъ духовныхъ интересовъ, идеальныхъ стремленій къ добру, правдѣ, красотѣ, никакихъ высокихъ понятій о долгѣ, самоотверженіи, идейномъ служеніи ближнему. Китайская мораль, правда, не содержитъ въ себѣ ничего дикаго, страннаго, что можно замѣтить въ другихъ религіяхъ, но за то въ ней нѣтъ и ничего глубокаго. Это сухой житейскій практицизмъ, съ которымъ нельзя не соглашаться, но отъ котораго становится тяжело живому чувству.

Замѣчательно, что бѣдность религіи и отсутствіе положительныхъ религіозныхъ идеаловъ отразились рѣшительно на всемъ государственномъ строѣ Китая. Это въ полномъ смыслѣ застывшій государственный организмъ, въ которомъ всѣ функціи государственной жизни являются пережиткомъ самой глубокой старины. Въ то время какъ во всѣхъ Европейскихъ государствахъ политическое устройство, общественный бытъ, наука, право, искусство,—все это измѣняется, эволюционируетъ въ сторону прогресса, въ Китаѣ полный застой.

Правда, въ самое послѣднее время стали замѣтны нѣкоторые признаки политическаго пробужденія Китая; но въ какую форму выльется начавшееся движеніе, и насколько оно будетъ успѣшно, объ этомъ трудно сказать, зная характеръ Китайскаго народа.

Таоизмъ. Кромѣ конфуціанства въ Китаѣ существуетъ еще религія подѣ названіемъ Таоизмъ. Основателемъ ея считается современникъ Конфуція, мудрецъ Лаоцзе, ученіе котораго имѣетъ характеръ философскій, отвлеченный и очень трудный для пониманія. Основой жизни онъ считаетъ нѣчто единое и нераздѣлимое, какое-то разумное начало, но въ то-же время не имѣющее опредѣленныхъ свойствъ и безсодержательное, невидимое и безформенное, однимъ словомъ, абсолютная пустота и абсолютная полнота. Однако при всей этой неопредѣленности, Тао (путь) творить и служить источникомъ всякой жизни, хранителемъ всего существующаго. Ученіе, отчасти напоминающее собою пантеистическое ученіе Браны, съ которымъ Лаоцзе, очевидно, былъ знакомъ, и впослѣдствіи повторенное въ системѣ германскаго метафизика Гегеля, въ ученіи о тождествѣ бытія и небытія. Лаоцзе говорилъ, что Тао есть вѣчный путь, по которому идетъ все существующее, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно само есть существующее, есть самая жизнь въ ея разнообразныхъ формахъ. Вѣроятно, подѣ Тао разумѣются естественные законы бытія и самое бытіе. Слѣдовать этимъ законамъ есть благо, и къ этому должны стремиться всѣ люди: слѣдуетъ жить согласно съ природой. Самымъ мудрымъ поведеніемъ нужно считать жизнь безъ всякой борьбы, напряженій и усилій, съ полнымъ пассивнымъ подчиненіемъ всему происходящему и самоотреченіемъ. Все, что такъ или иначе противодѣйствуетъ законамъ природы, все, что идетъ навстрѣчу искусственности, есть признакъ паденія и зла. Наши понятія о добродѣтели искусственны и только служатъ прикрытіемъ жестокости. Ибо только лишившись добродѣтели можно толковать о добродѣтели. Государство есть искусственное учрежденіе, мѣшающее людямъ жить по законамъ естественной первобытной простоты. Хотя Лаоцзе не говорилъ прямо противъ государства, но его теорія явно ведетъ къ пассивному сопротивленію власти.

Въ ученіи Лаоцзе много высокаго, идеально метафизи-

ческаго, не укладывающагося въ обычные рамки религіозныхъ представленій. Не даромъ онъ питаль необыкновенную вражду ко всякимъ церемоніямъ и обрядамъ. Въ морали онъ возвысился до той великой истины, что добромъ слѣдуетъ платить за зло, и что это есть единственно вѣрный путь, чтобы побѣдить зло. Понятно, почему Л. Толстой увлекся этимъ ученіемъ, увидѣвъ въ немъ согласіе съ Евангельскими требованіями. Не въ немъ-ли онъ черпаль и всѣ остальные свои взгляды на религію, церковь, государство, обряды и т. д.?

По мѣрѣ того, какъ развивался Таоизмъ, онъ все болѣе и болѣе уклонялся отъ высокихъ метафизическихъ взглядовъ своего основателя, и въ настоящее время онъ представляетъ собою собраніе всевозможныхъ суевѣрій и самыхъ грубыхъ обрядовъ.

Третьею религіею Китая является буддизмъ, который получилъ китайское названіе Фо. Объ этой религіи будетъ сказано ниже.

Религія Индіи.

Религія Вѣдъ. Браманизмъ.

Въ настоящее время научно доказано и не подлежитъ сомнѣнію, что индусскій народъ связанъ со всѣми Европейскими народами племенною связью. Это народъ одного съ нами арійскаго происхожденія. Его первоначальный санскритскій языкъ, на которомъ сохранились его вѣрованія, есть самая древняя вѣтвь одного кореннаго языка, отъ котораго впослѣдствіи произошли языки греческій, латинскій, славянскій, нѣмецкій и французскій.

Прекрасная тропическая природа страны сказалась и на религіозныхъ вѣрованіяхъ Индусовъ. Они отличаются особенной глубиною чувства, стремленіемъ вырваться изъ границъ этого грубаго реальнаго міра въ міръ идеальный, духовный. Но къ такимъ возвышеннымъ вѣрованіямъ Индусы пришли не сразу, а постепенно. Религія Индусовъ прошла

нѣсколько историческихъ моментовъ своего развитія, моментовъ отмѣченныхъ въ религиозной литературѣ Индусовъ. Самый древній литературный памятникъ *Веды*, книги написанныя на санскритскомъ языкѣ. Содержаніе ихъ слагалось въ разное время, но основныя религиозныя вѣрованія, тамъ указанныя, принадлежатъ самой глубокой древности. Они заключаютъ въ себѣ религиозныя гимны и молитвы. Послѣ Ведъ по степени важности занимаютъ мѣсто книги *Ману*, собраніе древнихъ законовъ религиозныхъ и гражданскихъ. Болѣе позднимъ письменнымъ памятникомъ являются двѣ религиозныя поэмы *Рамайяна* и *Магабарата*, и наконецъ самымъ позднимъ—*Пураны*, книги самыхъ послѣднихъ индійскихъ сектъ. На основаніи всѣхъ этихъ историческихъ памятниковъ исторія Индусской религіи представляется въ слѣдующемъ видѣ.

Древнѣйшая религія Индусовъ, по изображенію Ведъ, имѣла форму самого обыкновеннаго политеизма. Боговъ было столько, сколько силъ и явленій природы. Всѣ они назывались *Дэвы*, т. е. свѣтлые, прекрасные, и по своему достоинству считались всѣ равными. Но изъ нихъ болѣе рельефно выдѣлялись три божества: *Индра*, богъ свѣта, *Варуна*, богъ небеснаго пространства, и *Агни*, богъ огня. Очевидно, въ поискахъ божественнаго начала древній индусъ обращалъ вниманіе на природу, и здѣсь его сознаніе поразили три явленія: *свѣтъ*, какъ сила производительная, *воздухъ* и *пространство* какъ среда, въ коготорой происходятъ жизненныя процессы, и *огонь*, какъ сила, обновляющая формы жизни. Короче выражаясь, Веды обоготворили три жизненныя фазы: рожденіе, жизненный процессъ и его прекращеніе. Свѣтъ рождаетъ, воздухъ продолжаетъ, огонь уничтожаетъ. Веды даютъ понятъ, что указанный натурализмъ и политеизмъ не были первоначальною формою Индусскихъ вѣрованій. Въ 121 гимнѣ Ведъ мысль Индуса не рабски цѣпляется за природу и говоритъ о какомъ то Богѣ надъ всѣми богами, который владычествуетъ надъ міромъ, держитъ небо и землю, даетъ свѣтъ. Вообще въ Ведахъ нѣтъ рѣзкаго различія между богами. Индра смѣшивается съ Варуной, послѣдній съ Агни. Кромѣ того, въ эпоху Ведъ не было идоловъ: индусъ не представлялъ себѣ божество въ человѣкообразномъ видѣ. Все заставляетъ думать, что Веды изображаютъ самую пер-

вичную форму политеизма и натурализма, которая сама является продолженіемъ какой-то болѣе древней, полузабытой религіозной вѣрой въ Единое Существо.

Въ законахъ *Ману* мы находимъ новыя понятія о божествѣ. Судя по языку Ведъ и Ману, этотъ моментъ наступилъ не скоро. Прошли вѣка, прежде чѣмъ натурализмъ смѣнился тѣмъ идеалистически-пантеистическимъ воззрѣніемъ на божество, которое принесено браминствомъ. Всѣ многочисленныя и разнообразныя боги Ведъ (Дэвы) здѣсь объединились въ одномъ наименованіи *Брамы*, или *Парабрамы*, въ понятіи единаго начала, одной міровой субстанции.

Ученіе Индусской религіи о Брамѣ отличается глубокою отвлеченностью. Брама это міровое цѣлое, универсъ. Ему противоположно все частичное, множественное, измѣняемое, реальное. Сущность Брамы неуловима: не имѣетъ ни величины, ни измѣренія, ни добродѣтели, ни порока, ни рожденія, ни смерти, ни тона, ни движенія. Брама есть абсолютная пустота и въ тоже время полнота всякой жизни. Оно больше міра и меньше атома. Оно альфа и омега всего: все изъ него исходитъ и въ него-же возвращается. Оно невидимое въ видимомъ и видимое въ невидимомъ, бытіе въ небытіи и небытіе въ бытіи.

Таковъ плодъ усилій человѣческой мысли представить божество подъ видомъ отвлеченной идеи. Здѣсь мы встречаемся въ первый разъ съ понятіемъ о той міровой субстанции, которую Спиноза называлъ *имманентной причиною вещей*, Гегель *чистымъ бытіемъ, абсолютнымъ ничто*, Фихте *тождествомъ бытія и мысли*.

Итакъ божество міра—это субстанція міра, точнѣе говоря самый этотъ міръ, взятый въ отвлеченіи, въ идеѣ. Здѣсь слиты вмѣстѣ безконечное и конечное, Богъ и міръ. Но религіозныя взгляды Ману на этомъ не остановились. Идеиное понятіе о божествѣ, какъ міровой сущности приняло мало по малу конкретныя формы. Три главные момента жизни,—рожденіе, продолженіе и уничтоженіе, выплыли наружу и въ браминскомъ религіозномъ ученіи только подъ новыми названіями,—*Брама, Вишну и Шива*, и съ болѣе ясными понятіями, чѣмъ прежде.

Брама есть творческая потенція въ мірѣ, самооткровеніе божества во всѣхъ физическихъ и духовныхъ явленіяхъ.

Этого Брамму нужно отличать отъ перваго Браммы или Парабраммы, той міровой субстанціи, подъ которой мыслилось божество въ началѣ. Парабрама не имѣлъ конкретныхъ формъ, а второй Брама доступенъ культу. Возникшая жизнь нуждается въ охраненіи жизненныхъ началъ. Такова мысль, лежащая въ представленіи о богѣ Вишну. Брама есть возникновеніе жизни, Вишну олицетворяетъ самую жизнь въ ея разнообразныхъ формахъ. Но всякое реальное бытіе ожидаетъ неизбѣжный конецъ—разрушеніе. Олицетвореніемъ послѣдняго фазиса жизни является богъ Шива, прежній Агни. Такъ появилась Индійская Тримурти.

Въ такомъ видѣ религія не можетъ говорить о твореніи міра. Происхожденіе послѣдняго она ведетъ изъ самой сущности божества: міръ есть истеченіе изъ божества, самораскрытіе божества. Эту мысль браминское богословіе объясняло на разные лады: „міръ такъ произошолъ изъ божества, какъ искры сыплются изъ пламени, какъ волны образуются на морской поверхности, какъ масло выдѣляется изъ молока“... „Брама раждаетъ изъ себя міры, какъ паукъ паутину, какъ шелковичный червь свой шолкъ“. Вообще жизнь выливается изъ божества тысячью каналами. Но такая идея „истеченія“ влекла за собою другую мысль о постепенномъ отклоненіи божества отъ своихъ свойствъ, объ ограниченіи его. По мѣрѣ того какъ возрастаютъ формы реального міра, по мѣрѣ удаленія отъ центра къ периферіи, божество менѣе ошутимо и видимо. Изъ Браммы сначала являются духи, которые мало по малу принимаютъ чувственный видъ: геніи, люди, животныя, птицы, рыбы, растенія. Представленіе совершенно противоположное эволюціонному принципу отъ простаго къ сложному.

На вопросъ, что заставило Брамму открыться въ мірѣ, принять реальныя формы, Веды отвѣчаютъ ученіемъ о Майѣ. Эта загадочная Майя представляется какъ внутреннее желаніе божества къ творенію. Эта сила, влекущая божество къ самораскрытію, обольщаетъ Брамму, очаровываетъ, соблазняетъ его и этимъ самымъ увлекаетъ его въ сторону отъ истиннаго бытія. Отсюда сами собою напрашиваются выводы: если существующій міръ есть порожденіе Майи, силы обольщающей божество призраками, то самъ міръ есть ни болѣе ни менѣе какъ призракъ. Вселенная имѣетъ только видъ

бытія, и жизнь міра есть печальная драма, въ которой больше зла, чѣмъ добра, страданій, чѣмъ радости. Человѣкъ произошелъ также изъ Брамъ, какъ и всѣ другіе предметы; въ немъ отражается трехчастный составъ божества. Тѣло человѣка — самая удаленная отъ Брамъ сторона жизни; оно недостойно истиннаго бытія и отрѣшеніе отъ него должно быть цѣлю мудреца. Болѣе высокое начало, — душа, есть начало индивидуальной жизни, но и въ ней есть „смѣсь бытія съ ничтожествомъ“. Самая высокая сторона человеческого существа есть сила духа, неизмѣнное божеское начало, которымъ человѣкъ соединяется съ божествомъ и теряетъ сознание своей индивидуальности. Въ такомъ безсознательномъ состояніи человѣкъ находитъ свое подлинное бытіе, какъ и Брама.

Съ религіознымъ воззрѣніемъ вполне гармонируетъ общественный бытъ индусовъ браминистовъ и ихъ взглядъ на исторію человѣка. Трехчастное божество, трехчастный составъ человѣка ведутъ къ трехчастному дѣленію всего человечества на касты. Самая близкая къ Брамѣ каста браминовъ; за нею слѣдуютъ воины и земледѣльцы. Исторія человечества имѣетъ движеніе въ сторону обратную идеалу, совершенству, Божественному намѣренію. Въ ней различаются три эпохи: первая эпоха близости къ божеству смѣняется двумя слѣдующими, съ постепеннымъ удаленіемъ отъ совершенства. Человѣчество неизмѣнно идетъ къ нравственному упадку, но это явленіе непредотвратимое и неизбѣжное, ибо пантеистическая система браминства отвергаетъ въ принципѣ чело-вѣческую свободу и не признаетъ грѣха.

Въ нѣкоторомъ противорѣчii съ пантеистическими принципами является браминскій культъ. Но это говоритъ лишь о томъ, насколько пантеизмъ, какъ религіозное воззрѣніе, трудно укладывается въ рамки здраваго смысла. Высшею жертвою божеству со стороны человѣка служитъ его личная жизнь, мысли и чувства. Въ этомъ состояніи утраты личного сознанія человѣкъ соединяется съ Брамою, его духъ чувствуетъ свое тождество съ вѣчнымъ духомъ. Средствами, ведущими къ такому идеальному состоянію служатъ: 1) тѣлесное воздержаніе, постъ и безбрачіе; 2) полное равнодушіе ко всѣмъ радостямъ и скорбямъ жизни. Чтобы достичь блаженнаго покоя безчувственности, браминскіе мудрецы под-

вергали себя истязаніямъ и лишеніямъ иногда въ чудовищной формѣ: надѣвали обувь со вбитыми въ нее гвоздями, принимали горячія ванны, закапывали себя въ землю по шею и т. д. И всѣмъ этимъ желали достигъ одной цѣли—соединиться съ Брамой, т. е. съ поглощающею сущностью міра.

Особенности религіознаго ученія отразились отрицательнымъ образомъ и на нравственной фигурѣ индуса, и на всемъ строѣ его семейной и общественной жизни. Видимое равнодушіе ко всему окружающему, сосредоточенность и спокойствіе, граничащее съ апатіею, таковы личныя качества индуса-брамина. Тѣми-же качествами опредѣляется отношеніе къ другимъ. Никакихъ внутреннихъ побужденій къ любви, дружбѣ или вѣрности индусъ не имѣетъ, кромѣ желанія сохранить собственный душевный миръ и спокойствіе. Но всякое чувство челоѣчности исчезаетъ въ индусѣ, когда дѣло касается отношеній между кастами. Здѣсь господствуетъ полная отчужденность. Раздѣленіе на касты всего болѣе мѣшало развитію гражданскихъ чувствъ: оно разобщало между собою общественные классы, лишало народную жизнь единства и освящало рабство. Неудивительно поэтому, что въ гражданскомъ отношеніи Индія почти не знаетъ исторіи. Всю свою историческую жизнь Индія была въ рабствѣ у другихъ народовъ, и нынѣшняя ея обладательница, Англія, прекрасно знаетъ, что дѣлаетъ, поддерживая всѣми силами кастовое устройство индусскаго быта.

Б у д д и з м ъ.

Въ исторіи Индусской религіи, на почвѣ браманизма, появилось новое религіозное теченіе,—буддизмъ, которое довело браминское ученіе до послѣднихъ выводовъ. То, что браманизмъ допускалъ въ видѣ возможности, буддизмъ объявилъ дѣйствительностью. Буддизмъ есть логическій выводъ изъ браминства и составляетъ его послѣднее слово. Но этотъ выводъ и послѣднее слово оказались столь новыми и несожи-

данными, что разрушили собою всю прежнюю религиозную систему.

Браманизмъ училъ о ничтожествѣ реального міра во имя одного общаго начала и неизмѣнной сущности. Отъ міра реального, бытія конечнаго онъ возводилъ человѣческую мысль къ міру идеальному, бытію безконечному и безусловному, назвавъ его Брамюю. Въ сознаніи браманистовъ міра не было: онъ пропадалъ, обращаясь въ обманъ чувствъ, въ иллюзію, призракъ. Но за то оставалась міровая душа, духовная субстанція, все проникающая и одушевляющая. Буддизмъ сосредоточилъ всю свою мысль на ничтожествѣ міра и дальше ничего не увидѣлъ. На мѣсто идеальнаго бытія, сущности, Браммы, поставилъ ничто, пустоту, нирвану. Онъ логично разсудилъ, что браминская субстанція въ сущности абстрактъ, ея нѣтъ въ дѣйствительности, и заполнилъ ее своимъ ученіемъ о нирванѣ. Отсюда ясно, что съ теоретической стороны буддизмъ есть полное отрицаніе браманизма.

Основателемъ буддизма явился Сакья-Муни, мудрецъ изъ царскаго рода, жившій въ VII вѣкѣ до Р. Хр. Династія Сакья приходила къ концу, когда родился Сиддарта (первое имя Будды). Легенда разсказываетъ, что Сиддарта рано узналъ существующее въ мірѣ зло и горе, и, встрѣтивъ отшельника съ яснымъ взглядомъ, съ печатью мудрой сосредоточенности на лицѣ, пришелъ къ мысли, что спокойствіе духа можно найти только въ отрѣшеніи отъ міра. Двадцати девяти лѣтъ Сиддарта оставилъ отца, былъ у многихъ учителей, много странствовалъ, жилъ между пустынниками, проводилъ созерцательную жизнь, предавался самоиспытанію. Послѣ долгихъ подвиговъ ему удалось найти истину, послѣ чего онъ сдѣлался Буддой, т. е. мудрымъ. Будда былъ при смерти своего отца, видѣлъ гибель его царства, и это лишь укрѣпило его въ добытыхъ убѣжденіяхъ. Онъ умеръ въ одно изъ своихъ путешествій съ любимую фразою на устахъ: „ничто не долговѣчно“.

Исторія буддизма по смерти Будды очень темна и запутана. Одно изъ замѣчательныхъ событій въ исторіи буддизма это распаденіе его на сѣверный и южный. На югѣ буддизмъ сосредоточился въ Бирманіи, Сіамѣ, на о. Цейлонѣ, частью въ Японіи и Китаѣ. Въ другихъ южныхъ провинціяхъ Индіи и теперь еще царствуетъ браманизмъ. За то на сѣверѣ

въ Тибетѣ буддизмъ въ формѣ ламайства царствуетъ безраздѣльно. Во главѣ ламаитовъ стоитъ Далай-Лама, который почитается какъ живой будда. Появленіе ламайства падаетъ на 14 вѣкъ нашей эры и обязано одному жрецу по имени Дзонъ-Каппа.

Буддійское ученіе очень пространно. Но въ немъ „какъ золото въ песокъ“, по выраженію буддистовъ, заключаются четыре главныя истины, которыя выражаются четырьмя-же словами: *мученіе, сцѣпленіе, отверженіе и путь*. Въ этихъ четырехъ терминахъ заключается краткая схема всего содержанія буддизма. Первые два выражаютъ теоретическую сторону буддизма, объясненіе того, почему жизнь есть мученіе, вторые два—практической выводъ, указаніе, какъ освободиться отъ мукъ бытія.

Первое положеніе заключаетъ мысль о ничтожествѣ бытія, мучительности жизни. Мысль не новая, которую раздѣляли и другіе мудрецы. Царь Соломонъ объявилъ, что „все суета и томленіе духа“. Но никто не былъ такъ проникнуть мрачнымъ взглядомъ на жизнь, какъ основатель буддизма. Жизнь есть безконечная смѣна явленій, которыя чередуются какъ водяные пузыри. Юность смѣняется старостью, здоровье болѣзнью, рожденіе смертью.

Но почему жизнь есть мученіе, откуда она явилась? Отвѣтомъ служить вторая истина буддизма—сцѣпленіе. Дѣло въ томъ, что въ жизни существуетъ стремленіе къ жизни, которое заставляетъ бытіе повторять само себя. Стало быть, причина мученій жизни заключается въ ней самой, въ связи (сцѣпленіи) настоящаго бытія съ прежнимъ и будущимъ.

Гдѣ-же и въ чемъ искать спасенія отъ мученія жизни? Въ томъ, конечно, что-бы угасить въ себѣ самое желаніе бытія. Пока у насъ будетъ мысль, чувство, желаніе, муки не прекратятся. Только тамъ, гдѣ нѣтъ желаній и мысли, въ совершенномъ ничто, въ нирванѣ, мы освободимся отъ мученій жизни. Путь ведущій къ такому *ничто* есть уничтоженіе всякаго зла, для чего рекомендуется исполнять заповѣди—не убивай, не кради, не прелюбодѣйствуй, не лги, не пей вина.

Какъ понимать нирвану, въ самомъ буддизмѣ нѣтъ согласія. Нѣтъ сомнѣній, что Будда понималъ нирвану, какъ прекращеніе всякаго бытія, и ея блаженство называлъ бла-

женствомъ небытія. Но послѣдователи Будды предъ такимъ блаженствомъ остановились въ недоумѣніи, и разошлись во взглядахъ. Нѣкоторые стали думать, что нирвана есть рай, мѣсто блаженства, другіе остались вѣрны учителю, понимая подъ нирваной полное небытіе.

Кому-же обязанъ бытіемъ этотъ непостоянный міръ и вѣчная смѣна явленій? Поглощенный мыслью о ничтожествѣ бытія, Будда не говорилъ о его виновникѣ. Поэтому буддизмъ не знаетъ никакого Творца міра, никакого божества, ни личнаго, ни безличнаго. Ученію, признающему вѣчную переменѣну жизненныхъ явленій, божество и не нужно. Вся міровая жизнь представляетъ собою вѣчный круговоротъ. Сначала она проходитъ стадію *зарожденія*, потомъ *развитія*; затѣмъ наступаетъ *старость*, а за нею *разрушеніе*. Пройдя послѣдовательно эти четыре стадіи, міръ превращается въ хаосъ затѣмъ, чтобы снова родиться. Такъ безъ начала являются міры, развиваются, старѣютъ и разрушаются. Будетъ-ли когда нибудь конецъ этому круговороту? Отвѣта въ буддизмѣ нѣтъ, но онъ разумѣется самъ собой: не было начала міра, не будетъ и конца его.

Но очень скоро въ буддизмѣ возникло новое теченіе. Нирвана не удовлетворила человѣческое чувство: нужно было заполнить пустоту. Религія, не имѣющая понятія о божествѣ, какъ первоприничіи міра, держаться долго не могла. вмѣсто отвергнутаго Браны буддизмъ рѣшительно ничего не далъ народному сознанію. И вотъ послѣднее само нашло пути къ отысканію божества. Если нѣтъ религіознаго идеала внѣ человѣка, самъ человѣкъ становится такимъ идеаломъ. И дѣйствительно, личность Будды скоро стала получать сверхъестественныя качества, черты божества. Въ народномъ сознаніи Будда явился верховнымъ существомъ, замѣнилъ собою божество, о которомъ не сказалъ ни слова. Онъ освободилъ себя отъ мученій, переходныхъ формъ, пребываетъ въ нирванѣ и оттуда правитъ міромъ.

Но Будда не одинъ. Рядомъ съ нимъ стали новые будды, ибо каждый періодъ міровой жизни имѣетъ своего будду. Рядомъ съ буддами стали еще бодисатвы,—высшія существа, кандидаты зъ будды. Такимъ образомъ, въ буддической религіи на мѣсто атеизма сталъ теантропизмъ, обожествленіе человѣка. Ибо каждый человѣкъ, если захочетъ,

можетъ быть буддой. Званіе будды есть послѣдняя цѣль, идеаль человѣческой жизни.

Основная мысль буддѣйской морали заключается въ томъ, что человѣкъ долженъ подавлять въ себѣ самую жажду бытія. На практикѣ эта мысль свелась къ подвижничеству. Будда и его послѣдователи отреклись отъ собственности, имущества, семьи, дали обѣтъ нищенства, воздержанія, цѣломудрія, чистоты. Но не въ этихъ подвигахъ буддизмъ полагалъ идеаль нравственной жизни. Вѣчное нравственное совершенство покупается болѣе дорогой цѣной: черезъ полное подавленіе въ себѣ личности и погруженіе въ нирвану. Съ этою цѣлю въ буддизмѣ выработаны четыре ступени, ведущія къ нирванѣ, называемыя *дьянами*. На высшей ступени мудрецъ достигаетъ абсолютнаго безразличія бытія. Все личное, индивидуальное въ немъ уничтожено: ему не предносится даже мысли о томъ состояніи, котораго онъ достигъ. Самое высокое состояніе буддѣйскаго святого не только не имѣетъ бытія, но даже и мысли объ отсутствіи бытія.

По отношенію къ мірянамъ нравственныя требованія были, понятно, слабѣе, чѣмъ къ непосредственнымъ ученикамъ будды. Міряне должны исполнять пять главныхъ заповѣдей—не убивать ничего живаго, не красть, не лгать, не прелюбодѣйствовать, не употреблять крѣпкихъ напитковъ. Нѣтъ сомнѣнія, что эти правила имѣли смягчающее вліяніе на народные нравы, вліяли на обычаи и законы. Религіозный фанатизмъ и національная нетерпимость чужды буддистамъ. Мысль о ничтожествѣ или точнѣе говоря, о равенствѣ ничтожества всѣхъ людей не давала пищи національной исключительности. Во имя того-же идеала нирваны, ожидающей человѣка, буддизмъ отвергъ браминское дѣленіе на касты, проповѣдывалъ любовь къ человѣку и даже ко всякому живому существу. Буддѣйская народная масса, не понявъ глубины принципиальныхъ основоположеній буддѣйскаго катихизиса, умѣла проникнуться тѣмъ, что въ этой системѣ оказалось близкимъ и понятнымъ человѣческому сердцу. Она поняла рѣчь о состраданіи ко всему живому, о любви и милосердіи, и въ этомъ объясненіе вопроса, почему буддизмъ оказался одною изъ самыхъ распространенныхъ религій въ мірѣ. Его нравственное ученіе, очень строгое и

очень замѣчательное среди другихъ нравственныхъ системъ того времени, явилось своего рода откровеніемъ. Оно вносило что-то новое, неизвѣстное въ человѣческую жизнь, какой-то желанный сердцу человѣческому элементъ. Поэтому неудивительно, если оно покорило себѣ не одну сотню милліоновъ человѣческихъ сердець.

Но значеніе буддизма безконечно преувеличиваютъ, когда сравниваютъ его съ христіанствомъ. Буддизмъ и христіанство расходятся между собою принципиально въ ученіи и морали. Христіанство признаетъ жизнь благомъ, а буддизмъ зломъ. Въ проповѣди отреченія и аскетизма буддизмъ, правда, напоминаетъ христіанство, которое требуетъ распять свою плоть со страстями и похотью. Но тутъ-же является и существенное отличіе. Въ ученіи Христа самоотреченіе не послѣдній моментъ и не цѣль жизни, а только средство, ведущее къ нравственному совершенству. Христось сказалъ: „Блаженни нищии духомъ, яко тѣхъ есть царство небесное“ (Мѡ. 5. 3), а буддизмъ обѣщаетъ въ награду за нищету полное небытіе. Въ буддизмѣ человѣкъ, побѣдивши плоть, самъ погибаетъ въ нирванѣ, между тѣмъ какъ христіанина ожидаетъ новая жизнь. Что касается любви, въ христіанствѣ это сила жизненная, дѣятельная, въ буддизмѣ это какое-то апатичное состраданіе, съ неохотой идущее на встрѣчу страданіямъ ближняго. Буддизму не хватаетъ прочнаго базиса для морали, положительной цѣли. Буддизмъ не знаетъ личнаго Бога. По самой сущности своей онъ есть нигилизмъ и атеизмъ. Поэтому въ настоящемъ видѣ онъ нигдѣ не могъ долго удержаться. Его вездѣ смягчали, измѣняли: будду обоготворили, нирванѣ сообщили признаки рая, создали ученіе о превращеніи человѣка въ будду, установили сложный культъ, іерархію, обряды, храмы, которые особенно развиты въ сѣверномъ буддизмѣ, въ ламайствѣ.

Религія Зороастра.

Народы древняго Ирана составляли нѣкогда обширное и сильное государство, заключавшее въ своихъ предѣлахъ всю южную и западную Азію. Арійцы по происхожденію, они были лишены политической самостоятельности Александромъ Македонскимъ. Въ VII вѣкѣ по Р. Х. были покорены магометанами. Теперь это самое небольшое государство, исповѣдующее исламъ и находящееся въ агоніи междуусобной политической борьбы.

Исторія говоритъ, что древняя Персія приходила въ непосредственное соприкосновеніе съ греческимъ міромъ. Поэтому у греческихъ историковъ слѣдуетъ искать свѣдѣній о персидской религіи. Впрочемъ, въ половинѣ 19 вѣка было сдѣлано открытіе: французъ Анкетиль-дю-Перронъ привезъ изъ Индіи одинъ загадочный манускриптъ подъ заглавіемъ Зенд-Авеста. Въ немъ оказались свѣдѣнія о древней Персидской религіи, составленныя пророкомъ Заратустрой (Зороастръ греч. назв.), котораго считаютъ современникомъ Будды и Конфуція. Полагаютъ, однако, что Зенд-Авеста (Зенд-комментарій, Авеста—законъ) въ своемъ первоначальномъ видѣ не сохранилась, и то, что открыто, составляетъ ея небольшую часть.

Въ настоящемъ видѣ Авеста распадается на два сборника: большая Авеста, состоящая изъ трехъ частей,--Ясна, Вендидатъ и Виспередъ, и заключающая въ себѣ богослужебные обряды, заклинанія отъ злыхъ духовъ и др. Малая Авеста—сборникъ малаго размѣра, состоитъ изъ гимновъ и молитвъ.

Самую выдающуюся сторону Зороастровой религіи составляетъ дуализмъ, признаніе двухъ началъ: свѣта и тьмы, добра и зла. По Авестѣ верховный богъ, богъ добра, носитъ названіе Агура-Мазда, по гречески Ормуздъ (Агура—владыка, Маз—великій, дао—знающій; отсюда новое названіе этой религіи—маздеизмъ). Онъ вѣченъ, премудръ, всевѣдущъ творитъ міръ и управляетъ имъ. Рядомъ съ нимъ Авеста поставляетъ другой принципъ зла, называемый Ариманъ. Онъ во всемъ равенъ Ормузду, имѣетъ совершенно самостоятельную область бытія, гдѣ и царствуетъ. То и другое царство, Ормузда и Аримана, организованы совершенно само-

стоятельно, имѣють подчиненныя силы (духи) и особыя задачи. Духи Ормузда дѣлятся на три класса—Амшаспанды, Яцаты и Ферверы. Въ культѣ Яцатъ выдѣляется Митра, божество нравственнаго порядка, руководитель добра. Въ лицѣ Ферверовъ являются самыя низшіе служебныя духи, нѣчто вродѣ ангеловъ хранителей. Такая-же іерархія и тѣже классы духовъ имѣются въ царствѣ Аримана, при чемъ роль темныхъ силъ совершенно противоположна свѣтлымъ. Они разрушаютъ то, что создаютъ добрыя духи Ормузда.

Объ этой своеобразной дуалистической системѣ необходимо замѣтить слѣдующее. Прежде всего едва-ли она самостоятельна. Будучи арийцами по происхожденію какъ Индусы, Парсы имѣли много общаго съ послѣдними въ своихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ. И самый дуализмъ Парсовъ могъ вырости на почвѣ ученія индусовъ о борьбѣ темныхъ и свѣтлыхъ силъ. Въ названіи божествъ (Митра, Хома инд. Сома) тоже много общаго съ Индусскими. Вторая особенность дуализма заключается въ томъ, что онъ сознанию Парсовъ не представляется вѣчнымъ. Хотя оба начала самостоятельны, но во мнѣніи самого автора Авесты далеко не равноцѣнны и одинъ долженъ имѣть конецъ. Ормуздъ въ концѣ концовъ побѣдитъ Аримана. У Зороастра только нѣтъ указаній о началѣ бытія Ормузда и Аримана.

Этотъ недостатокъ восполненъ впоследствии. У греческихъ историковъ мы встрѣчаемъ позднѣйшее указаніе на то, что оба начала, Ормуздъ и Ариманъ, объединяются въ одномъ высшемъ понятіи *Церуана-Акарана*, въ понятіи безконечнаго времени и безконечнаго пространства, изъ котораго они произошли.

Творцами міра являются Ормуздъ и Ариманъ. Сначала они творили каждый свою область духовъ, совершенно независимо одинъ отъ другаго. Но въ твореніи міра видимаго они встрѣтились. Ормуздъ создалъ небо и землю, животныхъ и растенія. На это Ариманъ отвѣчалъ твореніемъ противоположныхъ началъ тьмы, холода, ночи, ядовитыхъ растеній, хищныхъ животныхъ. Первымъ живымъ существомъ былъ волъ, отъ котораго произошелъ первый человѣческій типъ,— Кайморть. Но Ариманъ поразилъ и вола и человѣка. Тогда изъ сѣмени вола произошли всѣ животныя, а изъ сѣмени первочеловѣка первая пара людей—*Мешіа и Мешіани*.

Вскорѣ послѣ появленія человѣка произошло его паденіе, благодаря стараніямъ Аримана. Человѣкъ сталъ слушать Аримана и сдѣлался слѣпымъ его орудіемъ. Для спасенія человѣка Ормуздъ посылаетъ на землю одного за другимъ своихъ пророковъ, которые вступаютъ съ Ариманомъ въ борьбу и учатъ людей подчиняться закону Ормузда. Послѣднимъ пророкомъ будетъ Сосіошъ; который окончательно сломитъ силу Аримана. Послѣ этого послѣдуетъ воскресеніе тѣла и судъ надъ всѣми людьми. Древніе Парсы твердо вѣровали въ человѣческое безсмертіе.

Культъ Зороастровой религіи служилъ вѣрнымъ выраженіемъ основной дуалистической идеи. Онъ весь проникнутъ мыслью, что послѣдователь Зороастра долженъ быть врагомъ Аримана и его злыхъ духовъ. Самымъ древнимъ обрядомъ былъ обрядъ поддержанія священнаго огня. Неугасимый очистительный огонь, символъ Ормузда, долженъ былъ поддерживать въ своемъ домѣ каждый правовѣрный маздеецъ. Для удаленія физической нечистоты были установлены обряды частыхъ ежедневныхъ омовеній и очищеній. Въ этомъ отношеніи законы доходили до самыхъ послѣднихъ предѣловъ скрупулезности. Выдавались оригинальностью и погребальныя церемоніи. Трупы оставлялись на возвышенныхъ мѣстахъ незарытыми, и чѣмъ скорѣе бывали расклеваны птицами, съѣдены дикими звѣрями, тѣмъ лучше. Трупомъ владѣеть Ариманъ. Живой не долженъ къ нему прикасаться, чтобы избѣжать оскверненія отъ Аримана. Поэтому для души человѣка лучше, когда тѣло бываетъ уничтожено. Древніе Парсы имѣли іерархію, наслѣдственную касту жрецовъ (маговъ) и много богослужебныхъ обрядовъ. Всѣми такими обрядами имѣлось въ виду служить Ормузду и его побѣдѣ надъ Ариманомъ.

Будучи особенно шепетильными къ физической нечистотѣ, древніе Парсы не умѣли раскрыть съ достаточною полнотою требованія нравственной чистоты. Они особенно преслѣдовали ложь, обманъ и неправду, потому что Ариманъ являлся воплощеніемъ всякой лжи. Они считали особенною добродѣтелью любовь къ правдѣ, искренность и благожелательство въ отношеніи къ ближнимъ. Но несмотря на вѣру въ бытіе двухъ началъ добра и зла, Парсы не возвысились до истиннаго понятія о внутренней нравственной

борьбѣ, происходящей въ душѣ человѣка. Чувственныхъ наслажденій они не избѣгали, любили весело проводить жизнь. Стремленіе къ нравственной чистотѣ у нихъ не соединялось съ требованіями тѣлеснаго воздержанія и не переходило въ аскетизмъ.

При всемъ томъ отпечатокъ религіи лежалъ на всемъ характерѣ древнихъ Иранцевъ. Будучи убѣждены, что человѣкъ призванъ къ участію въ постоянной борьбѣ съ Ариманомъ, они отличались живостью, смѣлостью и отвагой, ненавидѣли стѣсненіе свободы и личныхъ правъ. Они вѣрили въ побѣду добра и боролись со зломъ, гдѣ-бы его не видѣли. Поэтому и гражданское управленіе древняго Ирана далеко не носило того деспотическаго характера, какой былъ въ обычаѣ у восточныхъ народовъ.

Греческая религія.

Первоисточниками греческой религіи служатъ произведенія Гомера, *Иліада* и *Одиссея*. Но не говоря о томъ, что самое существованіе Гомера, какъ историческаго лица, еще не установлено, содержаніе *Иліады* и *Одиссеи* далеко не самостоятельно. Источникомъ для нихъ послужили народныя греческія пѣсни, „музы“, вдохновлявшія пѣвцовъ. Другимъ источникомъ считается *теогонія Гезіода*, въ которой сдѣлана попытка связать въ одно цѣлое преданія о богахъ. Далѣе идутъ писанія греческихъ трагиковъ Эсхила, Софокла и Еврипида, историческія произведенія Геродота, Павзанія, Діодора.

Въ теогоніи Гезіода разсказывается о происхожденіи Зевса отъ Кроноса и Ураноса, такъ что Зевсъ является уже не первымъ греческимъ божествомъ. Но въ настоящее время учеными принято мнѣніе, что ни Кроносъ ни Ураносъ не могутъ быть разсматриваемы въ качествѣ боговъ, предшественниковъ Зевса. Первобытная греческая религія была такою-же натуралистическою, какъ и другія. И Зевсъ вначалѣ являлся олицетвореніемъ солнца, свѣта, тепла, словомъ—зидительной рождающей силой, борющейся съ стихійными силами мрака, разрушенія и смерти. Однако въ представленіяхъ о такой борьбѣ греческая религіозная мысль пошла еще дальше,

и въ этомъ ея великое преимущество. Изъ неопредѣленной стихійной силы божество въ сознаниі Грека превратилось въ сознательное, разумное существо, стало личностью. Слѣпая сила природы подчинилась Зевсу, носителю мысли, человѣческаго разума.

Итакъ, отличительнымъ признакомъ греческаго религіознаго міровоззрѣнія является антропоморфизмъ. Божество стало мыслиться подъ образомъ человѣка со всѣми человѣческими качествами. Міръ греческихъ боговъ и богинь есть тотъ-же человѣческій міръ, только идеализованный. Жизнь боговъ на Олимпѣ идетъ обычнымъ человѣческимъ порядкомъ: тѣже радости и горе, тотъ-же смѣхъ и слезы, тѣже добродѣтели и пороки. Среди множества человѣкообразныхъ боговъ Зевсъ удержалъ верховное значеніе и олицетворилъ собою идею силы и могущества, правящаго міромъ. Онъ вседержитель вселенной, но не Творецъ ея. Идеи творенія греки не имѣли. Лишнее доказательство того, что первыя греческія представленія о божествѣ были привязаны къ природѣ и ея явленіямъ, такъ-же какъ и въ другихъ религіяхъ, и что въ лицѣ Зевса идея божества была натуралистическою, т. е. была привязана къ солнцу и свѣту. Но это было въ первоначальной стадіи греческой религіи. Когда-же въ сознаниі грековъ божество стало личностью, тогда могущественный Зевсъ, отецъ боговъ, изъ грозной физической силы сдѣлался мыслителемъ, воплощеніемъ мудрости и высшаго разума, справедливости и нравственной силы. Къ нему обращаются боги и люди, ищутъ у него суда и правды. Онъ караетъ преступленіе и награждаетъ доблесть, потомучто отъ него исходитъ правда. Могущество Зевса, однако небезпредѣльно и безусловно. Въ представленіи грековъ надъ всѣми богами распоряжалась судьба (*μοῖρα*) и необходимость (*ἀνάγκη*), отъ которыхъ зависѣлъ самъ Зевсъ громовержець. Въ рѣшеніи важныхъ дѣлъ самъ Зевсъ прибѣгаетъ къ жребію; стало-быть есть что-то, лежащее внѣ предѣловъ власти и силы самого Зевса. И въ этомъ нельзя не видѣть остатка древнихъ натуралистическихъ вѣрованій въ стихійную силу природы, все себѣ покоряющую и надъ всѣмъ властвующую. А можетъ быть это вѣрованіе есть далекій отзвукъ первоначальнаго монотеистическаго представленія о Единомъ Всемогущемъ и Всесильномъ Существомъ, правящемъ всѣмъ міромъ.

Царь неба у Грековъ не одинокъ. У него есть супруга, Гера, подвижная воздушная стихія, атмосфера. Отъ этой пары произошли всѣ остальные божества, являющіеся типами отдѣльныхъ человѣческихъ свойствъ высшихъ и низшихъ. Первое мѣсто между ними занимаетъ дочь Зевса, *Паллада-Афина*, богиня разума, и *Аполлонъ*, богъ свѣта въ физическомъ и духовномъ смыслѣ. Въ жизни религіозной Аполлонъ является источникомъ откровенія: отъ него и чрезъ него люди узнаютъ волю боговъ. Это самый совершенный послѣ Зевса изъ боговъ Олимпа. Съ нимъ и его сестрою, Палладою, греческая религіозная мысль связала самыя возвышенныя представленія о свойствахъ человѣческаго духа. Въ другихъ божествахъ, *Гермесъ* и *Гефестъ*, представлены низшія стороны человѣческой жизни, искусства, ремесла, промышленность, а въ нѣкоторыхъ (напр. въ *Афродитѣ*) даже чувственные стороны, страсти.

Другую сторону Зевса составляли божества земныя. Идея земли, какъ божества, очень древняя и не составляетъ достояніе только греческой миѳологіи. Самымъ древнимъ типомъ земного божества была богиня *Гей*,—олицетвореніе земли и всѣхъ процессовъ, на ней совершающихся; *Деметра* покровительница земледѣлія и плодородія; *Діонисъ* божество растительной силы.

Во всей этой генеалогіи греческихъ боговъ насъ долженъ интересоватъ самый фактъ появленія божества подъ образомъ человѣка. Въ исторіи религіи это значительный шагъ въ сторону противоположную грубому натурализму. Но, къ сожалѣнію, греческая религія на этомъ остановилась и дальше не пошла. Исканіе Бога въ области разумной жизни оказалось бесплоднымъ такъ-же, какъ и въ природѣ, потому что и въ самомъ себѣ искомага совершенства человѣкъ не нашель. Какъ ни старался грекъ идеализировать свои божества, достигъ идеала ему не удалось. Рядомъ съ положительными свойствами человѣческаго духа, грекъ надѣлилъ боговъ своими недостатками. Боги имѣютъ страсти—гнѣвъ, злобу, мщеніе; способны на жестокость, обманъ и вѣроломство. Чувственность и страстность нѣкоторыхъ боговъ вошли въ поговорку. Всѣ эти качества очень естественны и понятны. Человѣкъ обоготворилъ въ нихъ самого себя, не зная въ точности, въ чемъ должно состоять духовно-нравственное совершенство.

Лѣтъ за 500 до Рожд. Хр. греческая мифологія потеряла свое значеніе. Народную вѣру въ человѣкообразныхъ боговъ разрушила критическая философская мысль. Во всѣхъ богахъ философы не увидѣли ничего, кромѣ символовъ и пустыхъ абстракцій. Но разрушивъ вѣру въ религиозные миѣы, сами философы не выработали сколько нибудь опредѣленныхъ понятій о Божествѣ. Основую всего существующаго нѣкоторые изъ нихъ признали воду, воздухъ, огонь, другіе предлагали даже разумъ (Анаксагоръ), вѣчныя идеи (Платонъ), но, конечно, понимая то и другое въ пантеистическомъ смыслѣ. Религіозный антропоморфизмъ палъ, но на его мѣсто философы ничего не постановили, кромѣ прежняго обоготворенія природы.

Греческая религія очень мало занимается человѣкомъ. Въ теогоніи Гезіода проведена обычная мысль, что отъ боговъ произошли и люди. Тамъ-же мы находимъ преданіе о первобытной человѣческой исторіи. Въ первый періодъ люди жили безпечно, не знали ни труда, ни болѣзней, ни старости. Но въ слѣдующіе періоды совершается постепенное паденіе человѣка въ бездну чувственности и неправды. Въ связи съ этимъ сказаніемъ стоитъ другое сказаніе о титанѣ Прометей, укравшемъ съ неба огонь. Доблестный Прометей не побоялся навлечь на себя гнѣвъ Зевса, вступаясь за людей, страстно ищущихъ свѣта и знанія, которымъ владѣютъ боги. За это онъ приковывается къ скалѣ, гдѣ орелъ каждый день клюетъ его сердце и печень. Въ основѣ этого мифа лежитъ глубокая мысль о томъ, что еще у первобытнаго человѣка было неудержимое стремленіе къ знанію (похищеніе огня). Но послѣднее никогда и ничѣмъ не удовлетворяется и чаще всего разрѣшается отрицаніемъ, сомнѣніемъ и отчаяніемъ. Хищная птица, терзающая печень,— это убивающая рефлексія, вѣчная внутренняя неудовлетворенность человѣка самимъ собой и всѣмъ богатствомъ добытыхъ познаній.

Но понятія о душѣ и безсмертіи въ греческой религіи были весьма неопредѣленны. Часто она смѣшивалась съ дыханіемъ ($\psi\chi\eta$ душа отъ $\psi\chi\omega$ -дышу); ея сѣдалищемъ считалась грудобрюшная перепонка. О загробной участи души Гомеръ говоритъ языкомъ туманнымъ. Онъ сравниваетъ ее то съ облакомъ дыма, то съ тѣнью и призракомъ. Учитъ, что душа по смерти сходитъ въ подземное царство бога Аида,

мѣсто мрачное, страшное, которое стережетъ Полифемъ,— собака, ласково выпускающая, но никого обратно не выпускающая. Переимѣну во взглядахъ на человѣка совершила философія орфиковъ, которая учила, что въ человѣкѣ существуютъ два начала, божественное и демническое; божественная природа по смерти человѣка должна соединиться съ божествомъ. Это ученіе въ послѣдствіи раздѣляли философы Пифагоръ и Платонъ.

Находясь подъ вліяніемъ антропоморфически-натуралистическихъ религіозныхъ воззрѣній, имѣя смутное представленіе о душѣ, какъ особомъ началѣ, и не зная никакого различія между высшими духовными и чувственными влеченіями, греческій народъ жилъ своими правилами и своею освященной вѣками моралью. Онъ не сознавалъ нравственнаго зла, считалъ всѣ чувства нормальными, всѣ желанія законными, и отвергалъ только то, что приносило явный вредъ. Отсюда понятно, что основною добродѣтелью считалось простое *благоразуміе* (*σωφροσύνη*), по отношенію къ богамъ *благочестіе* (*εὐσεβεία*) къ ближнимъ справедливость (*δικαιοσύνη*). Вообще нравственныя воззрѣнія грековъ опредѣляются ихъ эстетическими наклонностями. Самую добродѣтель они называли *ἀρετή* (отъ *ἀρέσχω* нравлюсь), то, что пріятно, красиво, нравится, имѣетъ привлекательный видъ. Видъ нищенства, болѣзни, бѣдности, уродства не привлекалъ вниманія грековъ и не возбуждалъ въ нихъ добрыхъ человѣческихъ чувствъ. Особенно легкомысленно относились Греки къ чувственности. Развратъ царилъ открыто, былъ освященъ особымъ культомъ, иногда обнаруживался въ противоестественныхъ формахъ. Отсюда понятно, что бракъ былъ институтомъ весьма непрочнымъ, и семейная жизнь не ладилась; положеніе женщины было самое незавидное. Гораздо болѣе развиты были общественныя добродѣтели: любовь къ отечеству, мужество и храбрость, когда дѣло шло о его защитѣ. Но за то Грекъ презиралъ всѣхъ негрековъ, и даже въ ученіи философа Платона не было сознанія о равенствѣ всѣхъ людей и ничего не было сказано противъ рабства, которое процвѣтало во всей Греціи.

Извѣстно, что Греческая религія кончила мистическимъ культомъ. Такъ назывались таинственные обряды, въ которыхъ могли участвовать не всѣ, а только совершенные. Это

потому, что учение, скрывавшееся подъ покровомъ мистерій, касалось существенныхъ религіозныхъ вопросовъ о происхожденіи міра и чловѣка, о загробной участи душъ умершихъ и проч., однимъ словомъ, такихъ вопросовъ, которыхъ народная религія или не касалась, или рѣшала слишкомъ неудовлетворительно. Что особенно симпатично въ этомъ культѣ,—это высокое требованіе, предъявляемое къ адептамъ, честнаго, нравственнаго, чистаго и благочестиваго образа жизни. Забота о внутреннемъ очищеніи была первою заботою мистиковъ. Не даромъ къ мистеріямъ даже философы относились съ глубокимъ уваженіемъ. Когда вѣра въ старыхъ боговъ угасла, миѳы потеряли свое значеніе и старыя формы культа никого не удовлетворяли, мистицизмъ держался очень долго, питая религіозное чувство грековъ. Въ теченіе цѣлыхъ пяти столѣтій послѣ Р. Хр. многіе греки держались мистическихъ вѣрованій, и даже дѣлали попытки вдохнуть ихъ въ старыя религіозныя формы. Такова была попытка имп. Юліана Отступника. Оживить мертвую религію философіей мистицизма, конечно, они не могли, но успѣли гальванизировать ее въ теченіе лишнихъ 2—3 вѣковъ. Только въ VI вѣкѣ греческія религіозныя вѣрованія были окончательно побѣждены христіанскими.

Римская религія.

Римская религія дѣлится на три періода: древній періодъ національныхъ италійскихъ вѣрованій; средний періодъ—греческаго вліянія; послѣдній періодъ—вліянія востока, смѣшеніе въ Римѣ самыхъ разнообразныхъ культовъ.

Первоначальная религія Латинянъ по своимъ воззрѣніямъ примыкаетъ къ древнеарійскимъ вѣрованіямъ. Формы этого древняго культа были узаконены при царѣ Нумѣ Помпиліи. Символическими книгами служили, такъ называемые, *индигитаменты*, составителемъ которыхъ считается Нума Помпилій. Кромѣ того, свѣдѣнія о древне-Италійской религіи мы находимъ у историка *Веррона*, хотя его сочиненія дошли до насъ только въ отрывкахъ у христіанскихъ писателей

Августина и Иеронима. По этимъ отрывкамъ можно судить, что древняя римская религія была близка къ натуралистическому и пантеистическому воззрѣнію на божество, воззрѣнію неопредѣленному и туманному. Божества назывались *dii* (тоже, что въ Инд. Ведахъ *Дэвы*), что указываетъ на свѣтъ, какъ на основу всякой жизни. Индигитаменты допускають множество боговъ, что само собою свидѣтельствуесть о божествѣ, какъ о всеобщей силѣ, всюду проникающей, и служить мостомъ для перехода отъ пантеизма къ самому дробному политеизму. Изъ числа этихъ божествъ выдѣлялись *Юпитеръ* и *Янусъ*. Янусомъ называлось божество, олицетворявшее время. Время есть причина всѣхъ явленій и измѣненій въ природѣ, съ тѣхъ поръ какъ былъ данъ толчокъ міровому процессу. Во власти Януса начало и конецъ всѣхъ явленій: въ немъ они совершаются, къ нему же и возвращаются. Вотъ почему Янусъ видитъ спереди и сзади, т. е. прошедшее и будущее. Онъ изображается съ двумя лицами, спереди и позади. Юпитеръ въ самое древнее время олицетворялъ физическую силу свѣта, разлитого въ пространствѣ. Трудно сказать, которое изъ этихъ божествъ древнѣе, Юпитеръ или Янусъ. Вѣроятно они оба—варіаціи одного и того-же типа, выразители одной идеи—вѣчности и безконечнаго пространства.

Впослѣдствіи Юпитеръ сталъ считаться богомъ нравственной чистоты, правды, гражданскаго порядка. Онъ превратился въ главнаго бога Римскаго государства. Въ его лицѣ Римляне обоготворили самую идею государства. Супруга Юпитера—*Юнона*—богиня брака, семьи, материнства, которое у Римлянъ считалось священнымъ. Изъ глубокой-же древности идутъ божества: *Марсъ*, вначалѣ богъ весны и животворной растительной силы, а потомъ богъ внутренней духовной силы, носитель культуры, и силы внѣшней—войны. *Минерва*—богиня мудрости, наукъ, искусствъ и *Діана* богиня луны и богиня плодородія, *Флора*—богиня растительности и *Фауна*—богиня животныхъ. Среди божествъ женскіе типы преобладають. Самую популярною богинею считалась *Веста*—богиня огня и семейнаго очага. Вестѣ служили въ особомъ храмѣ шесть дѣвицъ изъ самыхъ благородныхъ фамилій. Эти весталки поддерживали священный огонь и пользовались огромнымъ вліяніемъ и почетомъ. Они должны были хранить строгое цѣломудріе, какъ символъ нравственной силы, кото-

рою держится семейная и общественная жизнь. Если весталка теряла цѣломудріе, ее живую закапывали въ землю. Легенда рассказываетъ, что одна изъ весталокъ—Рея Сильвія вступила въ связь съ богомъ Марсомъ и родила Ромула и Рема. Преступницу закопали въ землю, а сыновья ея, вскормленные волчицей, въ послѣдствіи основали городъ Римъ.

Въ VI вѣкѣ до Рожд. Хр. при царѣ Тарквиніи Гордомъ начинается вліяніе Греціи на религію Рима. Начало этому было положено принятіемъ въ Римскій культъ, такъ называемыхъ, Сивиллиныхъ книгъ, содержащихъ древнія греческія пророчества. А такъ какъ содержаніе этихъ книгъ было тѣсно связано съ культомъ Аполлона, то принятіе этого божества въ Римскій культъ было однимъ изъ первыхъ; а затѣмъ мало по малу въ Римъ проникла и вся греческая міѳологія со всѣми ея божествами, только подъ латинскими названіями, напр. Деметра стала Церерой, Діонисъ—Либромъ и т. д.

Со временъ второй Пунической войны къ вліянію греческому присоединилось вліяніе другихъ восточныхъ религій, Египетской, Персидской, Ассирійской. Не было такого культа, который не нашель-бы себѣ мѣсто въ Римѣ. Здѣсь былъ сооруженъ *Пантеонъ*, капище, въ которомъ можно было найти боговъ всѣхъ народовъ, подвластныхъ Риму. Выдающуюся особенность римской религіи въ позднѣйшую эпоху цезарей составляло обожествленіе особы Императора, получившаго титулъ Августа. Культъ Августа явился самымъ послѣднимъ выраженіемъ взгляда на религію, какъ на служительницу интересамъ государства. Кромѣ собственно боговъ Римляне почитали массу второстепенныхъ божественныхъ существъ: гении, лары, пенаты. Каждое мѣсто, каждый предметъ, служащій человѣку, наконецъ, каждое обстоятельство въ жизни человѣка было поставлено подъ эгиду особаго божества. Наконецъ, вся жизнь человѣка зависѣла отъ фортуны (*fatum*) судьбы, аналогичной съ греческой *μοῖρα*.

Выдающаяся сторона римской религіи въ культѣ. Все римское благочестіе (*pietas*), какъ главная добродѣтель, состояло въ исполненіи обрядовъ, которыхъ было не меньше, чѣмъ у позднѣйшихъ Евреевъ. Какъ люди разсудка и права, Римляне не утвердили своихъ отношеній къ божеству на внутреннемъ чувствѣ, а на внѣшнихъ обрядахъ. Отъ этого и

самая ихъ религіозность получила механическій характеръ и внѣшнюю скрупулезность. Больше всего они заботились о томъ, чтобы узнать волю боговъ. Безъ оракула римлянинъ не дѣлалъ ничего болѣе или менѣе важнаго. Поэтому и среди іерархіи жрецовъ самымъ большимъ почетомъ пользовались авгуры, на обязанности которыхъ лежало завѣдываніе оракулами и гаданіе по теченію звѣздъ, по внутренностямъ животныхъ и полету птицъ.

Въ виду того, что религія Римлянъ имѣла характеръ государственный, была орудіемъ политики и употреблялась какъ орудіе для политическихъ цѣлей, того-же характера была и римская мораль. Главною добродѣтелью считалась храбрость (*virtus*), добродѣтель общественнаго характера. Римскій народъ славился своею беззавѣтною любовью къ отечеству, храбростью, неустрашимостью, но личныхъ добродѣтелей не имѣлъ, понятія о злѣ нравственномъ не зналъ и душевной испорченности не признавалъ. Вообще отечество (*patria*) было идоломъ въ глазахъ римскаго гражданина. Въ его глазахъ цѣнность человѣка измѣрялась приносимою имъ пользою для отечества. Поэтому истиннаго понятія о внутреннемъ человѣческомъ достоинствѣ онъ не имѣлъ и любви къ человѣку не питалъ. Неудивительно, что съ появленіемъ въ предѣлахъ Римской имперіи христіанства, учившаго о полномъ контрастѣ интересовъ индивидуальныхъ и общественныхъ, Кесаревыхъ и Божіихъ, учившаго о внутреннемъ очищеніи и царствѣ небесномъ, какъ цѣли челоѣческихъ стремленій, Римская государственная религія быстрыми шагами пошла къ паденію. Черезъ пять вѣковъ она умерла обычною смертію естественныхъ религій язычества, а Римъ сдѣлался престоломъ великихъ апостоловъ христіанства, Петра и Павла.

По окончаніи обзора главныхъ естественныхъ религій, въ хронологическомъ порядкѣ слѣдуетъ іудео-христіанская Богооткровенная религія. Но исторія говоритъ, что христіанство не сдѣлалось послѣднею историческою религіею, что спустя шестьсотъ лѣтъ послѣ него, въ томъ-же уголкѣ земного шара, гдѣ зарождалось большинство религій, появилась еще одна, съ характеромъ монотеизма, религія магометан-

ская, сдѣлавшая немалые успѣхи въ своемъ поступательномъ ростѣ, и по числу своихъ адептовъ занимающая видное мѣсто въ ряду религій человѣчества. Поэтому мы и перейдемъ къ обзору этой религіи.

Религія Магомета—Исламъ.

Ученіе, основанное Магометомъ (571—632 г.), называется *Исламъ*, что значить подчиненіе, послушаніе, преданность Богу. Оно записано въ особой книгѣ *Коранъ*, которая почитается такъ-же, какъ Библия между христіанами. Исламиты вѣрують, что она написана по вдохновенію свыше. Религіозныя основоположенія Корана таковы.

Существуетъ Богъ—Аллахъ, Творецъ, Міроправитель, съ абсолютною силою, властію и совершенствомъ. Вѣроисповѣдная формула магометанъ очень коротка: „Нѣтъ Бога, кромѣ Бога, и Магометъ его пророкъ“. Магометъ отвергъ языческое многобожіе и христіанское ученіе о Трѣичности, поставивъ ихъ на одну доску. Но такъ какъ его ученіе содалось подъ главнымъ вліяніемъ христіанства, то, понятно, онъ не могъ обойти Христа и долженъ былъ установить такой или иной взглядъ на Него. Магометъ призналъ Христа Божественнымъ посланникомъ, но не призналъ Его Богомъ. Въ Коранѣ Христось называется слугой Бога, пророкомъ Божиимъ.

Коранъ почти буквально повторяетъ библейское ученіе о твореніи міра, созданіи ангеловъ, ихъ паденіи, твореніи человѣка, его невинномъ состояніи и, наконецъ, о грѣхѣ, совершенномъ по соблазну діавола. Особенно подробно говоритъ Коранъ объ ангелахъ добрыхъ и злыхъ: нѣкоторые изъ нихъ называются библейскими именами (Гавріиль), а сатана называется шайтанъ (созвучное—сатана). Коранъ вѣритъ въ существованіе рая, гдѣ cadaго правовѣрнаго ожидаютъ чувственныя удовольствія, и ада, куда будутъ брошены язычники. Учитъ о страшномъ судѣ. Съ неба сойдетъ Иисусъ, наступитъ конецъ міра, и всѣ люди будутъ преданы суду, послѣ котораго праведники будутъ награждены, а грѣшники

наказаны. Отличительною чертою магометанства является вѣра въ безусловное предопредѣленіе, — хотя въ противовѣсъ такому фатализму въ Коранѣ имѣются рѣшительныя указанія, что человекъ имѣетъ свободу воли и самъ можетъ избирать добро или зло. Вообще многія положенія Корана (напр. о будущей судьбѣ женщинъ) нужно признать далеко не установленными и страдаютъ явной недоговоренностью.

Нравственное ученіе Корана отличается большою строгостью. Преступленія воровства, прелюбодѣлія, убійства влекутъ тяжкое наказаніе. Особенно строго ограждается почитаніе родителей. Своеобразную позицію занялъ Коранъ въ вопросѣ о бракѣ. Бракъ обязателенъ для каждаго мусульманина; при этомъ Коранъ разрѣшаетъ имѣть нѣсколько женъ, имѣя въ виду примѣръ самаго пророка. Такая полигамія объясняется будто-бы желаніемъ Магомета прекратить жестокой обычай дочереубійства, существовавшей между Арабами. Но скорѣе всего въ этомъ обычаѣ нужно видѣть повторство чувственности арабовъ. Во всякомъ случаѣ Коранъ этимъ закономъ унижилъ женщину, и въ этомъ положеніи магометанская женщина находится до сихъ поръ. Законы о разводѣ также несправедливы: слишкомъ легки для мужчины и тяжелы для женщины. По отношенію къ иноплеменникамъ Коранъ требуетъ милосердіе, а къ врагамъ даже прощеніе обидъ, но по отношенію къ врагамъ Аллаха тонъ Корана звучитъ сурово: неправовѣрнымъ можно объявить войну и безжалостно истребить ихъ во славу Божію. Коранъ допускаетъ рабство, хотя въ самыхъ мягкихъ формахъ.

Кромѣ Корана среди магометанъ дѣйствуетъ такъ называемый *Шаріатъ*, совокупность законовъ, мусульманское право. Шаріатомъ предписываются магометанину обязанности праваго содержанія вѣры, молитвы, поста, милостыни и путешествія въ Мекку. Изъ другихъ религіозныхъ обычаевъ слѣдуетъ упомянуть объ обрѣзаніи, обрядѣ общемъ для всѣхъ почти религій, соприкасавшихся съ еврействомъ. Боясь заразы идолопоклонства, Магометъ запретилъ занятіе скульптурой, живописью, даже архитектурой. Поэтому магометанскіе храмы мрачныя зданія, лишеныя всякихъ украшеній внутри и снаружи. Холодомъ и пустотой вѣетъ въ такомъ храмѣ, отсутствіемъ всякой религіозной эстетики.

Въ исторіи магометанства такъ-же, какъ и во всякой

другой религии, происходили расколы, зарождались секты, попытки къ реформѣ магометанскихъ религіозныхъ началъ. Всѣ они сурово и безпощадно подавлялись, потомучто уступки и послабленія не въ характерѣ этой религии. Магометъ не терпѣлъ возраженій и не щадилъ своихъ религіозныхъ противниковъ. Но это не устранило религіозныхъ движеній. Вскорѣ послѣ Магомета въ мусульманствѣ произошелъ расколъ. Наряду съ Кораномъ, скоро успѣлъ образоваться цѣлый кругъ преданій и обычаевъ, которые не всѣ, однако, были приняты. Ихъ приняли арабы и современные Турки, почему и называются суннитами (сунна—преданіе, обычай). Напротивъ Персидскіе магометане отвергли преданія, оставивъ за собою Коранъ, и стали называться шиитами, т. е. вѣрными пророку. Въ 1844 году въ Персіи нѣкто Мирза-Али-Магометъ провозгласилъ себя пророкомъ, *бабомъ*, пришедшимъ обновить религію Магомета. Онъ сталъ проповѣдывать либеральные принципы: выступилъ противъ подчиненія женщины, объявивъ ея равноправіе даже въ общественной дѣятельности, возсталъ противъ многоженства, запретилъ разводъ и т. п. Противъ этой секты возстало само Персидское правительство, которое покорило бабидовъ, казнило Бабу, опасаясь, что секта грозитъ всему религіозному и соціальному строю. Но движеніе не умерло. Послѣдователи секты провозгласили принципъ единства всѣхъ человѣческихъ націй, равноправность половъ и сословій. Къ ученію Корана бабиды охотно присоединяютъ Библию. Между шиитами и бабидами нерѣдко и теперь происходятъ кровавыя столкновенія.

Замѣчанія о Коранѣ. При оцѣнкѣ Корана нужно различать ученіе и мораль. Мусульманское богословіе во имя религіозныхъ побужденій чрезмѣрно возвышаетъ Бога и унижаетъ человѣка. Богъ Магомета—Богъ ветхозавѣтный, строгій, карающій, неумолимый. Такая религіозная идея не могла создать даже привѣтливаго культа, и не даромъ въ мусульманскихъ храмахъ вѣетъ холодомъ пустоты и отчужденности. И это потому что ученія о богоподобіи, союзѣ и тѣснѣйшемъ соединеніи съ Богомъ въ Коранѣ нѣтъ и помину. Человѣкъ тяготѣетъ къ Безконечному, ищетъ соединенія съ Нимъ. Естественно, что онъ ищетъ такого Богообщенія въ Боговоплощеніи. Въ Коранѣ такая идея совершенно отсутствуетъ. Бѣдность религіозной доктрины отразилась на всемъ мусуль-

манскомъ строѣ жизни. Въ первое время магометанскіе успѣхи были рѣшительны и быстры. Но поразительно скоро наступило роковое истощеніе. Въ странахъ, гдѣ магометанство царить давно, въ Сѣверной Африкѣ и Южной Азіи, все опустѣло и вымерло подѣ властью Корана. Въ этомъ, безъ сомнѣнія, долженъ быть виноватъ самъ Коранъ. Онъ, съ теченіемъ времени, налагаетъ на народъ какой-то отпечатокъ, который можно было-бы опредѣлить, какъ низменное желаніе наслаждаться тѣмъ, что даетъ день, и тупое равнодушіе къ тому, что будетъ завтра. Не даромъ отмѣчено, что народы и земли, прежде обладавшіе цвѣтущей культурой, заколѣбли подѣ властью Корана ¹⁾.

Но когда хотятъ хвалить магометанство, обыкновенно имѣютъ въ виду его мораль и сопоставляютъ ее съ христіанской моралью, говоря, что она не ниже послѣдней. Правда, въ Коранѣ много нравственно высокаго. Здѣсь мы найдемъ заповѣдь о любви къ ближнему, всецѣломъ послушаніи волѣ родителей и старшихъ, о грѣхѣ воровства, прелюбодѣянія и т. п. Замѣчательно напр., что введя институтъ многоженства, Коранъ учитъ, что половое общеніе внѣ брака есть тяжкій грѣхъ. Поэтому мужчина не долженъ смотрѣть на чужую женщину во избѣжаніе соблазна, а женщина должна закрывать свое лицо при встрѣчѣ съ мужчиной. И нельзя не признать, что благодаря такому закону, въ магометанствѣ явленія половой распущенности внѣ брака являются рѣдкимъ исключеніемъ. Всѣ остальные нравственныя предписанія Корана вращаются около заповѣдей десятословія и Евангельскихъ нравственныхъ правилъ. Изложенная цвѣтистымъ восточнымъ языкомъ. уснащенная образами, притчами, символами и т. д. магометанская мораль считается высокою, о чемъ отмѣтилъ даже Толстой. Но всѣ забываютъ при этомъ, что Коранъ высокою своей морали обязанъ христіанству, ибо Евангельскія начала успѣли къ VII вѣку разнестись по всему востоку и Магометъ, конечно, зналъ ихъ. Но вотъ въ чемъ роковое обстоятельство. Къ VII вѣку первоначальное христіанство успѣло пережить общій подъемъ молодыхъ силъ и восторженныхъ настроеній. Внѣшніе успѣхи христіанства ослабѣли;

¹⁾ Моравскій. „Религіозно-философскіе вечера“. Богослов. Вѣстникъ 1911. Февраль, стр. 310—311.

внутри его происходила борьба за истину. Увлеченные вихрем несторианских, монофизитских и моноелитских волнений, иконоборческим движением, христиане просмотрели опасность, надвигающуюся съ востока. Да едва-ли восточная церковь VII и VIII вѣка могла-бы что нибудь противопоставить грозному, молодому и фанатичному исламу. Успѣхи ислама всецѣло обязаны упадку христіанской жизни въ VII и VIII вѣкахъ.

Да, исламъ слишкомъ связанъ съ христіанскою религіею, онъ слишкомъ много взялъ изъ Библии, іудейскихъ и христіанскихъ вѣрованій, такъ что даже трудно опредѣлить въ немъ границы арабской самодѣятельности. Эту религію можно назвать беззастѣнчивой утрировкой іудейства и христіанства съ примѣсю языческихъ восточныхъ религіозныхъ воззрѣній.

Выводы изъ исторіи естественныхъ религій.

Основные признаки естественныхъ религій. Тѣсная связь религіи съ первобытною философіею и моралью. Значеніе культа.

Всѣ разсмотрѣнныя исторически извѣстныя религіи суть религіи натуралистическія. Все разнообразіе ихъ можетъ быть сведено къ двумъ главнымъ видамъ,—къ обожанію природы и человѣка. Первое ихъ отличительное свойство—отсутствіе устойчиваго, чуждаго противорѣчій понятія о Божествѣ. Нельзя думатьъ, чтобы идеи единства, всемогущества или благости не были присущи умамъ Грековъ или Египтянъ. Но они не были въ состояніи выдвинуть ихъ на первый планъ. Природа поглощала ихъ вниманіе, дробила на части эти великія идеи, зарождавшіяся въ умѣ язычниковъ. Многіе изъ нихъ были близки къ единобожію, но инстинктивно чувствуя его необходимость, они фатально возвращались назадъ къ многобожію. Идеализируя одного какого нибудь бога, люди переносили тѣже свойства на другое божество, какъ только мысль ихъ вращалась въ другой плоскости. И вмѣсто единства и сліянія получалось размноженіе боговъ до безконечности.

Натурализмъ объективный, обожаніе природы, несомнѣнно былъ первымъ по времени религіознымъ заблужденіемъ. Онъ обнимаетъ собою большинство древнихъ религіозныхъ вѣрованій и въ исторіи религій имѣетъ болѣе широкое значеніе. Натурализмъ субъективный нашелъ себѣ мѣсто впервые въ Греко-Римской религіи и завершилъ собою весь циклъ языческихъ религій ¹⁾.

Итакъ человѣкъ сдѣлалъ первымъ предметомъ своего религіознаго обожанія внѣшнюю природу, которая производила на первобытнаго человѣка неотразимое впечатлѣніе. Ясно, что первою ступенью культа долженъ былъ явиться фетишизмъ,—самая грубая форма религіознаго служенія, когда человѣкъ неспособенъ сознательно отдѣлить божество отъ обожимаго предмета. Прослѣдивъ исторію древнихъ рели-

¹⁾ Изъ этого можно видѣть несправедливость мнѣнія Фейербаха, будто религія первобытнаго человѣка имѣла форму человѣкобожія. Это позднѣйшая форма.

гій исторически извѣстныхъ культурныхъ народовъ,—мы не застали ни одного изъ нихъ въ этой стадіи. Фетишизмъ для этихъ народовъ долженъ быть разсматриваемъ, какъ явленіе доисторическое, о которомъ въ религіозныхъ памятникахъ не сохранилось свѣдѣній. Но это не значитъ, что эти народы переступили моментъ фетишизма. Современные дикари сѣверныхъ странъ и нѣкоторыхъ острововъ полинезій должны служить нагляднымъ тому доказательствомъ.

Слѣдующею ступеню представленій въ естественныхъ религіяхъ слѣдуетъ считать болѣе или менѣе искусственное воспроизведеніе божества въ формѣ различныхъ кумировъ. Здѣсь проявляется уже нѣкоторая самодѣятельность чловѣка по отношенію къ природѣ; чловѣкъ не обнаруживаетъ пассивнаго отношенія къ природѣ, слѣпago подчиненія ей. Изъ множества однородныхъ предметовъ и явленій онъ выбираетъ какой нибудь одинъ, и оказываетъ ему знаки вниманія. Здѣсь замѣтенъ крупный шагъ впередъ въ развитіи религіознаго сознанія. На этомъ моментѣ исторія и застаетъ древнія религіозныя вѣрованія. На этомъ только моментѣ стали возможны хотя самыя первобытныя и уродливыя,—тѣмъ не менѣе ясныя попытки анимизма,—отдѣленія духа отъ вещества, или силы отъ матеріи. Въ религіозномъ культѣ обнаружилислѣды шаманства, символизма, магіи, т. е. обожаніе таинственныхъ силъ, скрывающихся въ природѣ. Явился демоническій культъ—вѣра въ таинственныя силы подъ формою духовъ. Это явленіе въ исторіи религій общее всѣмъ народамъ древности. У Вавилонянъ оно вылилось въ форму сабеизма, т. е. обожанія планетнаго міра, у Египтянъ въ форму почитанія животныхъ, у Индусовъ въ почитаніе лотоса и т. д. На этой ступени чловѣкъ дѣлаетъ попытки опредѣлить свое отношеніе къ божеству, и всѣ онѣ сводятся къ одному, къ желанію такъ или иначе овладѣть таинственною силою. Для этой цѣли изобрѣтаются разныя средства, чародѣйства, заклинанія, гаданія. На этой же ступени религіознаго сознанія является развитіе культа, религіозныя обряды и церемоніи, которыми чловѣкъ хочетъ выразить свое отношеніе къ божеству, является іерархія, храмы, алтари. Въ этомъ же періодѣ создается и міеологія, легендарныя сказанія о духахъ и ихъ дѣйствіяхъ.

Въ немногихъ религіяхъ древности чловѣческая мысль пошла еще дальше и стала представлять божество подѣ

формой міровой души, все собою оживляющей и все себѣ подчиняющей, или міровой силы, дѣйствующей въ мірѣ. Но такое представленіе обязано довольно развитой философской мысли нѣкоторыхъ народовъ древности,—Индусовъ и Китайцевъ. Индусамъ божество стало представляться подѣ формой неуловимой идеальной сущности (брама). Такимъ представленіемъ положено начало пантеизму, обоготворенію всей природы.

Въ религіозной исторіи человѣчества мы встрѣтили еще одинъ видъ натурализма въ формѣ антропоморфизма, т. е. представленія божества подѣ видомъ человѣка и всѣхъ его психическихъ свойствъ. Отличительная особенность антропоморфизма заключается въ томъ, что божество человѣку стало представляться въ видѣ личности, обладающей всѣми человеческими достоинствами и недостатками.

Исторія религій убѣдительно говоритъ о томъ, что сущность религіи во всѣ времена и у всѣхъ народовъ была одна и таже, и выражалась въ общемъ стремленіи людей постичь тайну бытія, рѣшить мучительную загадку жизни, понять цѣль и смыслъ человѣческаго существованія. Поэтому религія каждаго народа неотдѣлима отъ своеобразной примитивной философіи. Во всѣхъ рѣшительно религіяхъ обнаруживалось человѣческое самосознаніе, ставящее человѣка на неизмѣримую высоту передъ всѣмъ окружающимъ міромъ. У всѣхъ народовъ древняго міра мы находимъ попытки къ разрѣшенію основныхъ вопросовъ о происхожденіи міра и человѣка, о послѣднихъ судьбахъ міра и о цѣли человѣческой жизни. Младенческій умъ первобытнаго человѣка чувствовалъ въ себѣ эти запросы. Они составляли часть его души, мучили его, засгавляли напряженно думать и страстно искать отвѣта. Само собой понятно, что воображеніе и фантазія работали больше, чѣмъ разсудокъ, чувство больше, чѣмъ разумъ. Съ этой точки зрѣнія самая исторія религій есть исторія постепеннаго раскрытія истины, доступной религіозному сознанію человѣчества ¹⁾). Такъ или иначе проблемы рѣшались, появлялись религіозныя системы, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ были примитивными философскими построениями,

¹⁾ Введенскій А. проф. „Религіозное сознаніе язычества“. стр. 25.

трактовавшими о предметахъ сверхчувственныхъ и объ ихъ отношеніи къ внѣшнему міру. Люди, не имѣвшіе понятія о томъ, что такое природа, матерія, приходившіе въ ужась при видѣ молніи и другихъ непонятныхъ явленій,—въ концѣ концовъ успокаивали себя однажды принятымъ рѣшеніемъ, извѣстнымъ религіознымъ міросозерцаніемъ, довольствовались объясненіями собственной фантазіи. Съ этой стороны исторія религіи убѣждаетъ насъ въ томъ, что религія необходима человеку, что люди не жили никогда и не могутъ жить безъ религіи.

Народы древности, жившіе между собою въ полномъ разобщеніи, понятно не могли имѣть одной религіи. Умъ каждаго народа работалъ по своему, разбираясь въ тайнахъ бытія. Находясь подъ различными внѣшними вліяніями, народы вырабатывали каждый свою теологію и космогонію, свои религіозные миѳы, ученіе, свои законы и культъ. Но какъ только между народами происходила встрѣча и столкновение, свитая святыхъ каждаго народа дѣлались общими, божества одного народа становились божествами другого, измѣнялся культъ, законы, нравы, обряды. Происходила ассимиляція религій, при чемъ системы слабыя, неустойчивыя, слишкомъ примитивныя поглощались системами болѣе разумными, цѣльными и стройными.

Историческій обзоръ религій показываетъ намъ еще одно очень важное явленіе: тѣсную связь между вѣрованіемъ и жизнью, религіознымъ ученіемъ и нравственностью. На всѣхъ ступеняхъ религіозной жизни идеаломъ людей было богоподобіе. Въ самыхъ древнихъ религіозныхъ сказаніяхъ развивалась мысль о возможности для человѣка пріобщаться къ высшему бытію, приблизиться къ богамъ, принять участіе въ ихъ жизни. Всѣ безъ исключенія религіозныя системы заключаютъ въ себѣ нравственный элементъ, право, законъ, заповѣдь. Правда, не всждѣ нравственныя требованія были высокаго характера. Во многихъ случаяхъ, съ нашей точки зрѣнія, они были прямо безнравственны, но для насъ важно то, что они стояли въ связи съ теоретическимъ религіознымъ ученіемъ. Уровень нравственныхъ нормъ находился въ прямой зависимости отъ высоты религіозныхъ догмъ. Тамъ, гдѣ религія давала болѣе высокое ученіе о сущности божества, тамъ

былъ замѣтно выше и нравственный кодексъ, опредѣляющій частную, семейную и общественную жизнь человѣка. Египтянинъ зналъ такія высокія обязанности по отношенію къ ближнимъ, которыя напоминаютъ собою библейскія. „Человѣкъ долженъ быть опоркою для слабыхъ, сыномъ для старца, отцомъ для сироты, мужемъ для вдовы¹⁾“. Такъ говорила религія, учившая о богѣ добра Озирисѣ. Для Китайцевъ война есть бѣдствіе и зло, котораго надо всѣми силами избѣгать. Взглядъ, имѣвшій въ своемъ основаніи религіозные мотивы: такова воля неба и таково ученіе мудреца Конфуція.

При всемъ томъ нравственный уровень людей, исповѣдовавшихъ древнія историческія религіи, не могъ достигъ настоящей высоты, опять же благодаря вліянію религіи. Древніе люди признавали могущество зла, считали его явленіемъ естественнымъ и неизбѣжнымъ, въ порядкѣ законовъ природы, началомъ самостоятельнымъ, дѣйствующимъ съ роковою необходимостью. Ихъ боги не были безусловно блаженны, сами не всегда выходили побѣдителями въ борьбѣ со зломъ. Въ этомъ обстоятельствѣ выражается особенность древнихъ религій, какъ религій натуралистическихъ. Физическая природа представляетъ такіе контрасты явленій, какъ смѣна дня и ночи, временъ года—лѣта и зимы, затишья и бури, которые невольно говорили непосредственному чувству древняго человѣка о борьбѣ двухъ разнородныхъ явленій, изъ которыхъ доброе не всегда побѣждаетъ злое, а напротивъ часто само побѣждается имъ. Отсюда и боги неодинаковы, боги добра и зла, свѣта и тьмы. И этотъ дуализмъ не есть принадлежность одной только религіи Зороастра. Въ нѣкоторой степени онъ присущъ всѣмъ религіямъ, учившимъ о существованіи свѣтлыхъ и темныхъ силъ и о борьбѣ между ними. Отъ этого идеалы добра и нравственности въ естественныхъ религіяхъ страдали несовершенствомъ, неустойчивостью и большимъ разнообразіемъ. Послѣдователь Зороастра любилъ войну, отличался живымъ, свободолюбивымъ характеромъ, умѣлъ цѣнить свою гражданскую и политическую свободу. Китаецъ, наоборотъ, отличался миролюбіемъ и выше всего ставилъ спокойствіе духа, невозмутимость. За то у Китайцевъ положеніе женщины очень незавидно, тогда какъ

¹⁾ Хрисановъ. „Религіи древняго міра“. т. II стр. 183—187.

у Грековъ женщина съумѣла завоевать себѣ нѣкоторую независимость.

Въ естественныхъ религіяхъ мы не встрѣчаемъ ясной идеи послѣдняго и окончательнаго торжества добра надъ зломъ. Но содержаніе всѣхъ миѳическихъ сказаній таково, что въ немъ нельзя не усматривать нѣкотораго предчувствія побѣды добра. Симпатія челоувѣка всегда на сторонѣ добра,—объ этомъ говорятъ религіозныя легенды. Борются-ли между собою боги, духи или герои, сила остается на сторонѣ правды, добра и свѣта. Миѳическія сказанія о борьбѣ Египетскаго божества Озириса съ Тайфуномъ, греческихъ героевъ Прометея и Ахиллеса—ясно говорятъ, на чьей сторонѣ симпатіи народа. Во всѣхъ этихъ миѳахъ страдаютъ иногда и добрые боги или полубоги. Но невольно сквозить при этомъ мысль, что если зло имѣетъ нѣкоторый успѣхъ, то во всякомъ случаѣ въ немъ нѣтъ внутренней силы, и даже въ моментъ его видимаго, наибольшаго торжества его могущество является совершенно призрачнымъ. Въ этихъ чаяніяхъ нельзя не усматривать нѣкоторой пророческой аналогіи съ ученіемъ христіанства о будущемъ общемъ воскресеніи изъ мертвыхъ, объ окончательной побѣдѣ жизни надъ смертію, благодаря чему все смертное будетъ поглощено жизнью, какъ говорить ап. Павелъ ¹⁾).

Исторія религій говоритъ и о томъ, что нѣтъ и не было религіи безъ культа. Правда, нѣкоторые религіозные реформаторы, напр. Будда, пытались очистить религію отъ всякой обрядности. Но попыткамъ ихъ, какъ и попыткамъ современныхъ протестантовъ, не суждено было осуществиться. Въ буддизмѣ дѣло кончилось тѣмъ, что ученики Будды учредили культъ въ честь самаго Будды. Религія, даже въ ея несовершенныхъ естественныхъ формахъ,— есть общеніе челоувѣка съ божествомъ, и ни одинъ актъ подобнаго общенія не можетъ обойтись безъ культа. Жертвы божеству это такое неизбѣжное и естественное явленіе въ религіозной жизни, что ихъ отсутствіе скорѣе говорило-бы о слабости религіи или превращеніи ея въ простое философствованіе первобытнаго челоувѣческаго ума, какъ это и видно на примѣрѣ того-

¹⁾ 1 Кор. XV, 54 ср. Ис. XXV, 8.

же буддизма. Въ жертвоприношеніяхъ всего больше отражалась идея союза человѣка съ божествомъ. Въ нихъ человѣкъ предавалъ всего себя божеству, всѣ свои чаянія и надежды и вѣрилъ, что въ этой формѣ обряда божество скорѣе всего услышитъ его и отвѣтитъ на его призывъ.

Смысль религіозной исторіи язычества.

Теистическая точка зрѣнія на религіозную исторію древнихъ народовъ. Ученіе ап. Павла. Три момента въ исторіи язычества. Главный недостатокъ естественныхъ религій. Необходимость религии Богооткровенной. Судьбы язычества, раскрытыя въ Библии.

Религіозная исторія народовъ получаетъ истинный смыслъ и дѣлается понятною только съ теистической точки зрѣнія, ибо только этою точкою зрѣнія опредѣляется истинная сущность самой религии. Деизмъ и пантеизмъ лишаютъ религію существеннаго элемента—объективной стороны, безъ которой религія, строго говоря, теряетъ всякое значеніе, превращаясь въ фикцію. Поэтому изученіе исторіи религій съ деистической и пантеистической точки зрѣнія рѣшительно не имѣтъ никакого смысла. Тамъ, гдѣ религіозный процессъ не имѣтъ цѣли, бесполезно тратить время на его изученіе. Напротивъ тамъ, гдѣ допускается цѣль въ историческомъ ходѣ религіознаго сознанія,—тамъ изученіе исторіи религій имѣтъ полный смыслъ, потому что даетъ возможность установить опредѣленный взглядъ на религіозную исторію народовъ.

Полная разгадка религіозной исторіи человѣчества дается библейско-теистическимъ пониманіемъ, по которому весь смыслъ этой исторіи лежитъ не въ туманной дали неопредѣленнаго будущаго, а въ дѣйствительномъ религіозно-историческомъ событіи, явленіи Богочеловѣка, положившаго начало церкви. Такой именно смыслъ въ религіозной исторіи человѣчества нашель ап. Павелъ, въ немногихъ словахъ указавшій начало язычества и всю его психологическую сущность. Вотъ что говоритъ онъ въ посланіи къ Римлянамъ.

„Открывается гнѣвъ Божій съ неба на всякое нечестіе и неправду челоѣковъ, содержащихъ истину въ неправдѣ. Ибо, что можно знать о Богѣ, явно для нихъ (язычниковъ), потому что Богъ явилъ имъ; ибо невидимое Его, вѣчная сила и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы, такъ что они безотвѣтны. Но какъ 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 челоѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся,—то и предалъ ихъ Богъ въ похотяхъ сердець ихъ нечистотѣ, такъ что они сами сквернили свои тѣла. Они замѣнили истину Божію ложью, поклонялись и служили твари вмѣсто Творца, Который благословенъ во вѣки, аминь.

Потому предалъ ихъ Богъ постыднымъ страстямъ: женщины ихъ замѣнили естественное употребленіе противоестественнымъ; подобно и мужчины, оставивши естественное употребленіе женскаго пола, разжигались похотью другъ на друга, мужчины на мужчинахъ дѣлая срамъ и получая въ самихъ себѣ должное возмездіе за свое заблужденіе. И какъ они не заботились имѣть Бога въ разумѣ, то предалъ ихъ Богъ превратному уму дѣлать непотребства; такъ что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбія, злобы, зависти, убійства, распрей, обмана, злонравія, злорѣчивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобрѣтательны на зло, непослушны родителямъ; безразсудны, вѣроломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы. Они знаютъ праведный Сулъ Божій, что дѣлающіе такія дѣла достойны смерти; однако не только ихъ дѣлаютъ, но и дѣлающихъ одобряютъ“¹⁾.

Эта безотрадная картина языческой религіозной жизни, не даетъ, однако, мѣста безнадежности и крайнему пессимизму. Напротивъ, смыслъ религіозной исторіи язычества, по словамъ ап. Павла, и заключается именно въ томъ, что язычество безсознательно отвѣчаетъ планамъ Божественнаго Промысла о челоѣкѣ и служить отраженіемъ Божественной правды.

¹⁾ Римл. 1, 18—32.

Основная теистическая точка зрѣнія ап. Павла на религіозную исторію народовъ такова: „Всѣхъ Богъ заключилъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать“ ¹⁾. Съ этой точки зрѣнія исторія всѣхъ естественныхъ религій распадается на три основныхъ историческихъ момента.

Первый моментъ, когда вѣрованія первобытнаго человѣчества носили ясные слѣды первобытной религіозной истины—единобожія, а общія народныя преданія сохраняли ясную память о золотомъ вѣкѣ близости человѣка къ Богу. Въ этотъ моментъ религіозной жизни язычество лишь только начинаетъ образовываться и обособляться.

Ап. Павелъ, говоря, что язычники нѣкогда знали Бога ²⁾, ---утверждаетъ ту истину, что язычество и многобожіе есть уже вторичное явленіе въ религіозной исторіи человѣчества. Это очень краснорѣчиво подтврждается исторіею всѣхъ религій, потому что всѣ онѣ въ первой стадіи своего историческаго бытія имѣютъ несомнѣнную склонность къ монотеизму. Въ этомъ отношеніи исторія религій какъ нельзя лучше совпадаетъ съ Библейскими указаніями. Только со времени Авраама язычество выдѣлилось, какъ совокупность заблужденій и уклоненій отъ первобытной чистоты религіи.

Итакъ, въ началѣ своей исторіи язычники обладали религіозной истиной, ибо то, что можно знать о Богѣ, помимо сверхъ-естественнаго Откровенія, дано ясно въ самомъ человѣкѣ, въ его душевныхъ свойствахъ, въ его сознаніи. Что Богъ есть Первопричина всего сущаго, что Онъ есть Разумъ, Любовь, Благо, все это человѣку ясно безъ всякихъ внѣшнихъ доказательствъ. Но и кромѣ того, если-бы человѣкъ задумалъ провѣрить свои внутреннія интуитивныя познанія о Богѣ, придать имъ характеръ объективной истины, къ услугамъ человѣка весь внѣшній міръ, въ которомъ онъ можетъ найти очевидное свидѣтельство о Богѣ, отблескъ идеальныхъ Божественныхъ совершенствъ ³⁾.

Роковое отпаденіе язычниковъ отъ религіозной истины началось послѣ того, какъ они стали содержать истину въ

¹⁾ Римл. XI, 32.

²⁾ Римл. 1, 21.

³⁾ Римл. 1, 20.

неправдѣ ¹⁾. Человѣкъ обладаетъ неповрежденною религиозною истиною только до тѣхъ поръ, пока живетъ согласно съ нею. Въ области богопознанія обладаніе теоретическою истиною стоитъ въ прямой зависимости отъ чистоты жизни. Нравственное паденіе неизбѣжно ведетъ за собою паденіе мысли. Человѣкъ утрачиваетъ нормальную дѣятельность религиознаго мышленія,—искренность, осторожность, настойчивость и постоянство въ исканіи истины. И если-бы язычники не подавляли истины неправдою, если-бы слушали голосъ своей совѣсти и слѣдовали нравственному закону, написанному въ сердцѣ, они устояли-бы въ первобытной религиозной истинѣ, которою обладало первобытное человѣчество, которой служили Авраамъ, Мелхиседекъ, Іофоръ, Іовъ и всѣ тѣ, кто боится Бога и поступаетъ по Его правдѣ ²⁾.

Изъ этого понятно, почему вторымъ моментомъ въ религиозной исторіи человѣчества ап. Павелъ считаетъ „содержаніе истины въ неправдѣ“. Онъ имѣетъ въ виду раздвоенность и противорѣчіе между вѣрою и жизнью. Имѣя достаточное познаніе о Богѣ, язычники „не прославили Его, какъ Бога и не возблагодарили“ ³⁾. Прославлять Бога въ душахъ и тѣлесахъ нашихъ есть первая и прямая нравственная обязанность человѣка. Кто глубоко и искренно вѣруетъ въ Бога и нелицемѣрно Ему служить, для того Богъ есть въ тоже время высшій нравственный Законодатель. Если-же человѣкъ признаетъ Божество только въ качествѣ теоретической истины и не признаетъ въ Немъ единственное и безусловное нравственное начало, тотъ переноситъ центръ своей нравственной жизни на себя самого, на свою личность, на свою волю. Эта перестановка духовнаго центра въ свою очередь неизбѣжно влечетъ за собою потемнѣніе религиознаго сознанія и потерю истинныхъ представленій о Божествѣ. Такъ и случилось съ язычниками: „Они осуетились въ умствованіяхъ своихъ и омрачилось несмысленное ихъ сердце; называя себя мудрыми, они обезумѣли“ ⁴⁾. Наблюдая явленія природы, красоту міра и звѣзднаго неба, язычники не умѣли удержаться на идеѣ

¹⁾ Римл. 1, 18.

²⁾ Дѣян. X, 35.

³⁾ Римл. 1, 21.

⁴⁾ Римл. 1, 21—22.

общей міровой гармоніи, планомѣрности и цѣлесообразности творенія, свидѣтельствующаго о Высочайшемъ Разумѣ. Это смирило-бы ихъ гордость и заставило поклониться Творцу. Но они увлеклись красотой внѣшности и поклонились твари вмѣсто Творца. „Измѣнили славу нетлѣннаго, вѣчнаго Бога въ образъ, подобный тлѣнному челоувѣку и птицамъ, и четвердногимъ и пресмыкающимся“ ¹⁾). Вотъ именно здѣсь и нужно искать причину разнообразнаго языческаго политеизма и миѳологіи, о которыхъ такъ ясно говоритъ исторія религіи. Но это во всякомъ случаѣ уже не первичный моментъ религіи, а вторичный.

Но не все-же ложь и въ язычествѣ. И въ немъ есть зерно истины въ формѣ исканія истинной религіи. Удалившись отѣ истиннаго Бога, язычники не перестали искать Его. Таже исторія религіи говоритъ объ этомъ очень ясно, когда изображаетъ трагедію языческой религіозной жизни. Съ одной стороны, постоянное стремленіе къ истинному и должному, съ другой сознаніе постоянного уклоненія отъ того и другого. Внутренняя, неодолимая потребность влекла челоувѣка къ Богу, а въ дѣйствительности онъ служилъ бездушнымъ, немощнымъ и бѣднымъ стихіямъ міра, вещественнымъ началамъ, матеріальнымъ, физическимъ предметамъ, безгласнымъ идоламъ ²⁾). Внутреннее сознаніе говорило челоувѣку, что нужно повиноваться закону ума и голосу совѣсти, а грѣхонныя привычки дѣлали свое. Такимъ образомъ, не духъ, а плоть и ея законы были фактически полновластными господами въ жизни язычниковъ. Они сами сквернили свои тѣла. Мужчины и женщины предавались противоестественному употребленію пола, дѣлали всякія непотребства, были исполнены самыхъ разнообразныхъ пороковъ ³⁾). Зная, что такая жизнь ненормальна и достойна смерти, они тѣмъ не менѣе не только сами такъ поступали, но и дѣлающихъ такъ одобряли ⁴⁾). Отсюда понятнымъ становится то общее отчаяніе, которое овладѣло людьми предъ пришествіемъ Христа и общее желаніе спасенія, искупленія, небесной помощи свыше. Понятны типы

¹⁾ Римл. 1, 23.

²⁾ Гал. IV, 9; 1 Кор. XII, 2.

³⁾ Римл. 1, 24—31.

⁴⁾ Римл. 1, 32.

воплотившихся боговъ Вишну, Сосіюша, Діониса, Озириса или обожествленныхъ людей—Будды, Конфуція, Лаоцзе, Зороастра. Въ этомъ и состоитъ третій заключительный моментъ въ исторіи естественныхъ религій.

Такъ понималъ исторію язычества великій ап. Павелъ. Это было хожденіе челоѣка своими путями, повиновеніе своему превратному уму и служеніе своимъ собственнымъ страстямъ, и въ тоже время вѣчное исканіе невѣдомаго Бога, Бога истиннаго, исканіе истиннаго смысла жизни, желаніе спасенія, избавленія.

Такое правдивое и въ тоже время глубоко-философское пониманіе религіозной исторіи объясняетъ не только цѣль и значеніе исторически извѣстныхъ религіозныхъ исканій челоѣчества, но и ихъ общій *недостатокъ*. Послѣдній заключается главнымъ образомъ въ тѣхъ нравственныхъ непотребствахъ, которыми была полна религіозная жизнь язычника. Не натурализмъ, не политеизмъ, или пантеизмъ отражали недостатки язычества, а самая жизнь, опустившаяся до животнаго состоянія и ниже. Поэтому даже монотеистическая религіозная форма вѣрованія едва-ли принесла-бы какую нибудь пользу древнему челоѣку. Ни Зевсъ, ни Юпитеръ не могли научить челоѣка истинной жизни. Когда евреи предавались заблужденіямъ и порокамъ, ихъ не спасалъ и монотеизмъ. Вся причина въ томъ, что нравственное паденіе челоѣка омрачало его религіозное сознаніе. Челоѣкъ не имѣлъ и не могъ имѣть истинныхъ отношеній къ божеству. Его союзъ съ божествомъ обращался въ простую сдѣлку. Челоѣкъ воображалъ божество такимъ-же, какъ онъ самъ, думалъ, что у него можно купить счастье, обиліе земныхъ благъ, склонить божество на свою сторону, найти въ немъ покровителя. Служеніе богамъ въ Индіи имѣло характеръ внѣшняго договора—„дай и дамъ“, при чемъ всѣ молитвы и вообще весь внѣшній культъ разсматривались какъ воздѣйствіе на боговъ со стороны людей. При этомъ самыя жертвы богамъ были какъ-бы механическимъ средствомъ, чтобы заставить боговъ дѣйствовать въ интересахъ челоѣка ¹⁾. Язы-

¹⁾ А. Введенскій проф. „Религіозное сознаніе язычества“. стр. 696—697. Заимствовано изъ „Die altindischen Religionsurkunden und die christliche Mission“—Prof. Ernst Windisch'a. Leipzig 1897. s. 11.

чникамъ представлялось, что божество дѣйствуетъ не иначе, какъ движимое силою культа, при чемъ оно должно самолично явиться къ жертвоприношенію. Вкусивъ жертвенные дары и возліянія, выслушавъ гимны и моленія тѣхъ, которые совершили культъ, оно нѣкоторымъ образомъ *обязуется* или *принуждается* исполнить то, о чемъ его просятъ. Понятно, что разъ божество услышало однихъ, тѣмъ самымъ оно отвернулось отъ другихъ ¹⁾.

Отсюда получилась и вся дальнѣйшая неправда естественныхъ религій. Человѣкъ представлялъ себѣ божество, какъ хотѣлъ и гдѣ хотѣлъ, самъ создавалъ себѣ кумиры, помѣщалъ ихъ гдѣ нибудь въ рощѣ, или на высококомъ утесѣ. Самое поклоненіе божеству выродилось въ безсознательное и бессмысленное волхвованіе; создались талисманы и амулеты, чтобы подчинить человѣку волю и силу божества. Появились отвратительныя и гнусныя культовые формы служенія божеству: человѣческія жертвоприношенія и самыя разнузданныя оргіи на почвѣ извращеннаго полового чувства (фаллическій культъ въ Египтѣ и Индіи), все съ цѣлю какъ нибудь угождать божеству.

Но такъ какъ божество не всегда слушало просьбы, то и язычникъ измѣнялъ къ нему свои отношенія, переставалъ приносить ему жертвы, дѣлалъ его предметомъ насмѣшекъ и сатиры ²⁾; возможны были и такія дикія явленія, какъ сѣченіе идола розгой и даже выбрасываніе его вонъ въ случаѣ какихъ-либо несчастій съ человѣкомъ ³⁾. Конечно, такія дикія проявленія религіознаго чувства были рѣдки и не у всѣхъ язычниковъ, но то психическое, нравственно извращенное настроеніе, на почвѣ котораго развивается это религіозное безуміе, составляетъ отличительную особенность всѣхъ естественныхъ религій безъ исключенія. Это обстоятельство служить самымъ нагляднымъ основаніемъ къ тому, чтобы усумниться въ истинѣ всякой естественной религіи. Истинный смыслъ жизни, вѣчный Логось, Слово жи-

¹⁾ Овсяннико-Куликовскій проф. „Религія индусовъ въ эпоху Ведъ“. Вѣстникъ Европы 1892 г. стр. 666. Апрель. Введенскій А. „Религ. созн. языч.“ стр. 346—347.

²⁾ А. Введенскій.—Тамъ-же стр. 348.

³⁾ В. Несмѣловъ „Наука о человѣкѣ“ т. 1, стр. 296—297.

вое язычеству было невѣдомо и не могло быть вѣдомо. Но язычество непостижимымъ Промысломъ Божиимъ постепенно готовилось къ принятію религіозной истины. Въ его судьбахъ внимательное и безпристрастное историческое изслѣдованіе несомнѣнно откроетъ пути Промысла Божія, самое непослушаніе людей направляющее къ ихъ возрожденію, избавленію и спасенію.

Вся Библія стоитъ на опредѣленной точкѣ зрѣнія касательно судебъ язычества. Раскрытіе религіознаго сознанія въ язычествѣ направлялось Богомъ къ одной цѣли, къ признанію полного безсилія найти истинный смыслъ жизни и къ жаждѣ небесной помощи. Богъ не стѣснялъ свободы чловѣка, но предоставлялъ ему полную самостоятельность въ стремленіи къ религіозному самоопредѣленію.

Но Божественному уму отъ вѣка вѣдомы всѣ человѣческіе пути, прямые и кривые. Въ книгѣ Божественныхъ судебъ были предначертаны отъ вѣка пути не однихъ Евреевъ, но и язычниковъ. Объ этомъ говоритъ вся совокупность событій допотопныхъ и послѣпотопныхъ. Въ лицѣ Ноя и трехъ сыновей его получило благословеніе Божіе все чловѣчество послѣ потопа. Оно-же въ моментъ богопротивнаго Вавилонскаго столпотворенія было наказано разсѣяніемъ по всему лицу земли и смѣшеніемъ языковъ, послѣ чего обосновалось въ различныхъ опредѣленныхъ мѣстахъ и земныхъ предѣлахъ. Промышленіе Божіе не прекратилось о народахъ и послѣ разсѣянія. Не одни патріархи, родоначальники Еврейства, удостоивались Божественнаго руководительства. Богъ являлъ свое промышленіе о Лотѣ, Измаилѣ, Мелхиседекѣ, Исавѣ, Іовѣ, Лаванѣ, даже о Содомѣ, о Египтѣ, народахъ Хананейскихъ, Новуходоносорѣ, Кирѣ, Персидскомъ, Александрѣ Македонскомъ, о греко-римскомъ и другихъ царствахъ и народахъ. Въ пророчествахъ Исаи, Іереми, Іезекіиля, въ видѣніи Новуходоносора, которое было объяснено Данииломъ, предсказана судьба всего культурнаго языческаго міра. Самъ Іисусъ Христосъ изобразилъ судьбу этого міра въ трогательной притчѣ о блудномъ сынѣ. Наконецъ, ап. Павелъ раскрылъ, что Богъ въ глубинѣ премудрости и разума Своего затворилъ всѣхъ въ непослушаніе, какъ іудеевъ, такъ и язычниковъ, да всѣхъ помилуетъ ими-же вѣсть судь-

бами¹⁾. Такъ подъ верховнымъ водительствою Промысла Божія все древне-языческое челоѣчество шло отъ основъ первобытной Богооткровенной религіи, отъ постоянного, хотя и неяснаго воспоминанія о Творцѣ и твореніи, о Личномъ Богѣ и Личномъ Его отношеніи къ міру, къ представленію о божествѣ въ качествѣ міровой души, или идеальной основы бытія, въ видѣ Индійскаго Парабрамы, Египетскаго таинственнаго Аммуна, Китайскаго неба и земли, Греческаго Кроноса и Зевса. Отсюда религіозная мысль челоѣческая ниспала еще ниже, перешла къ представленію о божествѣ въ образѣ птицъ, четвероногихъ и пресмыкающихся, скотовъ и гадовъ, или въ видѣ отдѣльныхъ силъ и явленій природы, тепла и свѣта, солнца и звѣздъ, горъ, лѣсовъ и рѣкъ. Подъ конецъ таже религіозная мысль пошла дальше къ обожанію личности сначала въ образѣ умершихъ великихъ людей (анимизмъ), а затѣмъ и живыхъ, начиная съ Новуходносора, царя Вавилонскаго и кончая Александромъ Македонскимъ и Римскими цезарями съ титуломъ августа. Въ этомъ умонастроеніи языческое религіозное сознание дошло до полнаго разложенія религіи и нравственности, произнесло, такъ сказать, свое послѣднее слово. Дальше развитію естественныхъ религій древняго культурнаго міра идти было некуда.

Правда, въ лицѣ лучшихъ представителей, и въ высшіе моменты своего развитія естественное религіозное сознание предчувствовало даже откровенныя истины, напр. истину бытія Бога Слова (греческій *Λόγος*, индійское *Sphota*), истину Троичности, необходимость Боговоплощенія,—но только *предчувствовало*, а не сознавало отчетливо и ясно, почему и всѣ внѣшнія выраженія этихъ истинъ были очень грубы и чувственны. Въ этомъ именно и заключается вся *трагедія вѣры* язычества: оно сознавало все свое безсиліе перейти завѣтную грань, отдѣляющую естественное религіозное сознание отъ проникновенія въ міровыя тайны. Естественный умъ томился запросами, а силъ и средствъ къ раскрытію тайны у него не было. Съ этой точки зрѣнія на исторію естественныхъ религій нельзя иначе смотрѣть, какъ на исторію постепеннаго уясненія естественнымъ религіознымъ сознаниемъ своихъ границъ, и вмѣстѣ какъ на исторію постепен-

¹⁾ Римл. XI, 32.

наго пробужденія потребности въ откровеніи сверхъестественномъ ¹⁾. Лучшая часть человѣчества, сознавая безплодіе всѣхъ усилій къ раскрытію загадки человѣческаго бытія и всѣхъ міровыхъ тайнъ, видя безсмысліе языческой жизни, стала озираться на небо, въ чаяніи помощи свыше. Такимъ смутнымъ упованіямъ на небесную помощь шло навстрѣчу вѣяніе съ востока, отъ народа съ особыми вѣрованіями и крайне загадочнымъ для язычника культомъ Единого Бога.

Такимъ образомъ, вся исторія естественныхъ религій ясно говоритъ о томъ, что человѣку собственными усиліями невозможно создать такую религію, которая удовлетворяла бы все человѣчество на всѣ времена. Отсюда самъ собою слѣдуетъ выводъ, что люди имѣютъ нужду въ религіи Богооткровенной, въ особомъ небесномъ благовѣстіи, которое одно только и можетъ удовлетворить пытливую мысль, успокоить мятущийся духъ человѣка и дать ему возможное счастье.

¹⁾ Введенскій А. проф. „Религіозное сознание язычества“. Стр. 24—25.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе .

I—IV

ОТДѢЛЪ I.

Религія и наука въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ.

ГЛАВА I.

Стр.

Введеніе. Названіе науки. Предметъ ея. Характеръ религіознаго знанія. Взаимныя отношенія между религіей и наукой. Почва для сближенія 1

ГЛАВА II.

Механизмъ и витализмъ. Причины раздвоенія научной мысли. Механическое и виталистическое направленіе въ наукѣ. Исторія ихъ возникновенія. Сущность механической теоріи и ея выводы. , 13

Научная критика механизма. Происхожденіе клѣтки. Ея химическій составъ. Возникновеніе, ростъ и развитіе организмовъ. Необратимость органическаго процесса 21

Явленія органическаго процесса, необъяснимыя съ гочки зрѣнія механической теоріи. Раздражимость. Размноженіе и наслѣдственность. Приспособленія. , 30

Философская критика механической теоріи. Цѣлесообразность и причинность. Причинность внѣшняя и внутренняя. Истинное зерно понятія причинности. Нецѣлесообразныя явленія въ организмахъ. Явленія самой высокой цѣлесообразности. Объясненіе явленій цѣлесообразности, данное Кантомъ. Невозможность объясненія психическихъ процессовъ съ точки зрѣнія механической теоріи. 37

Мнѣніе Клода Бернара по вопросу о сущности жизни. Мнѣніе защитниковъ витализма. Гансъ Дришъ, Рейнене, Паули, Анри Бергсонъ. Попытка къ примиренію механическихъ и виталистическихъ воззрѣній. Заключение. Слова Поля Жанэ.

47

Выводы. Механическое направление изолировало науку отъ религіи. Виталистическое устанавливаетъ подлинное сближеніе между наукой и религіей. Неустраненныя трудности. Новое движеніе научно-философской мысли по вопросу о значеніи науки и религіи и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ

58

ГЛАВА III.

Прагматизмъ.

Прагматизмъ какъ особый методъ философствованія. Его значеніе въ качествѣ посредника между религіозными и научными знаніями.

63

Прагматическая оцѣнка научныхъ и религіозныхъ принциповъ. Отношеніе прагматизма къ основнымъ религіознымъ идеямъ—о Богѣ, промыслѣ и свободѣ воли

67

Психологическая теорія религіи В. Джемса.

Религія какъ внутреннее чувство и личное переживаніе. Трудность опредѣленія и точной характеристики религіознаго чувства. Повышенный темпъ религіозныхъ переживаній. Религіозныя явленія нельзя считать патологическими.

74

Особенность религіознаго чувства. Его живость и напряженность. Религіозные типы людей душевнаго здоровья и дважды рожденныхъ.

77

Отношеніе экспериментальной психологіи къ высшимъ проявленіямъ религіознаго чувства. Теорія подсознательнаго. Отвергаетъ-ли она участіе Высшей Силы въ явленіяхъ религіознаго характера. Оцѣнка послѣднихъ съ прагматической точки зрѣнія. Состояніе святости какъ оправданіе религіи

83

Ученіе Джемса касательно объективной стороны религіи. Недостаточность мистическаго чувства и философскихъ доказательствъ. Молитва какъ одно изъ средствъ къ

III

общенію съ высшею Силою. Подсознательная область и область сверхчувственного бытія. Реальность бытія Божія 89

Мнѣніе Джемса объ отношеніи между религіей и наукой. Одинаковость метода. Общая отправная точка зрѣнія какъ звѣно, соединяющее науку и религію. Возраженія. Опытъ безличный—научный и опытъ субъективный—религіозный. Ихъ равноправность. Выводъ 93

Общія критическія замѣчанія насательно теоріи Джемса. Положительныя стороны теоріи. Ограниченіе правъ безличнаго разума и науки. Возстановленіе правъ личности. Сближеніе науки и религіи на психологической почвѣ. Недостатки теоріи. Опасность крайняго субъективизма въ дѣлѣ религіи. Непригодность принципа пользы. Путь къ атеизму 99

Общее заключеніе и переходъ къ слѣдующему отдѣлу 109

ОТДѢЛЪ II.

О религіи.

ГЛАВА I.

Сущность религіи. Вѣчныя проблемы. Религія какъ актъ самосознанія. Рѣшеніе вопроса о религіи стоитъ въ связи съ вопросомъ о человѣкѣ, какъ самосознающей личности. Религія какъ факторъ, опредѣляющій разумный смыслъ человѣческой жизни 113

ГЛАВА II.

Всеобщность религіи. Свидѣтельства ученыхъ. Археологическія находки. Палеонтологическія открытія 125

ГЛАВА III.

Происхожденіе религіи. Древнія теоріи происхожденія религіи политическая и эвгеетрическая. **Натурилистическая теорія** защищаемая Гюйо. Мнѣніе Макса Мюллера и теорія Спенсера. Ихъ несостоятельность по взгляду Гюйо. Основныя положенія натуралистической теоріи по вопросу о происхожденіи религіи 130

Разборъ основныхъ положеній натуралистической теоріи по вопросу о происхожденіи религіи. Базисъ теоріи. Его догматичность. Чувство страха, благоговѣнія и признательности. Склонность первобытнаго человѣка къ олицетворенію не безгранична. Могла-ли быть первобытная религія однимъ стремленіемъ къ истолкованію природы и можно-ли признавать ее за сплошное суевѣріе. Мнѣніе проф. В. Несмѣлова	143
Анимистическая теорія. Замѣчанія по поводу этой теоріи.	151
Мнѣніе Шредера. Три религіозныхъ первоосновы— жизнь, смерть и любовь. Три вида религіи: натурализмъ, анимизмъ и вѣра въ Единое Благое Существо	155
Общее заключеніе относительно главныхъ теорій, объясняющихъ происхожденіе религіи. Новая постановка вопроса. Идея о Божествѣ, какъ о Личности	162
Философское рѣшеніе вопроса. Идея Божества есть идея абсолютно совершеннаго Существа. Она заключается въ самой природѣ человѣческаго духа. Всѣ теоріи по вопросу о происхожденіи религіи доказываютъ эту мысль	166
Теорія Фейербаха. Слабыя стороны теоріи. Сознаніе постояннаго противорѣчія между свободными стремленіями человѣка и внѣшней зависимостью. Человѣческая личность носитъ въ самой себѣ идеаль. Личности абсолютно свободной и совершенной. Заключительныя положенія.	175

ГЛАВА IV.

Идея Божества.

Ея образованіе въ человѣческомъ духѣ. Недостаточность теоретическихъ рациональныхъ доказательствъ. Нравственное доказательство, приводимое Кантомъ. Анализъ нравственнаго сознанія. Нравственный законъ и идея блага. Объясненіе идеи Божества изъ идеи блага.	183
Замѣчанія по поводу мнѣнія Канта объ образованіи идеи Божества. Рациональный характеръ нравственнаго доказательства и его внутреннее противорѣчіе. Смѣшеніе религіи и морали. Недопустимость такого смѣшенія. Истинный характеръ нравственнаго закона	188

Мнѣніе Декарта о врожденности идеи Божества. Гносеологическій принципъ въ приложеніи къ вопросу объ образованіи религіозныхъ представленій и понятій. Взаимодѣйствіе субъекта и объекта. Условія дѣйствія Божества на человѣческой духъ. Необходимость сверхъестественнаго откровенія для правильнаго познанія о Богѣ.

195

ГЛАВА V.

Характеръ первобытной религіи.

Мнѣнія Юма, Гегеля и Конта. Ихъ несостоятельность. Характеръ первобытнаго монотеизма. Свидѣтельство Библии. Преданія народовъ. Гипотеза энотеизма. Можно-ли считать монотеизмъ абсолютно совершенной формой религіи.

202

ГЛАВА VI.

Главныя направленія человѣческой мысли по вопросу объ отношеніи Божества къ міру.

Деизмъ и пантеизмъ. Возрожденіе древняго деизма и пантеизма въ научно-философской эволюціонной теоріи. Идея пантеистическаго единства, принятая Геккелемъ. Пантеизмъ Спинозы, Шеллинга и Гегеля. Неопредѣленность и шаткость пантеистическаго представленія о Божествѣ

212

Оцѣнка пантеизма. Несостоятельность пантеизма съ теоретической и практической стороны. Вѣчное и бесплодное богоискательство, какъ результатъ пантеистическаго умонастроенія

219

Теизмъ. Преимущества теистическаго міровоззрѣнія предъ пантеистическимъ. Проблема зла. Ученіе о нравственной свободѣ

225

ОТДѢЛЪ III.

Исторія религіи.

Общія замѣчанія. Необходимость историческаго обзора главныхъ религій древняго міра

231

Ассиро-Вавилонская религія.	233
Религія Египта	236
Религія Китая	243
Религія Индіи. Религія Ведъ. Браманизмъ	247
Буддизмъ	252
Религія Зороастра	258
Греческая религія	261
Римская религія	266
Религія Магомета—Исламъ .	270

Выводы изъ исторіи естественныхъ религій. Основные признаки естественныхъ религій. Тѣсная связь религій съ первобытною философіею и моралью. Значеніе культа. 275

Смысль религіозной исторіи язычества. Теистическая точка зрѣнія на религіозную исторію древнихъ народовъ. Ученіе ап. Павла. Три момента въ исторіи язычества. Главный недостатокъ естественныхъ религій. Необходимость религіи Богооткровенной. Судьбы язычества раскрытыя въ Библии. 281

Оглавленіе

I—VI