



Имя епископа Михаила (Грибановского) (2.XI.1856–19.VIII.1898) принадлежит к числу драгоценнейших имен отечественного богословия. За свою короткую жизнь (42 года) он успел оставить столь яркий след в жизни Церкви, в науке и философии, что переиздания каждой из нескольких его работ до сих пор оказываются событиями для любителей духовного чтения.

На погребении владыки в надгробном слове епископ Антоний (Храповицкий) говорил: «Вера его и решимость служить Богу не были плодом неведения, или привычки, или подражания. Напротив, исполняя слова апостола: "Все испытывайте, хорошего держитесь" (Фес. 5:21), он знал, подобно Моисею, всю премудрость мира, и, можно сказать, не было такого лжеучителя, которого бы он не изучил и не опроверг... Его вера была сознательная, сильная против неверия, его отречение от мира — основанное на глубоком понимании жизни мира...»

ЛЕКЦИИ ПО ВВЕДЕНИЮ В КРУГ БОГОСЛОВСКИХ НАУК



Богословская
библиотека

Епископ МИХАИЛ
(Грибановский)

ЛЕКЦИИ
по введению в круг
богословских наук



ПРОЛОГ

Киев
2003

ББК 86.3
М69

*По благословению
Блаженнейшего Владимира,
Митрополита Киевского и всея Украины*

М69 Михаил Грибановский, еп.

Лекции по введению в круг богословских наук. —
К.: «Пролог», 2003. — 252 с.

ISBN 966-96342-0-2

Книга представляет собой запись лекций по курсу "Введение в круг богословских наук", читанных студентам I курса Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1888-1889 гг. и опубликованных в журнале "Православный Собеседник", издававшемся при Казанской Духовной Академии, за 1899 г. (с января по декабрь). В лекциях рассмотрены фундаментальные богословские темы: понятие о Боге, о Его Троичности, о творении мира, о человеке и его бессмертии, о религии вообще и, наконец, о происхождении зла и свободе. Автор раскрывает каждую тему с философской точки зрения, используя данные гуманитарных и естественных наук, и с церковно-богословской, показывая, что философские поиски ответов на основные вопросы бытия находят свое полное завершение в истинах христианской веры, полученных в Откровении и усвоенных разумом.

ISBN 966-96342-0-2

ББК86.3

© Издательство «Пролог», 2003

СОДЕРЖАНИЕ

От издательства	7
ВВЕДЕНИЕ	17
I. О БОГЕ	35
II. О ТРОИЧНОСТИ	107
III. О ТВОРЕНИИ МИРА	159
IV. О ЧЕЛОВЕКЕ	183
V. О БЕССМЕРТИИ ЧЕЛОВЕКА	197
VI. О РЕЛИГИИ	207
VII. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЗЛА И СВОБОДЕ	229

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Имя епископа Михаила (Грибановского) принадлежит к числу драгоценнейших имен отечественного богословия. За свою короткую жизнь (42 года) он успел оставить столь яркий след в жизни Церкви, в науке и философии, что переиздания каждой из нескольких его книг до сих пор оказываются событиями для любителей духовного чтения. Взять хотя бы книгу проникновенных размышлений «Над Евангелием», выдержавшую несколько изданий до революции и в наши дни. Или его удивительные письма, многие строки из которых звучат так, будто написаны вчера. Мало того. Любители русской классики хорошо знакомы с преосвященным Михаилом, хотя и не догадываются об этом: он послужил прототипом героя рассказа Чехова «Архиерей».

Михаил Михайлович Грибановский родился 2 ноября 1856 г. в г. Елатье Тамбовской губернии в семье протоиерея, благочинного городских церквей. Мальчик унаследовал слабое здоровье: из одиннадцати братьев и сестер Михаила шестеро умерли в возрасте от одного до двенадцати лет. В семье Грибановских бывал святитель Феофан Затворник, в то время — епископ Тамбовский. В одно из таких посещений, когда Михаилу было пять-шесть лет, преосвященный Феофан зацепился клобуком за верхнюю притолоку, и клобук упал на руки маленькому Мише. Присутствующие и впоследствии сам епископ Михаил вспоминали об этом случае как о пред-указании будущего монашества.

Слабое здоровье сочеталось у мальчика с недюжинным дарованием: почти самостоятельно обучается он грамоте, с жадностью поглощает жития святых и русскую классическую литературу.

В 1872 г., по окончании Тамбовского духовного училища, где он далеко превзошел своих сверстников в начитанности и умении письменно излагать свои мысли, Михаил поступил в Тамбовскую духовную семинарию. Очень рано у мальчика проявилась твердая воля: чтобы одолеть сонливость, он ложится спать на сруб колодца; чтобы выучить греческий, запирается на месяц один в квартире. В дневнике пятнадцатилетний семинарист записывает: «Всякое доброе намерение и желание нужно сейчас же приводить в исполнение. Сила воли есть самая главная способность души, с нею можно все сделать... Делай немного, но сам...». На вопрос: «Какой должен быть настоящий человек?» дает ответ: «не должен быть мечтателем». В унисон этим юношеским записям звучат строки из письма уже епископа: «О, эта фантазия! Я просто чувствую ужас перед ней. Это величайший враг. Все раскидываешься, рвешься, а то, что под рукой, проходит без нашей любви, без нашего подвига... Нет, нет, дорогая моя, боритесь и Вы, ради Господа, с этой жаждой пустых порывов... Реализм, величайший реализм — вот что говорит нам Христос, и мы должны подчиниться, должны себя переломить во что бы то ни стало. Нечего мечтать и воображать себя какими-то и такими-то... нужно любить и работать, что есть перед глазами и руками, и тут сосредоточить все свои лучшие силы...». Стремление к реализму в самом высоком смысле этого слова навсегда стало определяющей чертой жизни и мысли владыки Михаила.

В семинарии он занят напряженным поиском истины в науке и философии. Круг его чтения быстро выходит за пределы и без того насыщенной семинарской программы по философии. «Философия есть преддверие веры», — записывает он изречение Цезаря Барония. И спустя несколько лет, уже в Академии: «Кто хочет ориентироваться в жизни, кто хочет решить неотвязные вопросы “откуда”, “что такое” и “куда”, — тот философ. Но кто хочет решить это наиболее истинно, кто не хочет повторять задов, давно отвергнутых в качестве ложных или недостаточных, тот должен знать историю философии как ряд гениальнейших попыток в этом направлении». Специально для этой цели он овладевает немецким языком, штудирует философскую классику, известный

многотомный труд Куно Фишера «История новой философии», а также книги по геологии, биологии, истории, социологии, политэкономии и др. Постепенно, после нескольких лет колебаний в вере и увлечения позитивизмом, мысль юности возвращается к осмыслению веры и его внимание сосредотачивается на трудах позднего Шеллинга, в которых разрабатывается «Философия Откровения».

В 1880 г. Михаил поступает в Санкт-Петербургскую Духовную Академию на церковно-историческое отделение. Появляются его первые печатные работы: «Посмертные сочинения Д.Г. Льюиса» (журнал «Мысль», 1882 г., январь) и «Развитие представления “я” в человечестве» (там же, март). Поиск философской истины продолжается. Дневниковая запись от 5 января 1883 г. гласит: «Осмыслить философски христианство — вот величайшая цель настоящего времени, намеченная Шеллингом. Не должно быть разлада. Догматы величайшей, абсолютной религии должны быть величайшей, истиннейшей философией. Нужно только понять их и проникнуть философским анализом и синтезом. Нет еще христианской философии. Ее нужно создать. По ней тоска, ее жаждет человечество, не удовлетворяющееся одной лишь верой. Вот задача, достойная гениев. Не разрешить ее, а только совершить хотя бы ничтожную попытку к ее разрешению у нас, в России, натолкнуть мысль на это — вот великая задача моей мысли».

Но в личном пути поиска истины в жизни Михаила в тот же месяц, когда писались эти строки, совершился решающий переворот: 14 января он принимает монашество (в постриге ему оставлено прежнее имя с переменной небесного покровителя — с архангела Михаила на первого митрополита Киевского). Этот шаг знаменовал оживление интереса к монашеству во всей Академии: Грибановский стал первым за последние 20 лет монахом-студентом. Вслед за ним постригаются еще несколько студентов, среди них — будущий знаменитый иерарх Русской, а затем глава Зарубежной Церкви Антоний Храповицкий. Новопостриженные студенты образуют монашеское братство, душой которого становятся ректор Академии архимандрит Антоний (Вадковский) и инок Михаил (Грибановский). В те годы в

Академии учился и Василий Белафин, будущий св. патриарх Тихон. Впоследствии он с благодарностью вспоминал о том влиянии, которое оказало на него монашеское братство, собравшееся вокруг Михаила Грибановского.

8 мая 1884 г. иеродиакон Михаил принимает сан иеромонаха, утверждается в должности приват-доцента и становится преподавателем Основного богословия в Академии, а позже назначается инспектором Академии.

В 1883 г. будущий епископ пишет кандидатскую диссертацию «Религиозно-философское мировоззрение философа Гераклита», а в 1887 — магистерскую «Истина бытия Божия. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью».

В последней работе автор совершает целое открытие в философии, до сих пор не оцененное по достоинству: он создает свой вариант самого знаменитого из «доказательств», или аргументов бытия Божия — онтологического. «Аргумент» Грибановского можно назвать психологическим или, используя более современную лексику, феноменологическим. Суть его сводится к утверждению: если существует мое самосознание, то и Бог существует; кто сомневается в бытии Бога, тот сомневается в существовании собственного «я». На пути развертывания своей аргументации инок Михаил преодолевает Кантов дуализм вещи и явления и обосновывает выход из темницы субъективизма, предвосхищая идеи ведущих русских философов Серебряного века: Николая Лосского об интуитивизме и «имманентности всего всему», Сергея Трубецкого о приобщенности индивидуального сознания всеобщему, Льва Карсавина о «симфонической личности».

В 1886 г. иеромонах Михаил совершает паломничество по святым местам (Иерусалим, Константинополь) и по монастырям России. Он склоняется к мысли уйти из мира и навсегда поселиться в одном из монастырей. Однако три великих светильника русской Церкви — епископ Феофан Затворник, старец Амвросий Оптинский и о. Иоанн Кронштадтский, — независимо друг от друга, посоветовали ему остаться в миру для служения людям.

В 1889 г. его валит с ног воспаление легких в очень тяжелой форме. Становится очевидной необходимость ехать на юг

для поправки здоровья. По настоянию обер-прокурора Синода К. Победоносцева архимандрит Михаил переведен в 1889 г. в Крым, а в следующем году назначен настоятелем посольской церкви в Афинах, где прослужил с 1890 по 1894 г. Здесь он устраивает религиозно-философские вечера, на которые собираются члены Российского дипломатического корпуса, русские офицеры, служащие в Греции, и греческие интеллектуалы.

В Афинах о. Михаил написал большую часть заметок, вошедших в сборник «Над Евангелием». В этих заметках, соединяющих толкование евангельского текста с лирическими и философскими раздумьями, написанных необычайно живо и искренне, царит, говоря словами ее автора, тот «невыразимый мир... который овладевает душой по возвращении на родину, под отеческий кров, к самому себе после долгих блужданий и мук». О. Георгий Флоровский писал об этой книге: «В ней так много какого-то весеннего света... Она не снизу, от человеческого соглашения, но сверху, как отблеск Троиинства...».

В 1894 г. архимандрит Михаил возвращается в Россию и получает хиротонию во епископа Придурковского, викария Полтавской епархии. Активная пастырская деятельность новопоставленного архиерея вызвала оживление церковной жизни в епархии, возросло число активных прихожан. И снова болезнь не дает возможности нормально трудиться: диагноз — горловая чахотка.

В конце 1895 г. владыка Михаил переведен в Крым викарием епископа Симферопольского, а с января 1897 г. становится правящим архиереем. Среди других результатов его деятельности в Таврической губернии, связанных с народным просвещением, — уменьшение влияния сектантов благодаря оживлению общинной жизни на приходах и созданию православных братств.

С июня 1897 г. состояние здоровья еп. Михаила непрерывно ухудшается, к горловой чахотке присоединяется легочная. Предчувствуя скорую кончину, владыка завещал свои книги Симферопольскому духовному училищу, а деньги, вырученные от продажи сборника «Над Евангелием», — на покупку и раздачу народу книг духовно-нравственного содержания.

После соборования 6 августа 1898 г. владыка сказал: «Меня любили в течение всей моей жизни... Благодарю Бога моего за

это! Любил и я, но подвиг любви не совершил: для меня это было удовольствием, а не подвигом, мало я сделал в благодарность за эту любовь...». 19-го августа после причастия Святых Тайн он сказал: «Сегодня умру». Последние слова его были: «Прошу, передайте друзьям, чтобы не удалялись...»

В надгробном слове епископ Антоний (Храповицкий) говорил: «...Так, самая вера его и решимость служить Богу не были плодом неведения, или привычки, или подражания. Напротив, исполняя слова апостола: “Все испытывайте, хорошего держитесь” (Фес. 5: 21), он знал, подобно Моисею, всю премудрость мира, и, можно сказать, не было такого лжеучителя, которого бы он не изучил и не опроверг... Его вера была сознательная, сильная против неверия, его отречение от мира — основанным на глубоком понимании жизни мира... Знай же, Таврическая паства, какое сокровище заключено в земные недра под твоим соборным храмом! Эта могила вводит тебя в духовное общение с предстоятелями многих церквей Российских и Восточных, которые за счастье почли бы помолиться и поклониться у этого гроба».

Место захоронения владыки на первом гражданском кладбище Симферополя, в братской могиле вместе с останками прешественника по Таврической кафедре архиепископа Гурия и трех иеромонахов, стало местом паломничества верующих. Со слов лиц, принимавших участие в перезахоронении останков еп. Михаила в 1929 г., когда сносили кафедральный собор, мощи его сохранились нетленными.

Предлагаемое сочинение представляет собой запись лекций, опубликованных в журнале «Православный Собеседник», издававшемся при Казанской Духовной Академии, за 1899 г. (с января по декабрь).

Публикация в первом, январском, номере предваряется следующим уведомлением:

«От редакции. Предлагаемые лекции читаны были студентам I курса Петербургской Духовной Академии доцентом Академии Архимандритом Михаилом (Грибановским) в 1888/9 учебном году и с разрешения Преосвященного Ректора Петербургской Академии Антония (ныне Митрополита Петербургского и Ладожского) тогда же были отлитографированы в

количестве 45 экземпляров. По смерти автора (скончавшегося 19 августа прошлого 1898 года в сане епископа Таврического и Симферопольского) экземпляр означенных лекций передан был наследниками почившего Преосвященному Ректору Казанской Духовной Академии Антонию, епископу Чебоксарскому, в полное его распоряжение. Благодаря заботливому вниманию к нуждам редакции Преосвященного Антония, предложившего лекции преосв. Михаила для напечатания в Православном Собеседнике, и Высокопреосвященнейшего Арсения, Архиепископа Казанского и Свияжского, давшего средства на это издание, редакция почитает возможным поместить все лекции на страницах своего журнала в течение настоящего 1899 года».

Разумеется, лекционный стиль накладывает свой отпечаток на характер текста и заметно отличает его от той законченности, которую можно было бы придать книге: отсутствуют точные ссылки, встречаются повторы, разговорные выражения и т.п. Наше издание воспроизводит текст без научной редакции и комментариев (это задача будущих исследователей творчества владыки), с минимальной редакторской правкой (некоторые обороты, затемнявшие смысл, заменены на более ясные) и, конечно, в новой орфографии.

Однако, несмотря на отсутствие научного аппарата, лекции еп. Михаила представляют собой незаурядное для этой дисциплины явление. Сочетание чрезвычайно глубокой, чтобы не сказать гениальной, продуманности фундаментальных философских вопросов с горячей и живой верой создают замечательную гармонию и с неотразимой силой убедительности покоряют ум и сердце читателя, если, конечно, последний сам пытался когда-нибудь решать эти первоочередные вопросы человеческого бытия. В наше время широкого распространения всевозможных псевдодуховных практик, пропаганды дешевых чудес и исцелений, веры в заговоры, слезы и т.п., становится особенно актуальным трезвый и ясный, отчетливо сознательный и продуманный, научный в самом хорошем смысле этого слова подход владыки Михаила к самым основным богословским и жизненным вопросам, которые должны волновать всякого думающего и здравомыслящего человека.

Все семь затрагиваемых в книге тем раскрыты по необходимости кратко (в сравнении с их масштабом), но, повторяем, с редкостной глубиной и силой мысли. К каждой из тем владыка подходит продуманно и почти выстраданно, в каждой высказывает оригинальные блестящие мысли, часто — как бы небольшие открытия, каждую излагает на высочайшем уровне, требующем от читателя всецелого внимания и мыслительного труда. Нередко за беглыми, как бы вскользь брошенными фразами скрыты многослойные пласты смыслов, целые мыслительные миры и эпохи.

Вдумчивое чтение предлагаемых лекций, несомненно, углубит понимание читателем христианского богословия, верующему поможет сознательнее и ответственной отнестись к своей вере, расширить свой кругозор и увидеть поистине неисчерпаемые перспективы, которые христианство открывает верующему разуму.

Библиография

Труды епископа Михаила:

1. Истина бытия Божия. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Богословские труды. М., 1990. Сб. 30.
2. Над Евангелием. СПб., 1994. То же. М., ПСТБИ, 2002.
3. Письма. «Православная община», М., 1994, № 6 (24), 1(25), 1995.
4. Лекции по введению в круг богословских наук. «Православный Собеседник», 1899 (январь—декабрь).
5. Посмертные сочинения Д.Г. Льюиса. «Мысль», 1882, январь.
6. Развитие представления «я» в человечестве. Там же, март.
7. Религиозно-философское мировоззрение философа Гераклита (кандидатская диссертация). 1883.
8. В чем состоит церковность. «Церковный вестник», 1886, № 51—52.
9. Наши страдания и их главная причина. «Церковный вестник», 1887, № 4—5.
10. Еще о так называемом монашестве ученом. «Церковный вестник», 1889, № 40—41.

О нем:

1. Протоиерей Владимир Мустафин. От редакции. Богословские труды. М., 1990. Сб. 30.
2. Ягупова С. Духовный просветитель Михаил Грибановский. «Берега Тавриды», 1996, № 6.
3. Пшенева И. Епископ Таврический Михаил (Грибановский) — выдающийся религиозный мыслитель. <http://orthodox.sf.ukrtel.net/TAVRIDA/2001/08/list7.htm>.
4. Пшенева И., Филимонов С. Епископ Таврический Михаил (Грибановский) на страницах полного собрания сочинений А.П. Чехова. http://orthodox.sf.ukrtel.net/TAVRIDA/2002/01/list_ep.htm.
5. Александр Копировский. Краткое жизнеописание епископа Михаила (Грибановского) <http://www.stphilaret.ru/favor/mih48.htm>

ВВЕДЕНИЕ

Определения науки введения в
круг богословских наук

Предметом наших чтений будет “Введение в круг богословских наук”. Задача этой науки — систематически показать все основания, по которым христианская религия, понимаемая в духе православной веры, есть истинная религия. В науке, подобной нашей, — Основном Богословии, — задача эта формулируется так: показать божественность христианской религии. Эта задача совершенно верна, но несколько внешняя. Если вдуматься, что такое божественность христианской религии, как увериться в ней, мы придем к тому заключению, что прежде чем признать ее божественность, надо сознать ее истинность. Не то для нас истинно, что носит название божественного, но то божественно, что переживается нашим духом как истинное. В Основном Богословии все признаки божественности христианской религии были разделены на два вида: внутренние и внешние. Внутренние состоят в том, что положения христианской религии не должны противоречить нашей нравственной природе, нашему разуму, нашей нравственной деятельности, а в отношении к идеалу Божественному — не должны противоречить нравственной природе Бога, Божественному разуму, Его промыслу, и т.д., т.е. тут божественность измеряется истинностью — истинностью не рационалистической, основанной на соображениях рассудка, а истинностью непосредственного нравственного сознания. Это же нужно

сказать и по отношению к внешним признакам — пророчествам и чудесам. По-видимому, эти признаки совершенно ясно доказывают божественность христианской религии помимо субъективного убеждения в ее истинности: они считаются самыми очевидными, понятными для всех свидетельствами христианской религии; но если всмотримся в эти признаки, увидим, что и здесь возникает дальнейший вопрос — об истинности. Мы знаем, что не только христианская религия приписывает себе внешние признаки своей божественности, но и все другие религии претендуют на это же; как же мы можем отличить истинное пророчество и чудо от ложного? Опять-таки, для этого надо обратить внимание на ту же внутреннюю сторону, т.е. эти пророчества и чудеса должны иметь нравственную основу, самая форма совершения этих чудес должна быть согласна с законами нашей природы, должна не противоречить божественным законам и т.д. Все другие внешние признаки, напр., историческое подтверждение чудес, — эта почва нетвердая, потому что до сих пор историческая критика находится еще в младенческом состоянии; неопровержимого свидетельства чудес и пророчеств никогда быть не может: всегда возможны подозрения всяких исторических свидетельств. Таким образом, в основе как внешних, так и внутренних признаков божественности Откровения покоится уверенность в том, что эта религия имеет своим основанием согласие с нашей нравственно-разумной природой, т.е. в основе ее покоится убеждение в ее истинности. Истинное пророчество и чудо только тогда показывается в настоящем своем свете, когда они суть необходимые явления гармонически возвышенного и благодатного настроения. Почему пророчества ветхозаветных пророков должны нам казаться истинными, а пророчества, напр., индийских пророков — ложными? Не потому, что история показывает, что

пророки жили в известное время, книги их написаны тогда-то, а об индийских пророках она этого не говорит, а из того, что все ветхозаветные пророчества вытекали из возвышенного настроения, из ощущения присутствия Бога, и были в полном согласии с нравственной и разумной природой человека; они были совершенно естественными (в смысле перевозданной нормальности человека и неестественности греха) явлениями, ибо были нормальным обнаружением человеческого духа в соединении с божеством, а другие пророчества были односторонними проявлениями человеческой сообразительности, экстаза или практической сметливости, но не всесторонней гармонической настроенности духа под влиянием Божественной благодати. Когда мы в своей внутренней природе находим убеждение в том, что известное пророчество или чудо было выражением переполненного благодатью человеческого духа, то это и есть самый очевидный и достоверный признак истинности этого пророчества или чуда; все пророчества и чудеса христианской религии носят этот отпечаток: мы не находим здесь ни одного чуда, которое хотя бы немного коробило наше нравственное чувство, было бы несообразно с идеалом нравственного порядка, которое было бы противно нашему разуму. В силу этих соображений мы и формулировали задачу нашей науки — показать не божественное достоинство, но истинность христианской религии. По-видимому, здесь дается произвол нашему субъективизму; по-видимому, определение задачи нашей науки как показания божественности христианской религии отличается большею твердостью, большим объективным достоинством, а вопрос об истинности христианской религии ставит нашу науку на почву субъективных убеждений, — но это только по-видимому. Божественность христианской религии должна сводиться к истинности по отношению как к

внешним, так и внутренним признакам; следовательно, и здесь субъективизма нельзя избежать. С другой стороны вопрос об истинности христианской религии может быть построен на более объективной почве. Как вообще решаются вопросы об истинности чего-либо? Мы сперва наблюдаем известный предмет, затем даем ему ту или другую рассудочную или разумную форму, приводим его в связь с нашими доводами и другими своими мыслями и, наконец, проверяем его на опыте; и когда все факты, несомненно истинные, подтвердят известное убеждение, тогда только оно признается звеном той или другой науки. Этот же метод должен быть и в нашей науке. Различие только то, что здесь опыт не может быть таким внешним, как в других опытных науках. Вместо внешнего наблюдения в основе доказательств истинности христианской религии должен полагаться внутренний опыт. Если наши физические ощущения полагаются в основе всякой научной теории, имеющей дело с внешним миром, то наш нравственный опыт должен быть полагаем в основе всякой философско-богословской науки. Этот нравственный опыт должен быть замкнут в известную формулу, которая вытекала бы из законов нашего разума и была бы сообразна с ними. Потому известная религиозная истина должна быть проверена опытом, но не внешним, как в других науках: там мы имеем дело с внешними данными, а здесь — с внутренними; следовательно, и проверка должна быть здесь основана на нравственном законе. Следовательно, религиозное положение только тогда может быть признано истиной, когда оно будет согласно с опытом людей, посвятивших себя приложению его к жизни. Как в области каждой науки нельзя руководиться сомнениями на основании каких-либо односторонних соображений, так и в области нашей науки нельзя прилагать к какой-нибудь истине один рациональный метод.

Если бы нам представился какой-либо факт, и мы, на основании одного только разума или чисто отвлеченного рассудочного соображения, сказали, что он невозможен, то такой прием был бы неправилен. Точно так же если бы наш рассудок признавал что-либо за истинное, внешние чувства говорили бы то же, но в практической деятельности не удавалось бы произвести соответствующего эксперимента, это показало бы только неудачу, несовершенство наших экспериментов, но не свидетельствовало бы о ложности того, что разум признает за истинное. Так и по отношению ко всякой религиозной истине. Она должна проверяться всеми этими тремя способами, и мы не имеем права сомневаться в какой-либо религиозной истине на основании каких-либо односторонних субъективных соображений, напр., когда какая-либо истина кажется несогласной с опытом, потому что и среди научных фактов много таких, которые несогласны и с другими нашими впечатлениями; и на основании только рассудочного опыта опять-таки нельзя сомневаться в истинности какого-либо религиозного положения: ведь и в науке много таких положений, которые, по-видимому, противоречат нашему рассудку. Ньютон, открывший закон притяжения, сознавался, что этот закон противоречит разуму и что он признал его только на основании ясных фактов. Так и среди христианских положений есть много таких, к которым мы могли бы применить свое сомнение; но мы можем сделать это только с целью проверки, чтобы окончательно убедиться в них, но не для одного сомнения, не для того, чтобы отвергнуть их. И относительно практического осуществления известно, что хотя известные гипотезы и добыты наукой, но иногда никакие эксперименты относительно их не удаются. И в христианском вероучении есть такие положения, которые не находят себе подтверждения в области человеческой деятельности.

Если уже в области положительной науки встречаются такие недоумения, то тем более — в области религиозно-нравственной. Здесь проверка опытом дается иногда в очень продолжительное время и с громадными усилиями человеческой свободы. Возьмем какое угодно христианское нравственное правило; можно ли сказать, что человечество в течение даже столь продолжительного времени проверило на опыте все эти правила, испытало их благотворность для человечества? Мы не можем неудачность этих опытов полагать в вину самой христианской религии, ибо самых опытов в этой области произведено еще недостаточно: мы только еще начинаем христианскую жизнь, только начинаем проводить христианское учение в практической жизни. Таким образом, если мы применим все эти начала (т.е. опыт, законы разума и свободы) к оценке христианского учения, то тогда совершенно сойдем с точки зрения субъективизма; ибо то, что говорит нам вся наша природа, не может быть названо делом субъективизма. Законы нашего разума не есть нечто субъективное, а объективное свойство нашей природы; они не в нашей воле, следовательно, имеют объективное значение. Точно так же и нравственная природа не есть нечто субъективное: она имеет такое же незыблемое объективное основание, как и внешний мир, так как нравственная природа одинакова у всех людей. Законы нашей воли тоже объективны. Насколько известное христианское положение может быть проверено на опыте, это уже выходит из границ субъективизма. Если я не привожу какого-либо религиозного положения в жизни, по моей слабости, то другие люди осуществляют его, и таким образом в массе христианских людей оно получает всю свою полноту; в осуществлении христианских истин в жизни, как и во всяком другом деле, необходимо содействие, помощь других. Но здесь необходимо несколько дополнить. Если

законы нашей разумной теоретической деятельности, нравственной природы и свободы не есть нечто субъективное, а имеют объективное значение, то они еще больше получают цены, когда подтверждаются всей массой людей. Это и в области науки имеет то же значение: никакой ученый не доверяет принятой им гипотезе, пока она не воспринята другими людьми, голосу которых он придает значение. Так и в христианстве. Здесь мы находим самое лучшее подтверждение высоты и справедливости христианского учения о Церкви. Православное учение говорит, что всякое христианское положение только тогда может претендовать на совершенную истинность, когда оно подтверждается всей Церковью. Здесь в основании положена та высокая мысль, что всякая истина не добывается одною только какою-либо личностью, но должна быть проверена всеми людьми; и только тогда получает для всех обязательную силу, когда находит для себя общее подтверждение во всех людях.

Таким образом, вопрос об истинности христианской религии не только не субъективнее вопроса о ее божественности, но имеет более объективный характер.

Если наша наука должна излагать основания, по которым христианская религия должна считаться истинною религиею, то в чем состоят эти основания, откуда они могут быть почерпаемы? По учебнику Основного Божесловия преосвященного Августина, эти основания находятся в Св. Писании и Св. Предании и в основаниях разума. Но хотя преосвященный Августин и говорит это, однако в самом труде своем он не приводит оснований Св. Писания и Св. Предания и, надо сказать, совершенно справедливо. Когда вопрос идет о том, чтобы доказать истинность христианской религии, истинность всей системы христианского вероучения, тексты Св. Писания и ссылки на Св. Предание не имеют никакого значения.

Чтобы что-нибудь подтверждать текстом, для этого надо наперед верить в истинность этого текста, а для этого надо верить наперед, что он принят Церковью, что он правильно понят, что он высказан апостолами, что апостолы верно поняли учение Христа, и, наконец, что Христос был Бог. Когда мы примем все эти истины, только тогда известный текст имеет известную цену. В той науке, которая служит только введением в круг богословских наук, которая должна, так сказать, провести нас от нашей человеческой природы к убеждениям в Божественном, приведение текстов не может иметь никакого значения. Основывать истинность христианской религии на текстах Св. Писания значит опираться начало на конец, т.е. только встретиться в логическом круге. Но с другой стороны, наша наука не может быть построена вся и на одних внешних эмпирических данных; основания ее не могут быть почерпаны все из внешнего опыта. Это потому, что самые существенные вопросы христианской религии — о существовании абсолютном — Боге и др. — никак не могут быть выведены из ограниченного эмпирического опыта. До сих пор мы знаем внешний мир только в отрывках; и сколько бы мы ни исследовали его, целое всегда ускользает от нашего наблюдения; и сколько бы мы ни жили, это целое вечно будет ускользать от внешнего наблюдения.

Задача нашей науки — доказать истинность православного христианского вероучения. Откуда же почерпнуть основания для доказательства этой истины? Доказательства эти, во-первых, не могут быть почерпаны из Св. Писания и Св. Предания, потому что самое значение этих доказательств зависит от того, насколько уже предварительно доказана истинность основных пунктов христианского вероучения. Таким образом, из области основного богословия исключаются доказательства,

основанные на авторитете; остаются две области — внешнего и внутреннего опыта. Из какой же области пригодны более всего данные для доказательства истинности христианского вероучения? Под именем внешнего опыта разумеется вся область сведений, которые получаются путем внешних чувств, а под внутренним — все явления, которые мы наблюдаем путем внутреннего опыта, помимо внешних чувств. Чтобы решить, какие данные более пригодны для доказательства христианской истины, мы должны уговориться относительно точного смысла основных христианских понятий. Когда мы установим это, будет ясно, какими данными нужно доказывать истинность христианского вероучения.

Христианское вероучение касается трех основных пунктов: Бога, мира и человека в их взаимных отношениях. Понятия Бога в различных религиях различны; но самое общее — это определение Бога как существа бесконечного. Но это формальное определение может иметь двоякий смысл. Понятие бесконечности нужно отличать от понятия неконечности. Если обратимся к внешнему опыту, то увидим, что пространство, напр., неконечно. Где же проведем определенные границы пространства? Наша мысль простирается все далее и далее, и не может установиться на чем-либо. Если возьмем категорию времени, то опять мы не в состоянии установиться на определенном пункте. Если обратим внимание на динамическую сторону окружающего мира, на силу, опять увидим незаконченность, неконечность. Сколько бы мы ни рассматривали рост, прогресс мира и человечества, какие бы мы ни строили идеальные представления, наша мысль всегда стремится за пределы конечного, наша мысль видит возможность дальнейшего прогресса, дальнейшего роста. Это происходит от незаконченности нашего эмпирического опыта, потому что мы не можем

найти определенных границ. Но этого рода неконечность не есть положительная бесконечность. Положительная бесконечность есть то, что в себе самом носит и свое начало и конец. Бесконечно то, что по своему бытию опирается на себя, что в своем бытии не зависит ни от чего стороннего, внешнего. Здесь нужно устранить всякую мысль о пространственности и временности, потому что всякое пространство и время лежит в области ограниченного мира. Когда мы говорим о чем-то, что оно бесконечно, то это значит, что в его природе находится и причина его собственного существования. Следовательно, бесконечное нужно понимать в смысле самопричинности. Дальше. Конечное не имеет цели в себе и служит для чего-либо другого, а в бесконечном должна заключаться и вся цель его существования, в нем вся цель, ради которой оно существует, и мы не должны полагать его целью в чем-либо другом. Бесконечное и по своей форме должно определять себя. Конечное имеет известные свойства, определения, которые зависят от окружающих предметов. Таковы качества: цвет, звук, запах и т.д. Все эти определения представляют результат внешних влияний. Но бесконечное зависит от себя и определяется собою, — и только в таком случае будет бесконечно и безгранично. Бесконечное по бытию и по форме должно быть бесконечным и по действиям, т.е. оно само должно служить причиной своих действий. Всякая ограниченная вещь в своих действиях мотивируется внешними влияниями, и о всяком внешнем явлении мы необходимо задаемся вопросом: от чего оно происходит, какими произведено причинами, а в бесконечном в самом заключается причина его действий. Самопричинность, самобытность, самомотивированность — вот характерные признаки бесконечного. Иначе, с философской точки зрения: бесконечное есть *бытие* в

себе, — которое имеет опору в себе; бесконечное — *бытие для себя*, которое имеет в себе цель, существует для себя; абсолютное бытие есть *бытие из себя*: все в нем имеет источником его собственную природу. Вот характерные признаки понятия бесконечности. Самомотивированность в действиях есть свобода во всякого рода действиях, которые суть проявления бесконечной природы.

Еще яснее можно изобразить символически. Отрицательная бесконечность есть убегающая из глаз линия; положительная бесконечность есть круг. Символ этот не произвольный. Достаточно вспомнить, что у всех народов круг всегда имел символическое значение, служил означением положительной бесконечности.

Определивши таким образом понятие бесконечности, мы можем теперь легко понять, какого рода данные могут служить доказательствами Божественной истины — из внешнего ли или из внутреннего опыта? Если мы обратимся к внешнему опыту, то увидим, что каждое явление, каждый факт по своему бытию зависит от другого факта или от другого явления. Во внешнем опыте все находится в причинной зависимости одно от другого. Если теперь обратимся к формальному определению вещей, то увидим, что каждое определение, каждое свойство, качество есть необходимый результат окружающих условий. Каждая вещь необходимо существует среди целого, среди общей совокупности окружающих влияний; с одними она находится в причинной зависимости, а для других является причиной и целью. Никакое внешнее явление не есть бытие в себе и для себя; оно непременно есть бытие одного для другого. Точно так же вся совокупность не есть бытие из себя. Каждое явление есть продукт сочетания окружающих явлений. Нет в них, следовательно, самомотивированности, нет и свободы, все вытекает одно из другого. Окружающий мир —

область неконечного, незаконченного опыта. Внешний опыт для определения этой неконечности непригоден. Он может указать нам, какая существует связь в цепи причин и следствий.

Внутренний опыт происходит в сфере нашего внутреннего самосознания. Если обратим внимание на то, что такое наше самосознание, то увидим, что это есть бытие в себе, т.е. опирающееся на себя, прозрачное для себя. Всякая вещь подлежит категориям пространства и времени, она отсылает нашу мысль к другим вещам; только в самосознании мы находим отношение к самому себе, чего не видим во внешних вещах. Если бы мы стали доискиваться причины нашего я, нашего самосознания, то внутренняя природа подсказала бы нам, что причина самосознания заключается в нас же самих. Природа наша есть бытие нравственное, этическое, следовательно, это бытие имеет основу в себе, из себя и для себя; она есть самоцель; в этом — основная черта человеческого достоинства. Нужно вспомнить при этом учение Канта, что человек тогда и человек, когда он имеет цель в себе, и человек перестает быть человеком, когда ищет цели вне себя и служит средством. Мы развиваемся, мы живем сами для себя, в силу внутреннего своего достоинства.

Если обратимся теперь к формальному определению самосознания, то увидим черту сходства с положительною бесконечностью. Это определение самосознательного я не зависит от внешних влияний. Оно может быть объяснено только тем, что бытие входит в отношение к себе, уясняет себя; оно не определяется известными внешними свойствами, каковы, например, цвет, звук и др., о которых мы можем узнать, изучая внешние явления. Наше самосознание может быть объяснено как самоопределение, следовательно, имеет сходство с

положительною бесконечностью. Затем, самосознание есть бытие из себя. В нем заключается понятие свободы, оно не из внешнего опыта, но только в себе имеет эту идею. Мы сознаем, что служим причиною, определяющею самих себя, следовательно, не подлежим тому закону ограниченности, какому подчиняются все другие вещи и предметы внешнего мира; следовательно, в этой свободе заключается сходство с положительною бесконечностью. Если таковы черты самосознания, то оно может быть уяснено только путем внутреннего опыта.

Изучая всю природу нашего самосознания, мы приходим к большему уяснению нашего самосознания, а оно имеет, как мы видели, сходство с положительною бесконечностью; следовательно, изучая самосознание, мы чрез это приближаемся к пониманию той положительной бесконечности, которую называем Богом. Если мы, изучая внешний мир, узнаем его законы, то изучение области внутреннего опыта поведет нас к изучению положительной бесконечности.

Предметом христианского вероучения служит, далее, окружающий нас мир; но мир для нашего религиозного созерцания имеет значение не по частным явлениям, а как единое целое. Не то важно для нас, в какой взаимной зависимости находятся явления и вещи, — это дело специальных наук; для нас важно видеть и созерцать мир как разумное, целесообразное целое. Но из внешнего опыта мы не можем убедиться в единстве мира. Опыт внешний указывает на сплошную множественность, сложность и разнообразие. Дальше. Мир как целое не есть предмет нашего эмпирического опыта. Вопросы о разумности не могут быть решены в этой эмпирической области; разумность уясняется нами настолько, насколько уясняется мир как целое. Мы называем вещь разумною, когда видим, что она служит для целого, но вопрос о целом еще остается

открытым, а потому мы не можем сказать, на основании внешнего опыта, что мир разумен. Но с личной точки зрения мы можем сказать, что такое разумно; имея идеал разумного, мы говорим, что известная вещь разумна; но человек, у которого другие опыты и идеалы, говорит, что эта вещь неразумна, следовательно, доказывать это в эмпирической области нельзя. Во-вторых, целесообразность. Целесообразно то явление, которое служит целям целого, а не зная этого целого, мы не можем сказать, что известная вещь целесообразна. Понятие целесообразности может быть только субъективным мнением. Поэтому и все доказательства разумности и целесообразности мира, основанные на эмпирических данных, всегда шатки. Обращаясь к внутреннему опыту, видим, что он дает наиболее данных к уяснению целесообразности. Во-первых, самая мысль о единстве возникла не в силу каких-либо эмпирических данных, а из нашего самосознания. Наш дух есть единая личность, организм, целое, и мы хотим в мире видеть также целое. Не видеть целого значит отказаться от познания. Стремление же к познанию мира как целого есть вполне естественное стремление. Когда мир является, таким образом, целым, мы требуем, чтобы явления служили целому, имели смысл; отсюда — стремление к разумности и целесообразности. Человеческое познание есть подведение частных фактов под идею разума. Всякое частное явление, которого связи с целым мы не видим, но можем познать, мы познаем тогда, когда оно вступает в связь с законами нашего разума. Чем более мы познаем мир, тем более он становится для нас разумным. Таким образом, вопрос о разумности и целесообразности мира не должен быть построен на основании эмпирических данных, а на основании законов нашего разума. Иного мира мы не можем познать, как единого целого.

Третий предмет христианского вероучения есть человек. Здесь главные вопросы для всякого религиозного христианского сознания — это вопросы о происхождении зла, о свободе, возрождении, искуплении, о Церкви. Все эти вопросы не могут быть решены путем доказательств внешнего опыта, все основывается на внутренней природе человека, его сознании. Вопрос о происхождении зла есть вопрос о том, может ли человек в абсолютном бытии признать существование зла. Вся сила доказательств в этом отношении заключается во внутренней необходимости человека не приписывать зла Богу. Вопрос о свободе также не может быть решен на основании внешнего опыта; доказательства ее могут опираться на изучении природы человека, на его самосознании. То же нужно сказать и о вопросах: о падении и искуплении, возрождении.

Все эти три области, — область идеи о Боге, мире и человеке, могут быть доказываемы с помощью доказательств, данных во внутреннем опыте — самосознании. На долю внешнего опыта остается небольшое число чисто частных вопросов, неизбежных для христианского вероучения, например о происхождении человека, жизни мира и т.п. Здесь необходимо ссылаться на данные науки. Но так как наука развивается постоянно, сообразно с большим и большим накоплением фактов опыта, так как она имеет стремление разрабатывать вопросы в деталях, то начальные вопросы религии нельзя опирать на нее.

Из того факта, что для христианского вероучения могут служить данные внутреннего опыта, следует и тот факт, что христианство не может быть доказано непременно с математической точностью. По отношению к научным положениям достаточно привести человека в соприкосновение с данными внешнего опыта, произведти эксперимент, и человек сам приходит к согласию с

тем, что другой хочет доказать. Данные в пользу христианского вероучения даются нелегко: они должны вырабатываться собственным трудом каждого в его самосознании. Потому доказательства эти тогда имеют силу, когда в душе другого человека происходят те же факты, на которые опираемся и мы. Если наш собеседник не имеет их — наша мысль не будет для него доказательна. Если бы кто стал доказывать, что в основе мира должна лежать бесконечная субстанция, и если бы при этом стал ссылаться на то, что этого требует наше самосознание, то это будет понятно для того, у кого хорошо развилось самосознание и есть те же факты, на которые мы ссылаемся. Если бы кто стал говорить, что в основе бесконечного должно лежать нравственное благо, то эту мысль может принять тот человек, для которого нравственное благо есть нечто осязательное; если же он не задавался нравственными вопросами, то вопрос о нравственном благе будет казаться ему положением, не имеющим конкретности. Вопрос о том, что в основе мира должно лежать свободное существо, понятен для тех людей, которые привыкли сами себя определять к деятельности — сами быть причиной своих действий, привыкли к свободе, ибо свобода есть акт самопричинности, самомотивированности. Когда человек понимает эти акты, то для него понятен и вопрос, что в основе мира должно лежать самопричинное, самомотивирующееся бытие. Если кто привык вращаться в области случайных явлений, — вопрос о свободе будет казаться ему непонятным и ненужным. Он будет смотреть на мир как на явление случайное, не имеющее начала, причины. Как его жизнь не имеет свободы, так не имеющим ее в своей основе будет казаться ему и мир. Вопросы о единстве, целесообразности, разумности мира покоятся на том, что законы нашей мысли вынуждают нас признавать, что

мир един, целесообразен. Но если при доказательствах будем ссылаться на эти факты самосознания, то они будут понятны для того, кто изучал мир, и изучал как единое, целесообразное. Кто довольствовался в своей жизни одними фактами и не стремился привести их к единству, для того вопрос о единстве, целесообразности, не имеет фактической основы, кажется формальным понятием. Поэтому теоретическая защита христианская шла параллельно с практикою нравственного развития человека. Чем более был подъем духа, тем сильнее казались доказательства христианства, и чем более унижалась, падала нравственная жизнь, тем они казались слабее. Все новейшие нападения на христианство, с его понятиями о Боге, разумности, целесообразности, возникли не из теоретических основ, а практических: из недостаточности тех фактов, на которых может основываться христианское вероучение. Когда чувство нравственного самосознания овладевает человеком, христианское вероучение кажется неопровержимым фактом. Упадок нравственного достоинства самосознания обуславливается столько же падением человека, сколько и наплывом внешних сведений. Когда человек устремляется на изучение мира в деталях, то вопросы о свободе, нравственном благе отходят на второй план. Односторонность этого направления чувствовалась и западным миром, и у нас. Некоторые сочинения (напр., Кавелина) весь упадок развития религиозного сознания приписывают тому, что внимание всех устремилось на внешний мир, а это препятствовало усматривать те внутренние данные, которые служили доказательством христианского вероучения.

I. О БОГЕ

Первый вопрос, который нам приходится исследовать, — есть вопрос об абсолютном бесконечном, — о Боге. Прежде всего придется затронуть вопрос о бытии Его. Бытие абсолютного существа лежит в основе мира и есть факт, присущий сознанию всего человечества. Понятие о таком бытии, которое должно лежать в основе мира, о бытии, опирающемся на само себя, присуще всякому человеку. Как бы ни были разнообразны религии, философские воззрения, везде есть понятие о бытии изначальном, самодовлеющем, даже у дикарей. Всякое философское воззрение имеет в основе учение о таком бытии, которое служит началом всего и самого себя. Возьмем материалистов — и у них таким бытием служит материя, которая не выводится ими ни из чего другого; она — бытие изначальное, независимое. В этом смысле нет атеистов. Всякий должен признать изначальный факт, из которого все происходит. Атеисты могут быть в смысле отрицания частных фактов, признаков бытия абсолютного, его личности, свободы, вообще тех свойств, которые приписываются ему христианством; но что в основе лежит бытие абсолютное — это свойственно и теориям, и человеческому сознанию. Внешним выражением этого сознания, его логической формой, служит так называемое онтологическое доказательство бытия Божия.

Первое начало ему положено Ансельмом в первой половине XI-го в. Но оно было схоластическим, формальным выражением того сознания, которое присуще всякому человеку. Ансельм так доказывал бытие Бога: среди наших понятий есть понятие о существе высочайшем; оно присуще каждому человеку, только безумцы не имеют его. Но если есть понятие о таком существе, то должно признать, что и самое это существо действительно существует, находится не только в сознании, но и существует объективно, потому что если бы оно существовало только в понятии, то не было бы высшим; ибо мы можем представить такое бытие, которое существует и идеально, и реально, и которое, следовательно, выше существующего только в понятии, идеально.

Гонильо выставил слабую сторону доказательства. Понятие высшего бытия не есть необходимое понятие, оно появилось случайно, путем традиции; во всяком случае, Ансельм не доказал его необходимости. Если оно получено путем слуха, то фантазия воплощает его в тот или другой образ Абсолютного, и заключать от случайного понятия, от образа фантазии к действительному необходимому бытию нелогично. Так мы можем сказать, что вне нас должен существовать измышленный нами остров. Мы заключаем: остров в нас не может существовать, следовательно, он вне существует. Так и о Божестве. Затем он (Гонильо) говорит: если мы и согласимся, что оно необходимо, то и тогда нельзя заключать к его объективному существованию, ибо понятие и останется понятием. И по Канту от мышления нет перехода к бытию. Дальнейшая поправка Ансельмова доказательства находится у Декарта. Он поправил в пунктах, указанных Гонильо. Декарт, анализируя идею Абсолютного, находит, что она получена не извне, где нет данных для образования понятия о Божестве, не может явиться чрез

абстракцию: сколько бы мы ни абстрагировались, придем к отрицательному понятию неконечности, а понятие бесконечного положительно, следовательно, это понятие врождено нам; а если так, все-таки оно должно иметь причину, ибо все имеет свою причину; если оно произведено, то только бесконечное может быть достаточною причиною для понятия бесконечного; а если оно Им врождено, то оно говорит, что истинно то, что оно говорит. Происхождение ручается за истинность его. Декарт находил, что в этом понятии есть признак всереальности. Если так, то само Божество имеет абсолютное и вечное существование. Таким образом, первый недостаток Ансельма Декарт устранил тем, что указал на врожденность понятия о Божестве. Затем он находил, что в нем есть признак всереальности, который ручается за реальность бесконечного. Но первая поправка есть отрицательная: он доказал, что идея не получена извне, путем обобщения внешнего опыта, она врождена. Но эта поправка не имеет твердости, ибо спорно, не получено ли понятие путем абстракции внешнего опыта. Всякое понятие о Божестве, когда мы его анализируем, разрешится в отвлечение от внешнего опыта. Затем вопрос о врожденности не доказан, ибо можно спорить относительно того, что врождено понятие; быть может, есть только стремление к Божеству. Декарт опроверг Гонильо, но не доказал Ансельма. Во-вторых, у Декарта не доказано, что в нашем понятии о Божестве есть признак всереальности. Кант нигде не видел признака реальности: реальность не есть признак всесовершенства; сто талеров воображаемых и существующих на самом деле, по Канту, имеют одинаковое достоинство. Декарт говорил, что, всмотревшись в понятие о Боге, существующее в нашей душе, необходимо придем мы к мысли о Его всереальности, как всмотревшись в фигуру

треугольника, необходимо придем к мысли, что сумма его углов равна двум прямым. Кант говорит, что действительно, если мы всмотримся в треугольник, то придем к мысли о равенстве его углов двум прямым; но по его мнению понятие о Боге как реальном существе у Декарта не доказано; последний говорил, что если всмотримся в понятие о Боге как существе совершенном, то найдем, что Он и реально существует; а Кант говорит, что понятие совершенства не включает признака все реальности.

Дальнейшее развитие онтологического доказательства мы видим у Спинозы. По учению Спинозы, все наши понятия должны заканчиваться самым высшим понятием, потому что в противном случае они были бы бесконечны. Самое же высшее понятие необходимо должно опираться само на себя, и если бы оно опиралось не само на себя, а на какое-либо другое понятие, то оно не было бы самым высшим конечным понятием. То только понятие будет высшим, которое не выводится из другого понятия, а имеет основание своего бытия в своем же собственном существе. Таким высшим понятием, имеющим в себе самом основание своего бытия, мы должны признать понятие самопричинности, потому что под этим именем, по учению Спинозы, разумеется такое существо, которое не может быть представлено иначе, как самосуществующим. Это понятие может быть названо субстанцией, потому что имеет основание своего бытия в своем же собственном существе. Оно может быть названо и Богом, потому что Бог есть абсолютно бесконечная субстанция. Когда Спиноза называет Бога так, то он не вносит нового признака в понятие абсолютно бесконечного, так как все эти понятия (самопричина, субстанция, Бог) адекватны.

Под этими понятиями должно разуметь самое высшее понятие, заканчивающее всю сумму наших знаний. Если самое высшее понятие «Бог» адекватно понятию самопричины, то Бог существует. Если понятие «Бог» адекватно понятию субстанции, то Бог необходимо существует, потому что понятие субстанции есть такое понятие, которое само в себе заключает причину своего существования. Если бы, говорит Спиноза, кто-либо вздумал утверждать, что понятие субстанции не соответствует понятию о Боге или производится из какого-либо другого понятия, то он показал бы, что не сознает понятия субстанции. Если же кто сознает понятие субстанции, тот необходимо признает и его реальное бытие. Таким образом, понятие субстанции и понятие Бога по самой их форме имеют признак необходимого существования.

Доказавши, что Бог, как самопричина и субстанция, необходимо существует, Спиноза усиливает доказательство тем соображением, что Бог как Бог должен необходимо существовать. Ибо почему мы могли бы представить, что Он не существует? Существует все то, по отношению к чему мы не можем представить никаких причин его несуществования. Если это так, то должно признать, что Бог существует, потому что нет никаких причин к тому, чтобы Он не существовал. Эти причины могли бы быть двоякого рода — или вне Бога, или в Нем Самом. Но вне Бога нет никакого другого бытия, ибо это требует понятие субстанции. В самой природе Бога как субстанции наш разум также не может подыскать таких причин, потому что понятие субстанции есть понятие реальности, в котором нет причин, ограничивающих это понятие и дающих признак небытия. Затем Спиноза обращает внимание на то, что бытие есть проявление силы и небытие — бессилия, и что даже ограничение бытия указывает на несовершенство

его. Бог, как самое сильное существо, должен существовать по своей причине. Если бы мы представили Бога несуществующим, то этим мы поставили бы абсолютную субстанцию ниже конечных существ. И это с точки зрения разума нелепо. Следовательно, мы должны представить бесконечное бытие, которое имеет самое достоверное существование. Таким образом, очевидно, что Спиноза пытался из понятия субстанции (самого высшего понятия) вывести его реальность. Декарт не мог этого сделать, потому что основывался только на эмпирических данных, но не указал того, в какой связи они стоят с другими понятиями разума; Спиноза же хочет показать, что ряд понятий заканчивается самым высшим понятием и что оно должно быть реально.

Дальнейший шаг в развитии онтологического доказательства истины бытия Божия (1804-24) принадлежит Канту. Спиноза выходил из метафизической точки зрения: он был представителем догматической философии, не относившейся критически к источникам нашего познания. Он безусловно верил в наш разум, в его объективное значение в деле знания, и потом смело выводил из понятия субстанции его реальность. Кант стал гносеологическую точку зрения. Он критически отнесся к самому нашему познанию и делил его на три вида: чувственное, рассудочное и разумное. Чувственное, — когда бытие подводится под формы чувственного познания — пространство и время. Но этим наша познавательная способность не ограничивается. Наш рассудок дает дальнейшую форму чувственному познанию, объединяет его и подводит под категории. Это — рассудочное познание. Но и этим наша познавательная способность не удовлетворяется. Мы хотим объединить все и необходимо стремимся к такому познанию, чтобы всякая вещь была подведена под общее понятие, из

которого все частные понятия вытекают сами собой. Законченности опыта требует наша познавательная способность. Эта способность — наш разум, — способность создавать принципы, — априорные понятия, под которые подводятся все остальные частные понятия. Функции разума при каждом акте познания состоят в том, чтобы объединить все явления и ввести их в общую систему нашего познания. Кант называет разум способностью умозаключения и говорит, что она должна согласовываться со всей системой наших понятий. Эти три способности действуют в каждом акте нашего познания. Если познание должно быть законченным, т.е. каждое частное явление должно быть подведено под одно общее понятие, то как определить это понятие, в какой форме представить его?

Разум требует, чтобы мы во всякой вещи и во всяком бытии находили все определения, какие ему присущи: в таком только случае невозможны будут дальнейшие попытки разума находить новые определения, и тогда опыт получит свою законченность. Если это так, то самое высшее понятие, какое только можно мыслить, должно быть такое, в котором находились бы все возможные определения бытия. Если мы представим себе высшее понятие, какое мы имеем, и если оно не совмещает в себе всех возможных определений бытия, а только некоторые (напр., признак всеобщности, а не единичности), то под него нельзя будет подвести все частные явления. Таким образом, если необходимо мыслить такое высшее понятие, которое завершало бы всякий опыт, то оно должно быть суммой всех определений бытия.

Мы допускаем такое понятие для объяснения законченности опыта. Какие же признаки мы должны приписать ему? Необходимость требует всех возможных определений бытия. В таком только случае оно будет

понятием всеобъемлющим. Кант и старается определить это понятие. Он говорит, что это понятие есть сумма определений бытия. Из этих возможных определений бытия мы должны исключить противоречащие: иначе было бы разделение в самом существе. В высшем понятии не должно быть и отрицательных признаков, потому что для определения действительного бытия необходимы одни положительные признаки. Это — требование нашего разума. Если же это понятие включает в себе только положительные признаки, то оно реально; а так как они все в нем объединяются, то оно есть понятие единого. Таким образом, в высшем понятии заключается понятие единой всереальности. Но это понятие единой всереальности допущено нами только для объяснения законченности опыта. Отсюда еще нельзя заключать о существовании бытия, соответствующего этому понятию. Итак, только дальнейший опыт должен показать, какие признаки в этом высшем понятии действительно существуют; а теперь мы только допустили возможность в нем всех возможных только положительных (а не отрицательных) и не противоречащих друг другу признаков, как и выше было сказано, для объяснения законченности опыта, на всякий случай, для объяснения всякой действительности, какая бы ни предстала нам.

О происхождении идеи Бога по Канту

Я уже сказал, что наш разум необходимо требует, чтобы наш опыт был закончен, т.е. чтобы все определения действительности вытекали из одного самого общего определения нашего разума. Если с таким требованием разум подходит к миру, то это общее понятие должно быть в разуме, т.е. разум соприкасается с действительностью, с этой готовой общей схемой. Вдумываясь, как определить эту схему, мы должны сказать, что это понятие должно заключать в себе все возможные определения действительности, ибо только при таком предположении для нас всякое определение действительности будет вытекать из этой общей схемы. Можно сказать, мы не знаем, как определить это общее понятие, ибо оно зависит от действительности. Но на всякий случай мы определим его всеми возможными чертами: какое бы частное явление мы ни встретили в действительности, мы в таком случае можем его вывести из общего понятия. Но из всех возможных определений нам должно исключить противоположности, ибо в противном случае это понятие не будет единым и опыт не будет законченным. Дальше: из общего понятия должны быть исключены всякие отрицательные определения, ибо нам нужно определить действительность, следовательно, определить положительно, а не отрицательно. Таким образом, самое общее понятие, лежащее в основе нашего разума, должно иметь сумму всех определений, положительных, объединенных. Сумма положительных определений — это реальность. И, следовательно, выходит, что это понятие должно быть

всереальным. А то, что оно не должно иметь противоположностей, это указывает на единство, и, следовательно, в основе понятий нашего разума лежит понятие единой всереальности. С этим понятием мы и подходим к эмпирическому опыту, и всякое частное явление подводим под эту общую схему. Но такое понятие единой всереальности носит характер только возможности, т. е. мы только можем предполагать, что оно возможно, чтобы сделать возможною законченность опыта: это только априорная гипотеза нашего разума. Но существует ли бытие, соответствующее этому понятию — для нас неизвестно. В действительности может и не быть всереальности, а может быть только ограниченная реальность. Может быть, окажется, что мир имеет только некоторые реальные определения. Например, мы предположим в схеме, что мир должен быть единым, целым, гармоничным и т.п., но может быть в действительности окажется, что из всех реальных определений бытия существуют только некоторые и что довольно только одной какой-нибудь черты, а другие вовсе ненужны. Отсюда понятно, что от возможности понятия в нас всереального существа мы не можем заключать, что оно существует. Может быть, существующее бытие — ограничено, а не безусловно реальное; может быть, оно имеет только некоторые свойства понятия о бытии всереальном. Но, во всяком случае, это всереальное бытие есть только наше формальное понятие, есть та схема, в которой мы предполагаем возможность всех определений. Каким же образом наш разум переходит от требования этой схемы к верованию или признанию, что есть существующее, соответствующее этому понятию? Как наш разум превращает эту схему, это понятие в самое бытие? «Для этого, — говорит Кант, — нужно обратиться к анализу нашего чувственного опыта» (а прежде была речь о

формальном опыте). Когда мы приближаемся к миру нашими внешними чувствами, мы необходимо чувствуем принудительную силу, некое бытие, которое действует на нас и является в нашем чувственном опыте как действительность. Это чувственное бытие является для нас в частных, отдельных своих чертах (явлениях). Но разум наш и к чувственному опыту спешит предъявлять свой закон — закон законченности, как и в формальном опыте: мы на мир смотрим как на целое, в основе каждого предмета, каждого чувственного явления, переходим от случайного бытия к бытию, которое неизменно, само опирается на себя. Ведь вся видимая природа, вся совокупность атомов есть нечто текучее, а мы представляем мир как имеющий в себе что-то неподвижное, само на себе опирающееся. В разнообразии своих явлений мир представляется случайным, условным и не имеющим самопричинности: изучая какую-либо отрасль явлений, мы находим, что все имеет свои причины и условия, одно явление зависит от другого, это — от третьего и т. д. Но в основе всех предметов мы необходимо приходим к признанию такого бытия, которое не зависит от этих условий; в основе всех причин мы предполагаем такое чувственное бытие, которое является причиной всех явлений, но само не зависит ни от чего. Это чувственное бытие, лежащее в основе всех отдельных явлений, должно быть источником всякой реальности, из него должна происходить вся природа, нас окружающая. Только при предположении такого бытия наш чувственный опыт кажется нам законченным; следовательно, понятие чувственного бытия встает роковым образом пред нашим разумом. Не будь этого бытия, весь мир для нас превратился бы в цепь причин, следствий, отдельных явлений и всему этому не предвиделось бы никакого конца и смысла. Но разум наш не может

остановиться на такой зыбкой почве: он в основе всех явлений видит точку, которая обуславливает их. Если бы мы стали это неподвижное бытие как-нибудь определять, то мы увидели бы, что его можно назвать безусловным, т.е. ни от чего не зависящим, самопричинным, имеющим в себе самом опору для своего существования, и всереальным, потому что включает в себе все признаки всереального бытия. Таким образом, в основе чувственного опыта лежит понятие самопричинного, безусловного и всереального существа. Но опять мы только предполагаем его возможным, — это только требование нашего разума, необходимое для законченности нашего опыта. Если бы этого не было, то опыт не был бы закончен. Понятие единого всереального бытия, таким образом, является необходимым только с точки зрения нашего разума, но заключать от необходимости предположения бытия в нашем разуме к действительному его существованию — нельзя. Это есть условие нашего чувственного опыта, и мы представляем его только возможным; а существует ли оно (бытие) в действительности — это должен показать нам чувственный опыт. Только чувственный опыт, постигший неподвижность, единство и цельность мира, решит, действительно ли есть нечто неподвижное, и решит тогда только, когда наш чувственный опыт будет закончен. А так как законченность опыту принадлежать не может, ибо ему свойственна схема бесконечности, то понятно, что чувственным образом мы не можем убедиться в том, что в основе всех явлений лежит некоторая всереальная необходимость и что действительно существует всереальное бытие. Из соединения этих двух схем — формальной и чувственной — и составляется в нас идея Бога. В основе формального нашего опыта мы предполагаем всереальное понятие, т.е. понятие со своей формальной

стороны, а в чувственном опыте мы предполагаем бытие всереальное; там мы предполагаем всереальную форму, здесь — бытие. Так как и чувственный, и формальный опыт в этом случае мотивируются нашим разумом (он требует законченности), то в этом только одном разуме и соединяются обе схемы: бытие всереальное соединяется с всереальным понятием. Так является в нас общее понятие всереального бытия, сознание единого всереального существа, и по форме, и по бытию; является сознание, которое мы созерцаем не только как форму, но и как бытие. И в результате в нас получается схема единого всереального существа, или сознание Бога. Так Кант с гносеологической точки зрения объясняет происхождение в нас идеи Бога, которая есть необходимое предположение всякого нашего опытного знания.

Затем Кант со своей точки зрения разбирает то, что до него называлось онтологическим доказательством бытия Божия. Онтологическое доказательство выходило из того же основного понятия, из которого выходит и Кант. Оно также утверждает, что в нас необходимо существует понятие всереального существа (как это признал и Кант, который только глубже доказал эту мысль). Но далее онтологическое доказательство говорит, что безусловно необходимое существо необходимо должно и существовать и, следовательно, от необходимости существования этой идеи в разуме приходит к признанию необходимости и действительного существования бытия, т.е. Бога. Понятию всереальности мы необходимо должны придать предикат существования, признать, что она необходимо существует; ибо иначе было бы противоречие и у всереального существа мы стали бы отрицать его реальность. В таком случае мы в сказуемом будем отрицать то, что положено и дано в подлежащем. Отрицать бытие всереального существа значит отрицать

три угла в треугольнике: мы не можем сказать, что треугольник не имеет трех углов, ибо три угла составляют необходимую принадлежность треугольника. Точно так же, когда мы говорим, что в нас есть представление о Боге — существе всереальном, то в самом понятии признаем признак Его реальности; следовательно, оно существует.

Кант говорит, что будет противоречие, если будем отрицать в сказуемом то, что утверждается в подлежащем; но не будет никакого противоречия, если будем отрицать в сказуемом то, что не мыслится необходимо в подлежащем, или чего в нем совсем нет. Точно так же, если будем говорить, что всереальное существо не существует, — это противоречие; но если мы будем отрицать и самое всереальное существо и бытие его, то не будет противоречия. Например, отрицать, что треугольник имеет три угла — противоречие; но отрицать три угла и самый треугольник, не будет противоречие. Говорить, что Бог не всемогущ, — противоречие; но отрицать всемогущество Бога с отрицанием самого Бога не есть противоречие. Точно так же говорить, что всереальное не реально — противоречие; но отрицать реальность при отрицании всереального не будет противоречием. Таким образом, говорит Кант, онтологическое доказательство бытия Божия с логической стороны несостоятельно. Онтологическое доказательство говорит, что есть такие существа, отвергнуть которых нельзя, а потому и сказуемые, стоящие при них, отрицать тоже нельзя (например, всереальное существо), — Кант же говорит, что он не имеет ни одного понятия о такой вещи, отрицание которой с ее свойствами было бы противоречием. Следовательно, говорит Кант, нет ничего такого, чего нельзя было бы отрицать без противоречия. Онтологическое доказательство говорит, что есть необходимое понятие, отрицать которое мы не можем. Кант возражает: ка-

кое, почему? Онтологическое доказательство указывает на понятие всереального существа и говорит, что его отрицать никак нельзя, а если так, то и сказуемое нельзя отрицать, то есть нельзя отрицать его реальность, бытие. Но Кант говорит, что гносеологические исследования показали, что мы должны предполагать возможным понятие всереального бытия, но это еще не значит, что представление только возможного бытия ведет нас к признанию действительного его существования. Онтологическое доказательство делает скачок: оно от возможности всереального бытия (существа) заключает к действительному его существованию. Но Кант говорит, что так нельзя заключать. Ведь от возможности понятия нельзя переходить к возможности самого предмета, как делает онтологическое доказательство. Но онтологическое доказательство говорит, что есть переход от возможности понятия к действительному существованию предмета; в самом понятии, как составная часть, заключается признак бытия. Следовательно, есть переход от понятия всереального существа к Богу, — от возможности Его бытия к действительному его существованию. Следовательно, говорит онтологическое доказательство, положение, что Бог существует, есть суждение аналитическое*, то есть: в понятии Бога есть понятие и бытия, следовательно, бытие Бога необходимо вытекает из самого понятия о Боге: если же отделить их, то будет противоречие. Но Кант говорит, что положение «Бог существует» есть суждение синтетическое. Если бы даже суждение, что Бог существует, было аналитическим, то и тогда признание сказуемого было бы необязательным.

* Существуют два рода суждений — аналитическое и синтетическое. Аналитическое, когда сказуемым приписывается признак, необходимо мыслимый в самом подлежащем; синтетическое, — когда подлежащему приписывается не мыслимый в нем отдельный новый признак.

Когда мы говорим, что Бог существует, то мы говорим, что в нас есть понятие бытия Бога. Это верно, и отрицать в этом случае признак существования, или, что то же, бытия, было бы противоречием. Здесь мы опять не выходим из среды самосознания. Но когда мы говорим, что Бог существует в действительности, то в этом случае бытие прилагается к Богу как нечто новое — суждение является синтетическим. Положим, что признак «бытие» есть аналитический; он должен был бы увеличивать содержание понятия о Боге; но Кант говорит, что «бытие» не увеличивает содержание понятия. Возьмем два треугольника, воображаемый и действительный; тот и другой имеют при трех сторонах три угла. Увеличится ли содержание понятия воображаемого треугольника; если допустим, что он в действительности существует? Нисколько. Следовательно, если признак «бытие» не увеличивает содержание понятия, то он не может быть аналитическим. Положим, что содержание понятия увеличивается от признака «бытие». Представим себе два треугольника, мыслимый и действительный. Если бы бытие увеличивало содержание понятия, то объективно существующий треугольник был бы богаче треугольника мысленного. На самом же деле содержание понятия обоих треугольников одно и то же. Что же такое бытие по Канту? Это то, что мы приписываем к предмету, но при этом никаких признаков, никакой реальности не прибавляем. Это только значит, что известный предмет, существующий в форме понятия в нашем разуме, поставляется в отношении к самому себе, и наш чувственный опыт, испытывая влияние, производимое на нас известным предметом, придает ему признак реального существа. Мы приходим к признанию действительного существования предмета таким образом: в нашем разуме в форме понятия существует известный предмет; мы

своим чувственным внешним опытом подходим к этому предмету в его реальном существовании, и если этот предмет производит на нас влияние, как предмет действительности, то мы и приписываем ему объективное бытие. В нас есть идея бытия Бога в форме понятия; но можем ли мы приписать объективное бытие, — в этом может убедить нас чувственный, непосредственный опыт. А так как бытие Бога существует идеально, чувственным опытом мы не можем придти к признанию его объективного существования, то всегда и для всего человечества оно останется идеалом. Таким образом, онтологическое доказательство, которое старается логическим путем доказать объективность бытия Божия, по Канту, является несостоятельным.

Такова критика онтологического доказательства бытия Божия, составленная Кантом. Кант находит несостоятельным онтологическое доказательство, — как оно было сформулировано Ансельмом и особенно Декартом, потому что они выводили признак бытия из понятия о Боге. Кант говорит, что бытие не есть признак понятия: как бы мы ни анализировали понятие, никогда не выведем из него мысли об объективности. Ввиду этого онтологическое доказательство, по Канту, падает.

Бытие Божие мы можем доказать только синтетическим суждением, а никак не аналитическим, как это делает онтологическое доказательство. — Мы должны безусловно согласиться с Кантом, что суждение бытия должно быть синтетическим суждением, и, следовательно, с его критикой предшествующих ему форм онтологического доказательства. Но мы не можем согласиться с ним, что, разрушая предшествующие ему формы онтологического доказательства, он показал невозможность вообще онтологического доказательства. Если согласиться с Кантом, что суждение бытия есть суждение синтети-

ческое, что оно не может быть почерпнуто из анализа, а необходимо из опыта, то падает ли отсюда онтологическое доказательство? Кант говорит, что в нас существуют синтетические и аналитические суждения; в аналитических мы к подлежащему присоединяем признак, который уже заключается в нем, а в синтетических — признак, в понятии подлежащего не заключающийся. Синтетические наполняют весь наш опыт, который и есть ряд суждений этого рода. Процесс познания происходит в нас следующим образом: на нас нечто производит впечатление, влияет, на эти влияния мы набрасываемся с нашими априорными формами пространства и времени и распределяем их по определенным категориям. Чувственный опыт соединяется с априорными формами, и так собственно происходит по Канту синтез. Спрашивается, почему законен этот синтез? Почему я известные данные опыта соединяю с их априорными формами и рассудочными категориями? Что-нибудь сознательное здесь признать нельзя.

По Канту, эта законность основывается на том, что так необходимо, что так устроен наш дух, что такой процесс необходим для каждого лично — он всеобщ: кого бы ни подвергнули известным впечатлениям, он необходимо сделает такой синтез; если он необходим и всеобщ, — он законен. Но как происходит такой синтез — это мы знать не можем, ибо, говорит Кант, это происходит в трансцендентальной области. Происходит ли такой же синтез нашей разумной идеи безусловного с действительностью? Кант находит отличительный признак идеи Бога в том, что она не соединяется ни с какими чувственными впечатлениями и, следовательно, здесь синтетическое суждение невозможно. Но сам же Кант говорит, что наша разумная природа устроена так, что мы при взгляде на какой-либо предмет, в основе всякого опыта,

всегда полагаем какое-то неподвижное бытие, нечто постоянное, лежащее в основе всякого бытия. Это необходимое свойство нашего чувственного опыта. Это воззрение Кант считает совершенно неизменным для каждого и образованного, и необразованного человека, — все непременно требуют от своего опыта единства и законченности. Если же так, если это предположение субстанции, лежащей в основе нашего опыта, необходимая принадлежность наших воззрений на предметы чувственного опыта, то синтез нашей идеи Безусловного с чувственным воззрением происходит на деле так же, как и синтез наших рассудочных категорий с чувственным воззрением. Чем же этот синтез менее законен, чем последний? Ведь и это соединение идеи Безусловного с данными опыта необходимо и всеобще, хотя мы и не знаем, почему происходит оно. Даже более: в данном случае синтез даже законнее. При первом синтезе наши рассудочные категории, так сказать, прилагаются к предмету не все; некоторые из них как будто остаются незанятыми, — а синтез идеи Безусловного и бытия Безусловного происходит в нас каждую минуту. Значит, этот синтез более всеобщий и необходимый факт, чем первый синтез. Итак, если совершенно правильна мысль Канта, что суждение бытия Безусловного не есть аналитическое, то сам же Кант доказывает возможность синтетического суждения о бытии Божиим. Со времени кантовской «Критики чистого разума» мы видим стремление парализовать силу его опровержений онтологического доказательства: с его критикой предшествующих форм онтологического доказательства соглашались все, но что после него уже нельзя доказывать бытия Бога онтологическим способом, — это отвергается. Если признать все наши познания субъективными, как делает Кант, то и присущую нам идею Безусловного мы, конечно,

должны признать также субъективной; но при этом знание о Боге не менее достоверно, не менее законно, но даже более, чем всякое наше знание. Когда в области философии стали возвращаться к Канту и когда возник так называемый неокантианизм, то в среде этого направления постоянно проводится мысль, что идея о Боге законнее и необходимее, чем всякое другое наше представление. Но Кант не дал решительного доказательства для своего субъективизма. Наше знание решительно немислимо без того, чтобы в нем мы не стремились к познанию действительного бытия, а не своих субъективных только состояний. Если мы не знаем вещей действительного мира, то знание наше лишается всякого значения. Но если мы только предположим, что в знании мы познаем мир действительный, то в ряду наших объективных знаний мы должны поставить на первом месте идею Безусловного. Хотя рассудочные категории, при помощи которых мы познаем внешний мир, субъективны, но мы, однако, считаем их соответствующими объективности, и это неизбежно для нас. Какое же мы имеем право на это? Что мы должны предположить, чтобы признать возможность объективного знания? То, что этим формам соответствует действительность, что и там (т.е. в действительности) есть пространство, время, качество и т.п. Ибо все наши рассудочные формы есть, по Канту, проявления единства; по ним мы объединяем множественность впечатлений, упорядочиваем их. Если же так, если единство лежит в нашем разуме, то, перенося наши категории во внешний мир, применяя их к явлениям его, мы и там должны признать единство. Значит, предположение единства есть необходимое предположение нашего знания. Но единство, которое лежит в основе нашего разума, есть, как мы видели, по Канту, Единство Безусловное, поэтому и в

основе мира мы должны признать бытие Безусловное, если только наше знание имеет объективную цену. Предположение Безусловного в мире есть необходимое условие нашего знания, иначе мы впадем в скептицизм или субъективизм, так как тогда применение категорий к явлениям и, следовательно, все знание наше лишается всякого основания. Основания такого вывода мы находим у самого же Канта. Последователи его обратили внимание на существование вещи в себе (*an und für sich*), которая, по нему, действительно существует и действует на нас как причина наших впечатлений. Если же так, то на основании того же закона причинности, которым руководился Кант в данном случае, мы должны предположить, что для каждого нашего отдельного впечатления должна быть особая причина. Почему, в самом деле, мы одно впечатление подводим под одну категорию, другое — под другую? Потому, очевидно, что в самих наших ощущениях есть некоторые особые свойства, которые заставляют нас распределять их таким образом. Если, таким образом, мы должны признать наши ощущения различными, то и причины, производящие их, должны быть тоже различны. Таким образом, исходя из основного положения Канта, мы приходим опять к тому, что категории существуют не только в нас, но и вне нас, и как мы в основе их полагаем единство, так и в основе вещей внешнего мира должны предположить Единое Безусловное Бытие. Так думают последователи так называемого научного рационализма: Фихте-младший (сын знаменитого Фихте), Ульрици и др.

Существование Бога, по Канту, с точки зрения рассудка так же доказывается, как и существование всякой вещи. Если существование каждой вещи доказывается синтетическим суждением, соединением признаков бытия с известного рода присущей нам категорией, то

и существование Бога, по Канту, происходит соединением идеи Безусловного с восприятием Безусловного бытия при каждом новом ощущении. Поэтому последователи Канта видели, что его теория ничуть не опровергает бытия Божия, а только онтологическое доказательство в той форме, которая была дана его предшественниками. Но Кант своей «Критикой чистого разума» подготовил почву и для более прочных доказательств бытия Божия. Кант первый строго отделил способность разума от способности рассудка; хотя это отделение чувствовалось в философии еще со времен Аристотеля, тем не менее, Кант первый внес его в основу философствования. Рассудок — это способность составлять ограниченные понятия и суждения. Самая функция рассудка состоит в том, чтобы то, что представляется нашим чувствам, подводить под известного рода ограниченные формы — категории. Разум, в противоположность этому, — способность составлять идею безусловного. Чего бы ни хотел объять разум, на все он смотрит с точки зрения безусловной законченности. Кант, находясь в зависимости от Вольфа и других прежних философов, не совсем отрешился от них в своем различении этих двух противоположностей. Когда он стал ближе определять разум, то он у него обратился в способность умозаключений. В каждом умозаключении непременно должна быть верхняя посылка, носящая безусловное значение. Разум и считается вместилищем этих посылок, из которых должны исходить все другие. Существование Бога, закономерность явлений — такие послышки находятся в разуме. Здесь, как видим, Кант хотел характер безусловной законченности разума согласить с умозаключениями, которые суть функции рассудка. Следовательно, с точки зрения настоящего определения разума никак нельзя сказать, что он есть способность заключать. Что

же касается сознания, то Кант недостаточно сближает его с разумом и смотрит как на высшую рассудочную категорию. Мое сознание, что я существую, — это есть высшая форма для моих рассудочных функций. Отсюда важная роль, которую у Канта играет трансцендентальная апперцепция, т.е. сознание самого себя. Все, соединяющееся в самосознании, совершается в нашем я. Хотя Кант поставил самосознание в один ряд с рассудочными операциями, но во всех случаях придал ему характер неизменности, единства и законченности, потому что если бы оно менялось, то мы не могли бы ничего воспринимать объективного. В один момент мы воспринимаем одно впечатление, в другой — другое. Когда воспринимаем другое, то первого, очевидно, нет. Но чтобы сохранить его, мы должны держать его где-то в неприкосновенности. Ясно, что самосознание неизменно; поэтому он называет его неизменною и вечною категориею нашего рассудка, потому что им хотят все привести в связь. По-видимому, эти черты, сходные с чертами нашего разума, должны бы навести Канта на ту мысль, что наш разум и самосознание тождественны. Но Кант внес уже самосознание в разряд рассудочных, хотя и высших истин, не мог соединить эту категорию с разумом. Эта незаконченность у последующих философов должна была получить поправку. И мы действительно видим, что Фихте, Гегель и Шеллинг ухватились за эту мысль, что разум есть самосознание, что если наш разум имеет характер безусловности, то и самосознание также. У Фихте все выходит из нашего самосознания. У Гегеля весь мир развивается из самосознания путем самоположения и отрицания известного логического процесса. Такое философское направление, схватившись за эту мысль Канта, пало в силу того, что хотело видеть в самосознании всю полноту бытия. У Канта самосознание

есть только формальное единство, формальная законченность, а полнота бытия вне нас, вещь в себе находится вне самосознания; последующие философы в этом формальном единстве и законченности хотели видеть всю полноту бытия и потому бытие представляли как раскрытие или изменение безусловного самосознания. Но истина, лежащая в зародыше этой системы, осталась — что наше самосознание не есть высшая рассудочная категория, а должно быть отождествлено с разумом — способностью производить высшие идеи. Самое самосознание есть только синтез бытия, как говорит Шеллинг, — мы каждую вещь и явление сознаем в свете безусловного, — самосознание есть форма, образ безусловного, и в этом образе формальной схемы безусловного я созерцаю весь мир. Что бы я ни воспринимал из внешнего мира, все хочу подвести под идею безусловного, во всем видеть единство — по Канту; мы ни к чему иначе и не можем приблизиться, как с готовой схемой безусловного — по Шеллингу. В нас есть, например, категории пространства и времени, а помимо этих форм мы ничего не можем воспринимать. Точно так же и наше самосознание, наше я, есть образ, схема этого безусловного, и что бы мы ни воспринимали, мы непременно являемся с этой готовой схемой и каждому предмету даем в ней известное место. Но этот образ, схема, не есть что-либо рассудочное, а нечто непосредственное. Нельзя сказать, что «я существую» есть суждение довода и рассудка, это непосредственный факт нашего сознания, который, существуя и отображаясь в суждении, приводит меня к необходимости заключить, что я существую; но отделением нашего разума от рассудка Кант дал толчок более глубокому пониманию разума и отождествлению его с самосознанием. Если же наш разум и самосознание имеют характер безусловного, то тут уже

есть следы приближения к религиозной точке зрения. С точки зрения христианства, наше самосознание как личность есть образ Бога. Это то же самое воззрение, к которому приближался Кант и все подражатели его в этом направлении. Признавать за разумом безусловно формальное значение, как делал Кант, или разум признавать за самосознание, как делали последующие философы, это то же христианское учение о нашем духе как образе безусловного бытия.

Учение Канта об идеях носит характер той же раздвоенности. Когда он в своей «Критике чистого разума» начинает говорить об идеях, то он более всего симпатизирует Платону. Идеи в древней философии, начиная с Платона, имели значение первообраза вещей. Это сила, которая влечет к воплощению идей интеллектуального мира. Божий мир, по Платону, есть мир идей, а настоящий мир есть отражение его. Как понимать это, где он воображает эти идеи, неизвестно. Во всяком случае, мир идей есть мир интеллектуальный, мысли, а настоящий мир есть не что иное, как воплощение этих идей, и постольку он совершен, поскольку воплощает идеи мысли. В новой философии (французской и английской) понятие идеи потеряло это значение и под ней стали понимать всякое воплощение нашей мысли. Кант сначала примкнул к Платону и говорил, что идея — первообраз вещей. Но когда ближайшим образом он начал рассматривать значение идей, то поддался течению рассудочной философии. Идеями он стал называть понятия, имеющие безусловное значение. Таким образом, хотя он оставил за ними безусловное значение, но поставил их в ближайшее отношение с нашими рассудочными операциями, и оттого у него идеи как самые высшие понятия слились с разумом как способностью умозаключения. Это самые высшие послышки, лежащие

в недрах нашего разума. Разум, выходя из них, умозаключает по отношению к каждому предмету. Но здесь Кант смешал идеи с высшими понятиями и упустил из виду, что прежде возникновения этих идей должна существовать сила, которая бы породила их. Прежде чем мы сознаем идеи, в основе наших способностей должна лежать сила, которая бы порождала эти самые идеи. Прежде чем у нас есть идея о Безусловном, в нас должна лежать сила, порождающая эту идею. Эта сила никак не может быть названа идеей, потому что она не есть результат рассудка, а нечто данное в природе разума. Итак, в основе идеи Безусловного должна лежать безусловная сила, производящая эту идею. Идея, таким образом, является лишь откровением этой силы в самосознании, отображением ее в личности. Но если это так, то, следовательно, существующая в нашем самосознании идея Безусловного, тождественная с ним, есть несомненное и непосредственное свидетельство Бытия Безусловного.

Кант выделил способность разума из рассудочных способностей и отождествил разум с сознанием. Понятие идеи Безусловного есть не рассудочное, но высшее понятие, близкое к понятию платоновских идей. Если идеи вложены в природу самосознания, то они не отделены от самого сознания, а потому и природе нашего самосознания принадлежит характер безусловности и законченности. Наше «я», как акт самосознания, как самосознательность, закончено. *Поэтому в природе самосознания лежит синтез безусловного.* Но субъективно или объективно наше самосознание? Если самосознание субъективно, то то, что я знаю о своем я, в действительности не существует, а в основе нашего я, может быть, существует материальное, а может быть, и нечто призрачное, но, во всяком случае, неведомое

бытие. Кант так и думал. Он думал, что в самосознании нет нашего я, что это я есть субъективный фокус нашей восприимчивости и что действительное, реальное бытие нашего я для нас совершенно неизвестно. Поэтому, по Канту, от самосознания, его деятельности (фактов), не может быть перехода к реальности. Но Кант — философ немецкого способа мышления. Поэтому и наше самосознание для него только логический процесс мышления по известным категориям и обобщениям. Мы воспринимаем впечатления внешнего и внутреннего опыта, объединяем, обобщаем, и вот этот-то результат единства и есть наше эмпирическое я. Но эта особенность немецкого рассудочного понимания как разума, идей, так и природы самосознания ведет Канта к полному субъективизму, к субъективизму и нашего самосознания. Но *наше самосознание*, с какой бы точки зрения мы ни смотрели на него — *объективно*. Самая непосредственность самосознания уже ручается за его объективность. Сознание нашего я означает бытие его. Бытие личности входит в непосредственное самосознание, как его основа. Но не только объективно самосознание для нас с точки зрения его непосредственности, — но и на почве логических понятий самосознание является объективным. Самосознание есть сознание силы, как она существует объективно. Если же сознание, по своим субъективным законам бытия, воспринимает себя, то в самосознании в этом случае оно является себе не такою силою, какою оно существует объективно, действительно. Если бы мое сознание воспринимало объективную силу *по-своему*, тогда бы его законы не были объективными законами нашего бытия, тогда не было бы самосознания, т. е. восприятия бытия как оно есть само по себе. Но если оно есть, — оно может быть только объективной силой. Значит, если здесь объективное бытие

по своим законам открывает себя самому себе, — то *в этом самооткровении является тождество субъекта и объекта*. Самосознание, таким образом, есть тождество субъекта и объекта. Так, например, если мы признаем себя едиными, то это — откровение единства бытия, лежащего в нашем самосознании. Такое понимание сознания тесно связано с самоощущением личности. Ничего не может быть достовернее нашего *я*. Между тем, по Канту, наше эмпирическое *я* как обобщение рассудочных форм восприятия — факт субъективный и в реальном своем существовании — недостоверный. Но наше *я* есть *непосредственный* факт, лежащий в основе нашего самосознания. Поэтому наше самосознание, наше *я*, не субъективно, но реально; а если так, то и идея Безусловного, которая, как видели из предшествующего, есть природа нашего самосознания, — эта идея Безусловного есть откровение безусловной реальности как себя самой. *Идея Безусловного — реальна*. Безусловность, единство — не понятия, не категории, как думал Кант, но откровение объективного образа идеи Безусловного. Если самосознание есть тождество субъекта и объекта, то и в идее Безусловного отождествляются: субъект воспринимающего и объект воспринимаемого. Поэтому *идея Безусловного есть субъективное откровение объективного образа Безусловного*. При самосознании как тождестве субъекта и объекта нам нет нужды делать переход (да он и невозможен) от субъективного существования идеи Безусловного к ее объективному существованию. Если существует идея Безусловного и открывается в нашем самосознании, — то какая причина бытия этой идеи Безусловного в нас? Кант относительно декартовского онтологического доказательства бытия Божия справедливо утверждает, что тут заключать по закону причинности от субъективного следствия к объективному основанию —

нельзя. Но здесь от объективного следствия можно заключать к объективной причине. Ведь идея безусловного — схема безусловного (с субъективным и объективным характером), а образ Безусловного не может быть без бытия безусловного. Отделять образ Безусловного от бытия безусловного нельзя. Поэтому схему Безусловного мы должны связывать с идеею Безусловного. Закон причинности, повторяем, имеет здесь объективное значение. От объективного следствия можно заключать к объективной причине. Поэтому бытие идеи Безусловного достоверно, — это непосредственная связь самосознания нашего с бытием Безусловного. Логического перехода тут от субъективного существования идеи Безусловного к ее объективному значению не может быть. Стремление к Безусловному, потому, как непосредственный факт нашего самосознания, мы встречаем у всех людей. Этот факт в высшей степени достоверный. Мы не видим всей полноты Безусловного, больше или меньше приближаемся к Нему и проектируем всегда Его вне нас. Поэтому идея Безусловного — это факт, слитый с нашим самосознанием. Таким образом, если онтологическое доказательство в его вышеприведенной логической форме и несостоятельно пред судом кантовской критики, то сам Кант в свою очередь своею критикою подготовил путь к онтологическому доказательству как непосредственному факту нашего самосознания. А это доказательство покоится уже на чисто христианском учении о личности человека как образе Бога.

Определение понятия Божественной природы

Мы видели, что наше сознание, встречаясь с внешним миром, предъявляет требование законченности. Оно состоит в том, что мы, наблюдая мировые формы, стремимся привести их к единству и качественной определенности. Требование это коренится в природе разума: каждый переживает свое единство, единое самосознание, которое не представляется пустым. Когда мы говорим «я», то не разумеем пустую линию, но бытие содержательное, следовательно, не количественное единство, но и качественное, и оно закончено, самоочевидно, оно есть самоцель. Свойство законченности и предъявляет сознание внешнему миру, требует от него объединенности формальной и качественной. Мы видели, что это требование в природе нашего самосознания и составляет то, что должно быть названо идеей безусловного. Она не понятие, не предрасположение, а природа самосознания. Она имеет и объективную ценность, объективную сторону, ибо и наше сознание есть тождество объективного и субъективного. Эта идея, тождественная с нашим сознанием, имеет неразрывную связь с безусловным, она его образ; она должна иметь непреложную связь с бытием, ибо образ не может быть без бытия, и эта связь не логическая только, но и органическая; отсюда стремление нашего я к Безусловному. Оно не превышает нашей природы, свойственно и низкому, и высокому развитию, оно присуще каждому; пока известное лицо «человек», до тех пор он тяготеет к Безусловному.

Но в чем же это тяготение? Оно проявляется в приближении к Нему. Со стороны умственной оно должно выразиться в большем определении Божества, Его природы. Как ни разнообразно внешнее бытие, но мы стремимся определить его, постигнуть его качество. Так и по отношению к Божеству; человек стремится обнять Безусловное. Стремление определить Безусловное присуще всему человечеству. Даже существование атеистов и материалистов не может говорить против этого; ибо, стремясь определить материю, они тем самым стремятся к Безусловному, но ложно; определяют, напр., его понятием тяжести; но раз из этого понятия они объясняют весь мир, а причину его самого не объясняют, то ясно, что им присуще стремление к Безусловному.

Какие Его признаки? Наше сознание направляется к внешнему миру; исторически иного состояния мы не знаем. Из Библии мы знаем, что связь с Безусловным была ближе, когда человек созерцал не один внешний мир и когда сознание было состоянием Боговедения, да и само Безусловное непосредственное было к человеку. Если бы человек имел непосредственное отношение к Безусловному, то и Боговедение было бы нормальнее. Но сознание отторглось от Него, устремилось к внешнему, ограниченному бытию. Поэтому оно и идет по пути Боговедения вслепую. Насколько внешний мир наталкивал человека на Безусловное, настолько он и сознавал Его. Раз человек подчинился в определении Божества миру, и определения Божества натуралистичны; все религии такого характера. Так как человек при посредстве внешнего мира искал определения Божества, то все стремления определить Божество пантеистичны; не может человек добиться отличия Бога от мира. И первое, что человек необходимо должен был видеть в мире, это единство. Мы не можем иначе наблюдать

мир, как единое: наше самосознание, каждое наше впечатление и ощущение носят характер единства. Так и по отношению к внешнему миру. Несмотря на многообразие его явлений, в основе их человек полагает нечто единое, все созерцает в виде единого целого. Понятие этого единства, — как бы человек ни определял его, — служит первым признаком в определении Безусловного; поэтому-то во всех религиях мы видим черту единства. В начале исследования религий первоначальной формой их считали политеизм; но по мере того, как исследование шло дальше, увидели, что человек везде видит единство и все созерцает под условием единого. В индийских, напр., ведах Божество не называется одним определенным именем, но много существующих там названий прилагаются к определению единого Бога. Хотя и нет ему определенного названия, но он считается причиною всего: и богов, и мира; он все породил и потому к нему прилагается много названий; но в своем сознании человек представляет его, как единое. Есть гимны в ведах, замечательные по исканию этого неведомого Бога. Стараясь безуспешно определить Его, автор спрашивает: «как твое имя; как тебя назвать?» То же видим и в других религиях: во всех политеистических формах религии есть в основе нечто единое. Многообразие божеств происходит оттого, что человек, переживая в себе единство, не мог с этим примирить разнообразие природы; в ней он не видел единства, а потому и боготворил огонь, воду и т. п. Но а priori, так сказать, он признавал Божество единым, единому он молился и поклонялся, несмотря на то, что в логических формах это единое раздроблялось на части и представлялось в ограниченных образах. В философской мысли мы находим стремление к определению Абсолютного как единого; такое определение признавалось наивысшим. У неоплатоников

Божество определялось как τὸ ἓν — единое. То же мы видим и в новой философии — германской, достигшей высшего расцвета в лице Шеллинга, — в его тождестве объективного и субъективного бытия. Он представляет, что это Абсолютное не есть даже тождество, а есть нечто единое, из которого все возникает и в котором все объединяется; тождество не считается высшим определением.

Но Божество не может быть определено одною чертою единства. То Безусловное, которое переживается нашим «я», не есть только форма без всякого содержания, но есть некоторое бытие. И в окружающем мире, стремясь к единству, мы не думаем, чтобы оно было совершенно неопределенным, пустым, а представляем это единое, лежащее в основе всего, и все собою завершающее, — качественно определенным бытием. У диких народов божество не определялось одним признаком, ему приписывалось их множество, и все они в совокупности означали единое божество. Но на высшей ступени развития, когда человек идет путем обобщений, у него является вопрос: какой общий признак может быть приложен к определению Божества? Этот признак, по которому Божество может считаться началом всего существующего, есть бытие. В древней философии, — у элеатов, неоплатоников, — Божество определяется как бытие. Все другие определения считаются ограничивающими это бытие частными признаками. В новой философии, у Гегеля, Божество называется бытием. Но это бытие, лежащее в основе всего, есть бытие неопределимое — бытие, граничащее с небытием. Вот два общих результата мысли в определении Бесконечного; оно определяется, как τὸ ἓν (единое) и τὸ ὄν (сущее). Но такое определение Божества не может удовлетворить человека, потому что не объясняет происхождения мира с его многообразием явлений. Нет перехода от един-

тва к окружающему нас многообразию, между тем и другим целая пропасть, и потому древние индийцы, представляя Божество как единое, недоумевали, как из этого единого произошло многообразие явлений мира. Если определим Божество как чистое бытие, то опять непонятно, как из этого простого бытия, граничащего с небытием, — к нему приходила и древняя, и новая философия, — бытия бескачественного, возникло бесконечное многообразие качественно и количественно определенного. Философская мысль не могла объяснить этого. Индийцы признавали мир призраком; элейцы, Платон, понимая безусловное как единое и чувствуя, что от него нет перехода к миру, отрицали его существование, называли его *μη ὄν* (не сущее). Философские представления носят, таким образом, характер акосмический. Это указывает на несовершенство в определении Божества и на необходимость нового определения.

Эти новые определения можно назвать эманационным и панкосмическим пантеизмом.

Человеческое сознание обращается к окружающему миру для определения Абсолютного и останавливается на двух определенных признаках: единство и бытие.

Если определить Абсолютное как единое и сущее, становится непонятным существование многообразных и постоянно сменяющихся явлений. Поэтому человеческое сознание, сталкиваясь в опыте с разнообразными проявлениями бытия, с другой стороны, подчиняясь закону причинности и требуя, чтобы все разнообразие реальностей завершалось реальным же бытием и чтобы ряд причин и следствий заканчивался первопричиною, приходит к необходимости определить Абсолютное как причину мира. Тот момент, когда Абсолютное подводится под категорию причинности, занимает весьма важное место в образовании понятия бытия Божия, потому

что когда Божество наделялось абстрактными признаками единства и бытия, они не давали никакого живого определения Божественной сущности; но когда разум пришел к признанию Абсолютного как причины мира, то он этим открыл себе дорогу к дальнейшему живому изучению действительной природы Божества. Из-за понятия Божества под категориями единства и бытия видим борьбу даже на почве христианства. У еретика Савеллия единство не мирится с Троичностью. Он и Арий приходили к мысли о субординационизме. Наоборот, Отцы Церкви главным образом защищали мнение, что Бог должен быть понимаем как причина мира (св. Афанасий Вел.). Если Бог, Абсолютное, есть причина всего и само ниоткуда не происходит, то понятно, что Абсолютное есть самопричина. Во всех древних религиозных и философских воззрениях *начало* (*ἀρχή*) признается самопричинным.

Жизнь мира — постоянное и реальное движение. Следовательно, причина мира, всепроизводящая, должна считаться причиной движения во всем мире. А так как это движение реальное, то и Божество должно представляться как источник (реальный) мирового движения. В воззрениях древних народов Бог мыслится как полнота жизни, а весь мир как изливание этой полноты. Самое лучшее воззрение этого характера у гностиков — в их понятии *Плурома*, в каббале и арабской философии. Это воззрение на Божество носит название эманационного пантеизма. Непосредственное воззрение никогда не останавливалось на этом понятии. Человек в себе переживает ощущение жизни и переносит свое представление внутренней жизни на мир. Первобытный человек переносил свои ощущения жизни на природу, представляя ее живою, дышащею. Это заметно во всех древних космогониях. Поэтому и воззрения на природу всегда развивались соответственно степени развития

психической жизни. Мир — организм, подобный нашему, а Бог — причина мира; поэтому-то неудивительно, что воззрения на Божество носили чувственный характер. Мы видели, что у наций наиболее чувственных (вавилонян, ассирийян) воззрения на Божество — наиболее чувственного характера. Объясняется это тем, что представляя Божество как причину мира, они видели в нем одну мощь, порождающую силу. У народов нестранных, ощущавших внутри себя законы и склонность к порядку, Божество представляется как золотая середина, замечаемая во всем мире (у китайцев). Те народы, которые не обладали такими задатками, а носили в себе задатки мистические, таинственные, глядя на мир, представляли Бога как воплощенную таинственность (египтяне). В Европе, в силу ли географических, или других каких-нибудь причин, греки воспринимали мир со стороны красоты и изящества; поэтому и Божество рисовали как источник красоты. У них Бог — логос, разум. Но логос носил в себе лишь характер гармонии. Только здесь возможно было учение Пифагора о гармонии мира, только в греческом мире возможно было появление учения Платона об идеях, олицетворениях духовной идеальной красоты, отобразившейся потом в материи — материи не сущей, однако, потому, что в ней нет полного отражения божественной красоты. Все эти воззрения вытекают из того, что человек понятие о своем внутреннем мире переносил на внешний мир и на Абсолютное бытие. Так как в нашем организме есть душа, нечто живое, то и мир представлялся как организм, а Божество, проявлявшееся в развитии мира, — как душа мира. В противоположность акосмическому пантеизму, выделявшему Божество из мира, здесь видим полное смешение Божества с миром; оно сливается со множеством форм мира. Как в самих себе мы видим многообразие

физиологических, психических явлений и душа представляется лишь последним постулатом их, так и на этой ступени пантеизма выдвигается на первый план полнота бытия и затушевывается его единство. Это скорее панкосмический пантеизм, чем акосмический. Подобного рода тенденции панкосмического пантеизма мы видим не только в древних религиях и философиях, но и в европейской философии. Так, напр., в германской философии: если философ склонен был к рассудочному созерцанию, то он превращал мир в систему категорий и других логических махинаций, а главную идею — в Бога (Гегель). Философ-реалист в мире видел реальный организм, а в абсолютной идее абсолютную волю. Мистики видели в мире чувственный организм, а в безусловном — непонятный источник чувства. Фрашанмер (в 80-х годах нынешнего столетия) Безусловное рисовал как способность фантазии, а мир — как проявление ее. У всех одна тенденция. Следовательно, Безусловное отмечается в сознании человека теми чертами, какие он считает наиболее характерными в мире. Однако человеческое сознание не может остановиться на таком понятии о Безусловном. Мир — организм, Безусловное — душа, всякое отдельное явление мира — атом. Весь круговорот материи, вся борьба, наполняющая жизнь мира, все это — борьба атомов, борьба элементов в теле Божественном. Следовательно, и человек — атом тела Божественного, часть его жизни. Смотря на Божественную жизнь, мы видим, что она наполнена борьбою, страданиями. Если для нас, под влиянием христианства, борьба и страдания — на заднем плане, то в древности пессимистический взгляд был преобладающим. Под его влиянием индийцы представляли мир жертвою, воскуряющеюся пред всепожирающим богом. В позднейшее время Божество представлялось завистливым (у греков —

до христианства). В философских системах мир представлялся игрушкой Зевса (Гераклит). Эти царящие страдания переносились на Безусловное. При страданиях всенаполняющих, сознание человека не мирилось с тем, что все это — проявление Божественной жизни. Сознание не удовлетворялось этим, потому что видело здесь зло и бесцельность. Поэтому многие религии прибегали к дуализму (индийская, персидская, славянская и др.). Словом, везде стремились определить требования сознания, уничтожить или объяснить ненормальное проявление Божественной силы, т.е. происхождение и преобладание зла в мире. Если Бог есть причина мира в том же совершенно смысле, в каком наша душа причина наших внутренних явлений, то, следовательно, и зло и страдания мира должны быть поставлены в прямую зависимость от Бога, необходимо проистекать от Него и быть в Нем. Разум протестовал против этого и этим влек человека к дальнейшим определениям Божества.

У нас речь идет об определении понятия Божественной природы. Мы видели, что человек по самой абсолютной природе своего самосознания стремится к Божеству. Но это его самосознание погружено в мир внешний, этот мир дает побуждение и материал для уяснения понятия о Боге. Под влиянием этого мира он проектирует Божество с признаками, взятыми из мира, в мир. Видя бесконечное разнообразие количественное, он стремится определить Божество как единое и это единство видит в мире. Под влиянием качественного разнообразия мира, он стремится приписать Божеству признак бытия и проектирует Божество с этим качеством в мир. Видя в мире ряд причин и следствий, он желает видеть законченность ряда причин, видеть абсолютную причину — самопричину, и потому он определяет Божество как самопричину.

Но кроме того, мир представляет из себя еще ряды целей и средств. Наше самосознание принуждается закончить этот ряд целей и средств; поэтому Абсолютное для него рисуется как законченный ряд целей и средств, т.е. как самоцель, И эту самоцель, как и все, человек проектирует в мир, старается найти ее в мире. Но это перенесение цели в мир человечеству не удастся. Если мы можем проектировать в мир единство, бытие, самопричину, то нельзя проектировать Божество в мир с точки зрения цели, ибо сама мировая жизнь содержит в себе много нецелесообразного. То зло, которое царит в мире, те беды и несчастья, которыми переполнена жизнь, препятствуют человеку видеть в этом мире конечную цель. Когда дело шло о причине мира, то дело ограничивалось одной теорией, но когда дело идет о цели, человек не может сказать, что это бытие включает в себе конечную цель, ибо никакие бедствия, дисгармония, по самому устройству человеческого самосознания, не могут считаться целью мира. Поэтому определение Божества с точки зрения цели ведет уже к мысли о том, что мир не совпадает с Божеством, что мировая жизнь не есть Божественная жизнь. Понятие Божества с точки зрения самоцели ведет к понятию трансцендентности Божества, т.е. к пониманию Его как отличного от мира. Поэтому момент определения Божества с точки зрения цели и представляет один из самых существенных моментов в определении существа Божественной природы. Встречается затруднение: имеем ли мы право требовать от мира и бытия цели, имеем ли право переносить свое субъективное понятие цели на окружающий мир? Мы знаем, что такое тот мир, который составляет предмет нашего познания. Мир, влияющий на нас в нашем самосознании, предстает сначала в виде самых разнообразных, не связанных ничем между собою впечатлений.

Эти впечатления упорядочиваются нашими умозрительными рассудочными формами и подводятся под наши идеи. Цель всего нашего познания мира та, чтобы все явления подвести под эти логические законы, все бытие объединить одной идеей. Когда совершится подведение всех явлений под один закон, тогда завершится познание мира, тогда мир явлений будет представлять нечто целое, законченное. Таким образом, весь этот мир, насколько мы его познаем и насколько он есть мир явлений, подчиняется нашим логическим законам, категориям и идеям. Но материал для этого составляют наши ощущения, имеющие тоже субъективный характер. Таким образом, весь этот мир, находящийся в нашем познании, есть результат нашего духа, нашей собственной духовной природы. Если для нас не представляет ничего странного определение этого мира с точки зрения наших ощущений и логических законов, то не должно быть странным определение этого мира и с точки зрения цели. Как мы нигде эмпирически не видим причин и следствий (для нас есть только ряд явлений предшествующих и последующих), но, однако мы, всматриваясь в последовательность совокупных явлений, связываем все явления связью причин и следствий; точно так же мы нигде эмпирически не видим никаких целей, но однако мы говорим, что это совершается затем, а это затем, и таким образом вносим идею целесообразности. Следовательно, для мира явлений идея цели имеет такое же законное значение, как и идея причины, как и вся логическая категория. Если являются вопросы: можем ли мы переносить идею цели с мира явлений на мир предметов, который может не совпадать с миром, представляющимся в нашем сознании, то здесь ответ тот, что если мы признаем, что мир подлежит нашему познанию, что что-либо в мире становится

известным нам, то мы должны признать и то, что идея цели имеет законное приложение и к самому миру предметов, окружающему нас. Тот мир, который входит в наше сознание, необходимо поддежит нашим логическим законам и идеям (следовательно, и идее цели). Этот мир создается в нас под влиянием неизвестного нам мира предметов (вещей в себе). Если мы думаем, что какое-либо наше ощущение соответствует действительному бытию и наши категории соответствуют вещам в себе, то мы должны предположить, что мир предметов поддежит тем же логическим категориям, которым поддежит и наше мышление; иначе не могло бы быть никакого знания. Если мы не хотим впасть в совершенный скептицизм, то должны признать, что мир необходимо подчиняется тем же логическим законам и категориям, которыми управляется и наше сознание. Поэтому как мы имеем право прилагать идею цели к миру явлений нашего духа, так же имеем право переносить ее и на тот мир предметов, который возбуждается в наших ощущениях. Следовательно, идея цели имеет законное приложение, не только субъективное, но и объективное.

С этой точки зрения для нас теперь может быть оценено возражение против объективного значения идеи цели со стороны материалистов. Они говорят, что понятие цели нельзя прилагать к объективному миру. Весь объективный мир имеет в своей основе материю в виде бесконечного числа атомов. Эти атомы, в своем движении комбинируясь, производят, роковым образом, то разнообразие явлений, которое нас окружает. Все эти явления суть необходимые результаты предшествовавших комбинаций, но в этих предшествовавших комбинациях не было никакой цели, все они совершались совершенно случайно. Таким образом, все существующее теперь, существует по случайной комбинации

атомов. Если спросить: что такое понятие материи, атомов, движения, комбинаций, то все эти понятия не суть что-либо эмпирически данное, а продукт собственного сознания. Из этих понятий понятие материи эмпирически нигде не находится; материя является только в известном виде, а в чистом виде ее нет. Точно так же и понятия атомов, движения, комбинаций, — это продукт нашего собственного сознания, принимаемый нами аксиоматически, неразложимый, как и всякое наше ощущение. Эти понятия (материи, движения, атомов и т.п.) не составляют оснований нашего собственного сознания; они находятся в нашем сознании, составляют продукт нашего сознания; но почему их должно полагать в основе всего мира? Если мир является естественным продуктом нашего собственного сознания, вытекает из законов нашей природы, то в основе мира мы должны полагать те же законы, которые лежат в основе нашего сознания, ибо весь мир есть не что иное, как создание нашего сознания. Если предположить, что познание мира завершится, то идеи нашего сознания были бы идеями, управляющими всем ходом мира. Следовательно, в основе мира должно полагать те понятия и идеи, которые лежат в основе нашего сознания. Но понятия материи, движения, атомов не лежат в основе нашего сознания, а только в основе нашего внешнего опыта, и никак не внутреннего. Следовательно, они не могут быть полагаемы в основе всего понятия мировой жизни. А если в основе познания должны быть полагаемы наши собственные идеи, то среди них должна быть полагается в основе его и идея цели. Таким образом, материализм страдает тою односторонностью, что в основе всего мира полагает такие понятия, которые лежат в основе внешнего нашего опыта, и опускает те понятия, которые лежат в основе нашего внутреннего опыта. И в новейшем

виде материализма, когда он сошел с догматической точки зрения, эта мысль уже принимается. В монизме (измененный материализм), в неокантианизме, понятие цели не устраняется из мира явлений; признается одинаковое право вносить в мир как идею причины, так и идею цели.

Затем есть возражение против объективного значения идеи цели и со стороны идеализма, в лице Спинозы.

Надо сказать, что большинство философов идеалистического направления всегда признавали объективное значение идеи цели. В древней философии величайшие мыслители (Аристотель, Платон) полагали идею цели в основу всего своего мирозерцания. Декарт, Кант, Лейбниц, Гегель, Шеллинг, Фихте не отрицали значения этой идеи для того мира явлений, который мы называем миром. Но Спиноза отрицает объективное значение идеи цели и объясняет возникновение ее антропоморфизмом, т.е. стремлением все представлять по своим субъективным склонностям. Он называет эту идею отблеском наших собственных желаний и стремлений. Он хотел выяснить, каким образом человек вносит эту идею в мир, следующим примером. Человек, желая обеспечить себя от холода, строит дом и говорит, что этот дом имеет своею целью тепло. Сам по себе дом, конечно, не имеет этой цели; ее имеет только человек: он желает обеспечить себя от холода: но мы говорим, что этот дом устроен целесообразно, имеет своею целью защитить человека от холода. Так и мир: мы имеем свои собственные стремления; замечая, что мир удовлетворяет этим стремлениям, мы заключаем, что он имеет целью удовлетворить нашим стремлениям. Но на самом деле, мир этого не знает; мы только переносим на него свои стремления. Здесь Спиноза просмотрел: откуда у нас является понятие цели, определенных желаний и стремлений?

Ведь мы, по учению Спинозы, составляем продукт той же природы, ничем не отличаемся от какого-либо другого явления неорганической или органической природы. Но раз существуют в нас желания, мы должны предположить в основе их цели, ибо без цели не может быть и желаний. Положим, человек хочет защитить себя от холода. Откуда это желание? От желания само-сохранения. Но это стремление предполагает, что наша природа имеет свою цель, и если что-либо не ведет к этой цели, человек устраняет это. Отчего человек не желает холода? Потому что он желает жить. Если бы у него не было этого желания, для него не было бы различия холода и тепла. Раз мы замечаем выбор в определенных стремлениях, мы должны предположить и цель этого. Иначе это необъяснимо. Спиноза все свое внимание устремил на объективный мир; антропологическая сторона не входит в его теорию; поэтому он и просмотрел ту сторону человеческой жизни, которая нужна для объяснения понятия цели. Объясняя существование всего мира, Спиноза не объясняет существования самого человека, который, несомненно, есть часть и высшее звено природы, — существования в нем определенных желаний и стремлений, а, следовательно, и целей.

Есть еще возражение против идеи цели, характера методологического, у Бэкона и Геге. Они не отрицают этой идеи, но только говорят, что она не должна входить в наше познание: пусть мир живет по целям, но для теоретического познания это не нужно. Особенно эта черта выдается у Бэкона, сообразно утилитарному характеру его философии. Он цель нашего познания полагает только практическую; высшие вопросы жизни не входят в его планы. А чисто для практической науки, понятно, идея цели может и не быть предметом исследования.

Против идеи цели иногда восстает новейшая эволюционная теория с Дарвином во главе. Но когда мы рассмотрим в учение эволюционной теории, увидим, что оно не может быть выдвигаемо против учения о целесообразности. Что касается самого Дарвина, то он не был основателем какого-либо особого философского мирозерцания; это был самый строгий эмпирик, который, излагая свои факты и наблюдения, сам не придавал особого значения их [философскому] освещению. Но его последователи, представители различных философских школ, пользовались учением Дарвина для своих целей, как доказательством истинности их собственных теорий и убеждений. Материалисты (Молещотт, Бюхнер) выставляли Дарвина своим защитником. Они говорили, что случайные признаки и дают прогресс всему миру. Когда строгий материализм стал уступать место материализму более умеренному, старавшемуся основать все на строгом законе, царящем в мире, то стали считать Дарвина представителем этого учения (о закономерности мирового развития). Когда и это учение стало уступать место идеям телеологическим (монизму), то учением Дарвина стали доказывать это учение. Таким образом, учение Дарвина удобно выставлять в защиту какой угодно философской системы. Но, в сущности, теория Дарвина ближе всего подходит к телеологической теории.

Мы видели, что человек инстинктивно стремится к уяснению природы Божества и, погружаясь в понимание окружающего бытия, по законам своего сознания, предъявляет к бытию требования, чтобы оно было закончено по своим целям; как оно заключает в себе самопричину, так оно должно быть и самоцелью. Сознание наше необходимо требует законченности его как по началу, так и концу. Конечную целью может быть

названо такое бытие, которое в самом себе носит оправдание своего бытия и которому разум наш не может предложить вопроса — «зачем». Такою конечною самоцелью не может быть ничего, кроме нравственного блага. В ком пробудилась потребность нравственной идеи, тот знает, что в ней он мыслит высочайшее благо. Жизнь, порядок, красота, целесообразность имеют достоинство лишь постольку, поскольку гармонируют с нравственной идеей; если они противны ей — теряют свою ценность.

Остальные идеи, правда, необходимы для разума, но в смысле принудительности. Только нравственное благо находит оправдание в себе, так что когда предлагается вопрос — зачем благо существует, ставится конечною целью, то на него только и можно отвечать: потому что оно благо; потому что оно существует, что оно благо. Шеллинг в своей «Философии откровения» говорит: «если разум хочет дойти до последнего удовлетворения, то должен решить вопрос: почему наше мышление устроено так, а не иначе; зачем наше бытие, жизнь, интеллект и воля? Какая цель всего этого?»

Этою целью не может быть ничего, кроме идеи нравственного блага. Это есть то *bonum*, над которым разум наш не имеет нужды возвыситься. Поставить себя над ним, чтобы быть выше, значит обратить благо в средство, а это противно понятию о нем. Кант в своей «Критике чистого разума» выясняет нам, насколько необходима эта идея нравственного блага для разума. Это его долг — хотеть нравственного блага. Идея нравственного блага не зависит от произвола субъективного мышления. Для разума необходимо мыслить эту идею. Кто отвергает логическое единство, тот мыслит противно логике; кто бросает нравственную идею, тот поступает нечестиво, потому что он разрушает то, что связывает его мысли воедино; он лишает себя того, что открывается ему как абсолютно

ценное. Она (нравственная идея) сама открывается ему; освободиться от нее, значит противоречить себе. Мысля ее, он следует необходимости, которая разумна, потому что делает нас разумными. Он, может быть, насильно освободится от нее, но сознает свою вину.

Категория нравственного блага присуща человеческому уму, на какой бы ступени своего развития он ни находился. Действие ее состоит в степени различия добра и зла. Она понимается различно: широко, узко, неопределенно, но по своим основам одинакова у всех людей. Она предполагает общее нравственное благо. Только переживаемая категория нравственного блага может явственно доставлять ощущение добра и зла, иначе получалось бы ощущение полезного и вредного. Чем более утончается мысль человеческая, тем сильнее необходимость определять Абсолютное (Божество) как нравственное благо. Категория нравственного блага ближе всего подходит к природе Абсолютного. Абсолютное бытие должно быть такое, чтобы оно в своем содержании находило свое оправдание, чтобы в отношении к нему невозможен был вопрос — «зачем». При определении же его единства, бытия, самоопределенности, возможно было поставить вопрос — «зачем». Разум всегда невольно предполагает, что то только и может существовать вечно, что по существу своему ценно, так как только абсолютно нравственное и совершенное, по суду сознания, может быть достойно существования вечно. Нравственное благо является для разума таким; является как должное, имеющее право на реальность. Что не имеет нравственной цели, то не имеет права на бытие. Потому-то для нас не нравственное не есть должное, и наоборот. Поэтому решительно во всех исторических религиях зло не есть главное начало, а побочное. В Св. Писании зло называется *καταίτης* — ничтожество. Поэтому в христианской

религии нравственно должное предназначено к вечности. Даже в натуралистических религиях нравственно должное одерживает победу и наследует вечность. В индийской религии это мы видим в мире, который есть постепенное совершенствование добра. Это же видим и в воплощениях Браммы. Нирвана буддизма — символ должной вечности. Персидская религия ясно обрисовывает мир как борьбу Ормузда и Аримана и победу оставляет за добром. То же и в китайском учении о мировой гармонии, о золотой середине, о вечных законах; на зло смотрят здесь как на нечто привносное. Это всеобщее человеческое стремление приписать вечную и конечную победу добру, а не злу, не нужно считать каким-то оптимистическим обольщением, — это требование разума, согласие формы с ее содержанием. Этому неотразимому требованию нашего разума и отвечают определения Божества как нравственного блага, нравственного бытия. Таким образом, Божество есть бытие-самоцель. Конечной самоцелью может быть только нравственное бытие; на всех ступенях развития человечества видим эмпирически развитие добра. Но если Божество есть нравственное благо, то мир, окружающий нас, есть ли Божество? Можно ли видеть в этом мире осуществление нравственного блага? Наше сознание ясно говорит, что нравственное благо не осуществляется в этом мире, что в мире много зла. Отсюда сознание отдельности Божества от мира. Чем нравственнее человек, тем сильнее он видит различие жизни мира от жизни божественной. Ко времени пришествия Иисуса Христа языческая философия развила нравственные понятия, но наличная жизнь противоречила им. Отсюда мы видим с одной стороны развитие глубокого пессимизма, а с другой — искание Бога. Так человеческая душа ко времени Спасителя пришла к жажде трансцендентного, внемирного Божества.

Безнравственность окружающей жизни ясно говорила, что эта жизнь не Божественная. Так пантеизм приходил к внутреннему самоотрицанию. У представителей христианской мысли понятия Бога и мира различались. Нравственно святой Бог и безнравственно смрадный мир различались. Когда Христова сила стала мало-помалу преображать мир, тогда противоположности Бога и мира потеряли свою ясность и резкость. После средних веков появились вновь попытки к развитию пантеистического мирозерцания. Сам Христос явился как бы высшим представителем нравственного саморазвития мира, и Божество по своей нравственной природе опять стало сближаться с миром. Это стремление выразилось в множестве систем так называемого эволюционного пантеизма. Такова система Фихте, для которого вся мировая жизнь есть раскрытие нравственного миропорядка, история раскрытия нашего нравственного «я» до бесконечного максимума. То же видим у Канта в его «Критике практического разума»; в новейшее время в научно-эволюционном пантеизме у Спенсера, Карпентера; по этому учению, вся мировая жизнь направлена к развитию альтруизма. То же видим в учении монизма, где мировая жизнь представляется как развитие абсолютной первоосновы и люди являются моментами развития этой первоосновы. Ту же тенденцию замечают в метафизике спиритизма; здесь проглядывает мысль, что все стремится к совершенству в силу своих законов и помимо божественного вмешательства. То же видим и в педагогике у Песталоцци, Фребля, Шмидта, Базедова, которых тенденция та, что дело педагогики — не мешать раскрытию тех задатков, которые находятся в природе человека, и все само собой путем эволюции придет к желаемому совершенству только благодаря этому невмешательству.

Можно считать, что пантеистические воззрения, воспринявшие нравственные черты, поглощают всю западную философию; вся она носит такой пантеистический характер. Если ближе всмотримся в этику пантеизма, то увидим противоречия в самых основаниях его нравственности. Пантеизм предполагает, что Божество стремится к воплощению нравственного блага, которое является целью мировой жизни. Таким образом, Божество в пантеизме представляется постоянно развивающимся и стремящимся к одной абсолютной цели — нравственному благу. Но совместимо ли логически понятие развития с понятием абсолютного бытия? Может ли разум принять это развитие? Понятие развития противоречит понятию абсолютного: развитие предполагает начало, а абсолютное бытие не имеет его; развитие предполагает цель, но поставивши нравственное благо целью для бесконечного, мы ставим эту цель вне Абсолютного, а это равняется ограничению Абсолютного. Если примем во внимание положение пантеизма, что Абсолютное должно развиваться бесконечно, то мы вправе заключить отсюда, что оно будет бесконечно совершенствоваться и никогда не достигнет своей цели; но это противоречит понятию Абсолютного как нравственного блага. Поставить нравственное благо целью абсолютного бытия — значит противоречить идее Абсолютного. Высшая идея разума — идея нравственного блага; она самодовлеющая, самосуца. Если эта идея представляет цель для бесконечного, то мы рассматриваем ее как регулятив бесконечного. Но это прямо означает то, что это нравственное благо есть только идея, а не существующая реальность, не осуществившееся нравственное благо. Если теперь всмотреться в природу нравственного блага, то увидим, что оно (нравственное благо) должно быть самоосуществившимся благом, а не идеей

только. Если оно не наполняет себя, то всегда будет казаться только бесконечно неосуществимой идеей. Таким образом, эта идея ограничивает самую природу Абсолютного, противоречит понятию Абсолютного и, как регулятив, противоречит себе и должна быть отвергнута.

Мы видели, что если Божество, по законам нашего сознания, необходимо определяется по своей цели как нравственное благо, то эту цель никак нельзя мыслить как что-то предшествующее Божеству, как регулятивную идею Его жизни. В этом случае, во-первых, пришлось бы приписать Божеству признак развития, а это противоречило бы понятию абсолютности; во-вторых, идея нравственного блага, будучи лишь только *идеей*, мыслилась бы чем-то не должным, не имеющим никакого осуществления. Следовательно, определяя Божественную природу, как нравственное благо, мы должны мыслить, что нравственное благо уже зараз, от вечности осуществлено в ней и что потому она не подлежит, в стремлении к этому нравственному благу, какому-либо изменению или развитию. Но если Божество есть вечное осуществление нравственного блага, неизменное нравственное совершенство, то оно ни в каком случае не может совпадать с миром; окружающий нас мир, как подверженный развитию, никогда не может быть выразителем Божественной жизни. Понятие Божества как нравственного совершенства окончательно не мирится ни с какими пантеистическими тенденциями. Можно вообще полагать, что пантеизм господствует только до тех пор, пока Божество подводится под низшие категории: единства, бытия, причинности; а как только разум доходит до высших категорий, так должно наступить завершение пантеизма. Абсолютно неизменное нравственное совершенство уже не может совпадать с миром и, следовательно, приходится искать других форм отношения Божества к миру.

А так как это происходит только под давлением нравственных потребностей в человеке, то отсюда можно установить то положение, что пантеизм соответствует низшим потребностям человека, теизм — высшим. Все пантеистические положения язычников были чисто природного характера, не возвышались до понятия нравственного совершенства, чистоты и святости. В западной философии та же пантеистическая струя была сильна с самого возрождения философии. Это объясняется, во-первых, тем, что она начала свое развитие под преобладающим влиянием древнегреческой философии, во-вторых, и тем, что тогда нравственные потребности, возбужденные христианством, не были настолько сильны, чтобы заявить о себе и перевесить формы мышления. Чем далее идет философия, тем нравственные потребности дают себя чувствовать более и более.

Вывод из всего сказанного можно выразить в следующем. Божество должно быть определяемо, как трансцендентное миру неизменное нравственное совершенство. Это и есть первый и исходный пункт теистического мирозерцания. Но если Божество не совпадает с миром, то мысль требует ответа на дальнейший вопрос: что такое это Божество, какие определения должно иметь оно как трансцендентное миру, какие отношения между этим Божеством и ограниченным миром? Здесь мы прежде всего встречаемся с вопросом о личности Божества: без личности невозможно никакое нравственное благо, никакое нравственное совершенство. Если мы определим Божество как нравственное благо, как неизменное нравственное совершенство, то вместе предполагаем и личность, потому что «нравственное» необходимо предполагает два момента: сознание и самоопределение, то и другое суть отличительные свойства личности. Без сознания не может быть никакого нравственного блага,

совершенства; поэтому-то к природе, как бессознательной, мы не прилагаем никакой нравственной оценки, а только к существам сознательным. С другой стороны, без самоопределения также не может быть никакой нравственной оценки, потому что, если бы и было такое существо, которое сознавало бы себя, но вместе с тем в своей жизни подчинялось бы фатуму, то здесь не имела бы места нравственная оценка. Таким образом, сознание и самоопределение суть нераздельные понятия нравственности и определения личности. Когда создается понятие нравственности без понятия личности, то здесь только олицетворяется своя собственная отвлеченность. Когда так и делал Фихте, то выходило противоречивое, уничтожающее само себя понятие. Если он не сознавал этого противоречия, то только потому, что вращался в области самых отвлеченных понятий. Наш разум нигде и никогда не может мыслить нравственность, как только в личном духе. Всякое нравственное благо, святость, не могут быть мыслимы иначе, как только в нашем сознании. Понятия личного сознания и нравственной святости так неразрывны между собою, что нужно изумляться, как можно их разделять. Это становится несколько более понятным после того, когда мы примем во внимание, что понятие личности, должно быть примиримо с понятием абсолютности Божества, т.е. что кроме того, что Божество определяется как нравственное благо, совершенство, оно в основе своей есть «абсолютное». Вот здесь и происходят те затруднения, которые заставляли некоторых отвергать Божество. Понятие личности как будто не мирится с понятием абсолютного. Потому разум, обращая внимание на последнюю сторону в понятии Божества, иногда колеблется в признании Его. Когда разум идет от содержания (т.е. нравственного совершенства), то приходит к понятию личности, а когда идет от формы,

т.е. абсолютности, то, видя противоречия, отвергает личность. Чтобы утверждать понятие о личности, необходимо рассмотреть эти противоречия. Рассмотрим, противно ли понятие Божества как личности определению Его как абсолютного. Здесь прежде всего должно рассмотреть возражения самого последовательного представителя пантеизма — Спинозы. По Спинозе, Бог есть субстанция. Субстанция же, по его определению, есть то, что существует в себе и понимает чрез себя; следовательно, она есть причина самой себя, и сущность ее прямо заключается в ее понятии. Если субстанция есть причина самой себя, значит, она существует только чрез саму себя, а никак не чрез другое существо; следовательно, она неограниченна, потому что всякие границы связывали бы ее с другими существами, потому что границы должны бы быть положены чем-то другим по отношению к ней самой и чрез это она должна быть, таким образом, чем-то обусловлена, ее сущность проистекала бы из другой сущности; а в таком случае она уже не была бы причиною самой себя, субстанцией. Это другое существо могло бы обуславливать ее или по бытию (т.е. она должна происходить из него), или по соотношению, потому что когда одновременно возникают или пребывают одна около другой две субстанции, то чрез это в логическом смысле они уже являются зависимыми одна от другой; субстанция понималась бы тогда не сама чрез себя, а в соотношении с другим бытием. Таким образом, если субстанция есть бытие, существующее само по себе, понимаемое само чрез себя, то оно не может существовать наравне с другими. Но если субстанция бесконечна, неограниченна, то мы и не можем приписывать ей каких-либо определений, потому что придание вещи каких бы то ни было определений, отличие ее от других вещей, есть уже ограничение ее. Если мы возьмем какой-либо предмет и

определим его известными признаками — света, звука, то этим мы уже ограничиваем его, отрицаем все другие противоположные признаки. Но мы прямо отрицали бы существование субстанции, если бы стали ограничивать ее; когда мыслим о предмете, то не можем ему полагать грани, ничего не можем мыслить ограничивая, потому что это было бы противно самому понятию субстанции. Отсюда ясно, почему Спиноза говорит, что всякое ограничение есть отрицание: *omnis determinatio est negatio*. Ограничивать субстанцию значит отрицать ее потому уже самому, почему значит отрицать понятие «пространство», если бы его стали представлять только в известной какой-либо фигуре, так как очевидно, что тот не имеет понятия о пространстве, кто стал бы его мыслить *определенной* фигурой. Ограничение вещи есть небытие ее; определение есть только частный случай ограничения, определять вещь логически значит ограничивать ее. Когда я воззрительно определяю вещь, то этим полагаю пространственную границу, — логически отрицаю то, что этой вещи принадлежат противоположные признаки. Отсюда всякое определение непременно должно быть отстраняемо от субстанции; совершенно неограниченное существо должно быть непременно и неопределенным: *ens absolute infinitum* есть вместе с тем *ens absolute indeterminatum*. Но если субстанция неопределенна, то она неотличима от чего-либо другого, а если она неотличима от чего-либо другого, то для нее невозможно и самоотличение, самость, индивидуальность. Тут не может быть ощущения и самосознания, потому что то и другое возможны только при самоотличении; а где нет ощущения, там не может быть никакой индивидуальности, где нет самосознания, там невозможна никакая личность. Таким образом, если субстанция должна быть признана существом безразличным, неопределенным, то она должна

быть не личностью, а чем-то не имеющим никаких определений, следовательно, также ни ума, ни воли, ни чувства. Центр тяжести в воззрениях Спинозы лежит в том понятии, что Божество по своей природе неопределенно, потому что всякое определение было бы его ограничением. Всякий положительный предикат, приписываемый Божеству, непременно отрицает все отрицательные предикаты и этим ограничивает понятие Божества. Выдерживает ли критику это положение: *omnis determinatio est negatio*? Мы должны согласиться, что каждое положительное определение есть непременно отрицание всех противоположных: разум отрицает неразумное, добро — зло. Если Божеству приписывается разум или благо, то в нем действительно отрицается все неразумное и недоброе. Но разве чрез это самое определение может быть названо отрицанием? Если разум отрицает свое отрицание — неразумное, то чрез это наоборот он получает значение положения в строгом смысле; добро как отрицание своего отрицания есть положение. Какую бы ни взять отрицательную величину, если мы отрицаем ее, то уже чрез это самое вносим положительный признак. Определение Божества всеми положительными предикатами не только не отрицает от него чего-либо, напротив, утверждает в нем *все*, отрицая от него всякое отрицание. Таким образом, вместо положения Спинозы — *omnis determinatio est negatio* — правильнее было бы сказать: *omnis determinatio est positio*. Так действительно и говорили критики Спинозы: Гегель, Шеллинг, Баадер и др., оценивая это положение с логической точки зрения. Они сделали вывод как раз противоположный выводу Спинозы. Если Спиноза, выходя из того, что всякое определение есть отрицание, пришел к тому выводу, что Божество не должно иметь никаких определений, то его критики, выходя из другого — *omnis determinatio est positio*,

пришли к тому выводу, что Божество не только может, но и должно быть полнотою всех определений. Если бы представить, что Божество было бы неопределенным, так как в нем должны быть все противоположности, то тогда, вследствие взаимной нейтрализации этих свойств, не получилось бы никакого бытия, было бы ничто: бесконечное добро нейтрализовалось бы бесконечным злом, разум — бесконечным неразумием, никаких положительных начал, никакого бытия не произошло бы и абсолютное превратилось бы в полнейшее отрицание самого себя, потому что каждый положительный признак нейтрализовал бы противоположный ему отрицательный и в результате получилось бы, что Божество имеет такой-то признак и не имеет его, что оно должно быть как определенным, так и неопределенным, получилась бы полная возможность небытия. И в том противоречие, когда мы определяем Божество как абсолютное, потому что это значит отрицать все неабсолютное, или, подобно Спинозе, как неопределенное, так как этим самым отрицаем все определенное. Таким образом, вместо абсолютного, какое название дает ему Спиноза, получается полное уничтожение самого себя. Божество должно заключать в себе все положительные признаки и отрицать все отрицательные, т.е. должно быть вполне абсолютным, а если так, то вместе с тем к нему вполне должно быть прилагаемо и определение личности как центральный признак, объединение всех остальных. Только в понятии личности может быть мыслима вся совокупность всех других определений. Без этого понятия все остальные признаки были бы ничем не связаны и не составляли бы того единства, которое необходимо должно мыслить в понятии Абсолютной субстанции, или Божества.

Таким образом, если бесконечно абсолютное понимать в смысле бесконечного положительного содержания, т.е.

совершенства, то признак личности не только не противоречит Божеству, но даже необходимо предполагается, требуется им. Бог, как бесконечно положительное содержание, есть непременно личность. Но и возвышаясь над точкой зрения Спинозы, соглашаясь, что Бог есть *всеобъемлющая* единица всякого содержания, все-таки еще можно сомневаться в личности Божества на том основании, что будто бы понятие личности противоречит этой именно *всеобъемлющести* его. Если Бог есть все, то каждое частное определение — вещи, личности и др. — должно относиться к Нему, как часть к целому. Если же Бог есть целое, объемлющее собою все, то Он — не личность; личность должна сделать его индивидуумом, а не всем, не целым. Такое возражение делает новейший германский богослов-философ Пфлейдерер. Вся ошибочность этого возражения заключается в том, что всеобщее и целое понимаются количественно; Бог считается совокупностью, механическою суммою всех возможных определений. Если понимать так, то, конечно, Божество не может быть личностью. Но Божество называется целым не в том вовсе смысле, чтобы Оно было механическою суммою всех определений, а в том, что все эти определения входят в определение Божества, обнимаются Им. Но сумма всех этих признаков еще не составляет предмета; предмет только тогда будет предметом, когда мы приложим к нему какой-либо субстрат, к которому бы относились все эти признаки. Возьмем какой-либо предмет и разложим его на признаки; все они только тогда составят предмет, когда мы будем мыслить его единым; сам по себе предмет как физическая единица не есть собственно предмет, потому что дробится на множество частей, ничем между собою не связанных. Он только тогда будет предметом, — целым, когда мы сделаем его *единством*. Божество — целое не в том смысле, что составляет механическую груду

определений, но что Оно есть субстрат, который совмещает в себе множество определений. Следовательно, если Божество — целое, то Оно и единство, обнимающее собою все частности; как таковое, оно непременно должно быть личностью, потому что только в личности соединяется вся полнота определений. Что же касается того, что будто бы определением личности Божество низводится в ряд индивидуальных определений, то нужно заметить, что «Божественное Я» объемлет собою всякое частное бытие и потому может быть мыслимо не ограниченным никакими другими личностями.

Мы рассмотрели два возражения против личности Божества. Первое из них говорит, что Божество не может быть определяемо как личность, потому что по самой абсолютности своей должно быть неопределенным. Мы видели, что это положение неправильно, так как Божество должно быть совокупностью всех положительных определений. Второе возражение говорит, что если Божество должно быть определено, как *сумма* всех положительных определений, то оно не может быть определено как личность, потому что личность есть нечто индивидуальное; но, как было разобрано раньше, и это возражение несостоятельно.

Божество, как обнимающее всю полноту положительных определений, сумму всего мыслимого бытия, может быть абсолютно личностью, потому что личность и есть именно тот синтез, в котором должны объединяться все определения Божества в одно целое. Но может быть, божественное я есть всеобщее я, объемлющее все частные личности, но так, что оно только через частные личности достигает своей всеобъемлющести, так что отдельные личности суть только моменты личности Божественной; степень самосознания каждой отдельной личности в известное время есть степень самосознания

Божественного на известной стадии Божественной жизни. Так представляют себе Божество пантеисты: Штраус, Спенсер, Гегель. По Штраусу, Божество есть вечное движение всеобщего сознания, личность Божества должна мыслиться не как единая личность, а как все личности в совокупности.

Прежде всего нужно заметить, что из совокупности частных сознаний никогда не произойдет единого всеобщего сознания. Если Божество есть всеобщий, всеобъемлющий дух, то в нем множество личностей, множество сознаний без всякого единства, единого же божественного сознания никогда не получится; самое Божество должно мыслиться как совокупность этих отдельных самосознаний. Затем, если представить, что Божество сознает себя как личность только чрез частные существа, то это сделает Божество ограниченным, так как сознание частных существ никогда не может сделаться бесконечным. Штраус и Гегель могли допускать и эту мысль, так как они были пантеисты, но кто свободен от пантеистических тенденций, тот не может мыслить Бога существом ограниченным.

Но если нельзя без противоречия мыслить, что Божество достигает самосознания в сознании частных существ, то, исходя из тех же пантеистических основ, нельзя как будто мыслить Божество и отдельной самосознательной личностью. Я предполагает существование *не-я*. Тогда только возникает сознание *я*, когда есть *не-я*, от которого это *я* могло бы отличить себя. Если абсолютное есть все, тогда немислимо в Божестве возникновение самосознания и, следовательно, личности, так как понятие всего исключает возможность требуемого для самосознания *не-я*. Абсолютная божественная личность, по Штраусу, есть *contradictio in adjecto*, личность есть самость, сознающая себя против

другой самости, от которой она отделяет себя. Абсолютное есть бытие всеобъемлющее, ничего не исключаящее, следовательно, не отличающееся ни от чего, следовательно, есть еще *non ens*, небытие, и в этом небытии не может быть мыслимо никаких признаков. То же самое говорит и Спенсер. Личное сознание, говорит Спенсер, должно быть принимаемо как отношение субъекта и объекта: чтобы произошло сознание, необходимы субъект и объект, тесно друг с другом связанные и один без другого немислимые. Если мы признаем, что Бог есть субъект, то должны также признать, что помимо Его существует объект, сознаваемый в субъекте, но тогда не будет Абсолютного, а будут две различные величины. Вся сила приведенного возражения заключается в том, что личность есть понятие относительное. Возрение это связывается с взглядом на сознание человека как на способность различения. Чтобы сознать что-либо, необходимо отличить это что-либо от другого; сознать определенный цвет невозможно без отличия от другого цвета. Если взять предмет, который нельзя отличить от другого предмета, то не произойдет и сознания этого предмета. Точно так же, чтобы сознать свое *я*, свою личность, необходимо отличить ее от *не-я*, и весь подготовительный процесс детского сознания, до того момента, когда дитя начинает сознавать свое *я*, есть процесс различения; ребенок сознает себя как личность, когда у него соберется достаточно признаков, отличающих область внутренних явлений от внешних. Таким образом, сознание возможно при существовании относительности, при существовании субъекта и объекта, отличающихся друг от друга. Эта теория происхождения сознания имеет большое значение в психологической литературе, тем более, что она подтверждается всеми фактами наличной жизни. Но нужно обратить внимание на внутреннее

противоречие: чтобы сознать известный предмет, я должно отличить его от себя, а чтобы отличить, должно предварительно сознать то, что будет отличаемо. Таким образом, сознание с одной стороны предполагает способность различения, а различение возможно только при существовании сознания. Я не могу сознать известный предмет сам по себе, а должен сопоставить его с другим, а чтобы сопоставить, я должен знать отличие их друг от друга; чтобы отличить свое я, должно сознать отличие своего я от, *не-я*, иначе не будет данных для различения, следовательно не произойдет и сознание я; но это различение я от *не-я* может совершиться только в я же. Таким образом, различение предполагает самосознание, а самосознание — различение.

Отсюда должно заключить, что никто не должен думать, что самосознание есть исключительно результат различения субъекта и объекта. Объект уже необходимо предполагает существование субъекта, и в самом только крайнем случае можно предположить, что субъект и объект — соотносительные величины. Но должно при этом всегда помнить, что субъект — более первичное понятие, чем объект, что сознание объекта должно быть непременно в сфере сознания субъекта. Чтобы познать известное ощущение, необходимо, чтобы это ощущение было замечено в моем сознании. Без сознания немислимо никакое различение

Первичную необходимость субъекта для объекта отлично сознает Кант — в своем учении о трансцендентальном я.

Чтобы ощутить что-либо, я должен это ощущение сознать в себе самом. Чтобы отличить это ощущение от другого, я должен рассмотреть их в самом себе вместе. Чтобы произошло восприятие, необходимо его существование в моем я. Каждое суждение, каждое понятие

не могут быть мыслимы без сознания субъекта. Только тогда можно поставить их во взаимное отношение, когда они находятся в чем-нибудь едином. Если бы одно ощущение находилось в одном субъекте, а другое — в другом, то тогда не произошло бы сознания этих ощущений. Нужно предварительно то единое, та сфера сознания, в которой объединялись бы эти ощущения. Таким образом, каждый объект необходимо предполагает существование субъекта и без последнего он немислим. Наше эмпирическое сознание зависит от существования объекта, но только наше *эмпирическое* сознание. Эмпирически я не могу сознать себя как личность, если не отличаю себя от объекта. Но чтобы произошел акт различения, для этого тот и другой (субъект и объект) должны существовать в моем *трансцендентальном я*. Таким образом, понятие личности нельзя ставить в зависимость от существования объекта. Но из этой теории выходит, что существование объекта необходимо, чтобы произошло эмпирическое сознание личности. Бог — трансцендентальное я. Трансцендентальное я существует с самого начала, но чтобы явилось эмпирическое я, для этого необходимо существование объекта. Следовательно, как будто так и в Божестве. Для того чтобы Бог сознал Себя как я, Он должен отличить себя от *не-я*, от объекта. А чрез это мы делаем эмпирическую личность Божию зависимою от существования объекта.

На это мы должны заметить, что здесь, очевидно, смешиваются два различных понятия объекта. Объект, прежде всего, может быть понимаем как независимый предмет, существующий сам по себе, познаваемый нами. Субъект, под влиянием этого объекта, отличает себя от него, сознается. С другой стороны, объект может быть понимаем не как независимый предмет, но как наше собственное представление. Какое бы ни взять

наше представление, хотя бы даже фантастическое, это представление, эту фантазию мы должны назвать объектом, в отличие от субъекта, ибо это представление существует в нашем сознании, но не тождественно с ним. Если с точки зрения этого различения посмотрим на личность Божества, то увидим, что существование объекта в качестве независимого предмета немислимо, потому что это ограничивало бы Его. Но существование объекта в смысле представления не противоречит понятию абсолютности. Напротив, абсолютное должно заключать в себе всю сумму представлений; отсюда [следует, что] если Божество абсолютно, то, следовательно, должно признать в нем всю полноту содержания, состоящую из представлений. Для сознания «я» необходимо существование не чего-нибудь независимого, а нужна только отдельность объектов, хотя бы в виде частных представлений и вообще частного душевного содержания; а такое существование не противоречит существованию абсолютной личности; следовательно, нужно предположить в нем (в Боге) и способность самосознания; следовательно, не только существование трансцендентального я нужно признать в Божестве, но и существование эмпирического я, если мы мыслим в нем частное содержание.

Ошибка возражения состоит в том, что смешивают двоякий смысл объекта. Такое смешение произошло оттого, что в человеческом «я» эти стороны объекта тесно соединены. В нас, как ограниченных личностях, все содержание обуславливается существованием вещей самих в себе; следовательно, всякое представление есть независимый для нас объект. То и другое дается нам извне. Нам нужно развиваться под воздействием внешнего, независимого от нас мира. Все наши представления образуются под влиянием этого независимого от нас окружающего мира. Поэтому каждое отдельное

представление в нашем сознании неразрывно связано с существованием вещей в самих себе. Следовательно, всякий субъект тесно связан с объектом. Но не то в Божестве. В нем частные идеи существуют от самого начала творчески, в разуме, в правде и святости. Объекты суть произведенные им же частности его содержания. Оно производится им же самим изнутри. Для развития человеческого сознания, человеческой личности, существование внешних предметов необходимо. А для развития абсолютной личности ничто внешнее не нужно. Отдельные представления о Боге существуют от вечности, а следовательно, и сознание личности вечно.

Даже более. Если может быть совершенная личность, это только абсолютное. От чего зависит совершенство нашего сознания? От разнообразия его содержания. Нам, как ограниченным личностям, содержание нашего сознания дается извне, в границах пространства и времени, так что в одной личности одно содержание, в другой — другое. В один момент духовной жизни выясняется одна сторона нашего содержания, а в другой — другая. Нет момента, в который мы могли бы за один раз воспроизвести все наше духовное содержание, которое мы восприняли. Оно покоится в глубине души и обнаруживается только при поводах, под влиянием того или другого ощущения; так что наше духовное содержание бедно, представления наши — не что иное, как часть всего того содержания, которое находится в Боге, но и из этой части в каждый момент мы воспринимаем только одну какую-нибудь частичку, и то разнообразно. В один момент мы представляем себя с одной какой-нибудь стороны, в другой — с другой; в один момент наше я рисуется иначе, в другой — иначе. Это и указывает на то, что наша личность сознается ограниченным образом и только с одной какой-либо стороны в каждый момент. Поэтому личность наша сознается нами неясно: в детстве иначе, в старости иначе.

Не то в Божестве. Здесь все содержание от вечности неизменно. Здесь оно насквозь проникнуто самосознанием. Самосознание Личности Бесконечного — ясно и многосторонне. Никакие колебания, изменения, сомнения здесь невозможны. Оно насквозь проникнуто от вечности сознанием своего я. Следовательно, можно спрашивать не о том, может ли Бог быть личностью, а только о том, может ли человек быть личностью. Все развитие нашего самосознания есть только приближение к абсолютному самосознанию и, следовательно, к абсолютно личному Божеству.

По вопросу о личности Божества мы пришли к следующему положению. Если Божество понимать со стороны Его содержания, как нравственное благо, то мы необходимо должны Его понимать как Личность, ибо нравственное благо нигде иначе не мыслимо, как в личном духе. Если же Его рассматривать со стороны формы, т.е. абсолютности, то встречаются некоторые недоразумения, которые однако мы старались примирить с точки зрения логики.

Если Божество есть личность, то каково отношение этой личности к миру? То или другое отношение Божества к миру дает основание к полупантеистическим, деистическим и теистическим воззрениям. Полупантеизм исходит из того положения, что мир есть частное проявление Божества, не затрагивающее сущности Божества. Он не свободное проявление Его личности, а необходимый момент в Его бытии. Этим отрицается пантеизм, который признает *полное* совпадение между Богом и миром; но здесь есть уклонение и от теизма, признающего мир свободным творением Бога. Таким образом, полупантеизм занимает средину между теизмом и пантеизмом. Полупантеизм вышел из пантеизма. К нему приходили те из пантеистов, которые, под влиянием

христианства, доходили до понятия о Божестве как нравственном благе; они должны были приходиться к признанию личности Божества. Но пантеистические тенденции не давали возможности признавать свободы Божества. Они хотели поставить мир в органическую связь с Божеством. Это мы видим в Шеллинге, который в первый период своей философской деятельности был решительным пантеистом и только через 20-лет стал приближаться к теизму в «Философии мифологии» и «Философии откровения». Он смотрит на мир как на обнаружение божественных потенций; Бог есть абсолютная действительность, она заключает в своих недрах свои потенции, которые в своем обнаружении и дают мир. Подтверждение подобных полупантеистических тенденций видим у Ульрици, Фихте-младшего и Лотце. Этими тенденциями заражена и современная протестантская теология. Там нет мысли о свободном творчестве Бога. Там стремятся связать происхождение мира с жизнью Божества. Но как бы полупантеизм ни приближался к теизму, у него мир и Божество органически связаны, а это вносит в Божество те несовершенства, то развитие, которые мы находим в мире. В противоположную крайность впадает деизм, отрицающий живую связь между миром и Божеством. Мир развивается по присущим ему законам. Между миром и Божеством непроходимая бездна. Деизм особенное развитие получил в Англии после астрономических открытий Коперника, Кеплера и Ньютона. С одной стороны, в это же время открылась необъятность вселенной, с другой — закономерность, а это противоречило прежним понятиям о Промысле Божиим. Промысл Божий представлялся случайным вмешательством в мировую жизнь. Поэтому закономерность мыслилась совершенно самостоятельно, и Бог отодвигался от нее в бесконечную даль.

Философы признавали одно отношение Бога к миру — сотворение мира и дарование ему законов. Таким пониманием отношения Божества к миру деизм, во-первых, ограничивает Божество. Правда, он признает мир зависимым от Божества по происхождению, но в дальнейшем существовании он ограничивает его абсолютность. Во-вторых, таким пониманием не объясняется мировая жизнь. Окружающий нас мир развивается, живет. Развитие есть необходимый рост бытия, переход из небытия в бытие. Как бы мы ни смотрели на развитие, мы видим, что каждый момент в его жизни есть прибавление, рост. В чем не видим роста, то не живет; следовательно, развитие мира есть рост его; а это уже необходимо предполагает существование творческой силы, которая небытие переводила бы в бытие. Таким образом, факт жизни мира с одной стороны опровергает пантеизм, с другой — деизм, потому что в противном случае непонятно было бы самое развитие мира. Теизм в строгом смысле избегает крайностей пантеизма и деизма. Он считает мир свободным проявлением творческой воли, постоянно поддерживаемым ею же. Таким образом, теизм и в Божество не вносит изменения, так как мир возник из свободной воли Божества, и факт развития мира делает понятным, потому что Божество составляет то условие, при котором только и возможно развитие мира; следовательно, теизм и удовлетворяет разуму, и согласен с опытом, который свидетельствует о развитии мира. Итак, высшее определение понятия Божества может быть сформулировано так: Бог есть абсолютный разум и нравственно совершенная личность, трансцендентная миру по существу и имманентная по действию; как нравственное благо, Бог поддерживает мир, следовательно, Божество имманентно миру. Это определение не исключает прежних определений

Божества. Человечество определяет Божество, как единое — τὸ ἓν. Абсолютная личность необходимо должна быть единой. Что такое единство вне личности, человечество представить не может. Греческие мыслители под единством разумели однородность; напр., Фалес — воду, другие воздух, огонь, *пейрон*, но это не единое. Они понимали единство в смысле однородности материи, напр., вода. Но с точки зрения строгой логической, это только однородность, а не единство. И у неоплатоников Божество мыслилось как единое, но это единое они мыслили вне всяких определений. Но чрез такое отрицательное определение нельзя придти к тому положительному началу, которое должно лежать в основе мирообъяснения. Такое же отрицательное определение бытия мы находим в индийской и буддийской философии (нирвана). Только с точки зрения определения Божества как личности мы можем понять определение Божества как единого. Наше «я» есть единящая личность; то же и Божество: оно заключает в себе всю полноту содержания. Если необходимо представлять Божество единым, а этого требует наше сознание, то это единство может найти полное оправдание единственно только в теистическом определении Божества как абсолютной личности.

Мы видели, что Божество должно быть определяемо признаком бытия. Кроме того, если что-либо и может быть названо сущим, то это именно личность. Все мы изучаем и рассматриваем в своей личности, в своем я. Единое достоверное бытие — бытие нас самих. Древние представляли Божество сущим, но у них не было выработано ясно понятие личности, и поэтому название Божества сущим не совпадало с определением его как личности. Если Божество не определять как личность, то его нужно определять каким-нибудь другим бытием.

Так действительно и было. Материалисты, например, представляют абсолютное начало как материю; но понятие материи есть только понятие нашей же личности. Пантеисты под таким началом представляют абсолютную силу; но и сила есть понятие нашей же личности. Так как эти обобщения произведены нашею личностью, то они не могут служить коренным признаком определения абсолютного; они суть производные понятия, а Абсолютное не может определяться производными и, следовательно, ограниченными понятиями. Для нас первичное понятие — понятие нашей личности. Если чем мы можем определить самосущее, так это признаком личности. Таким образом, если Бог — абсолютное сущее, то Он должен быть личностью, и наоборот. Из этих определений мы видим, что они получают свой смысл в качестве моментов теистического определения Божества. То же самое и в отношении дальнейших определений: причины, цели и т.п. Все наше содержание в нашем самоощущении является продуктом нашей личности. Понятно, эта личность, как ограниченная, подвергается влиянию окружающего нас мира. Но она отзывается на него по своим собственным законам. Наше *я* для нас является причиною наших психических явлений, и мы доходим до понятия души по категории причинности. Таким образом, наше *я* является причиною всей нашей духовной жизни. Следовательно, если мы Божество должны представлять как причину всех окружающих явлений, то мы должны именно представлять Его как личность. Таким образом, понятие причинности ведет к определению личности, а определение личности — к определению причинности. Если Божество — личность и самопричина, то оно и самоцель. Человек всегда придает своей личности самоценное достоинство. Таким образом, все представленные

определения Божества не исключают теистического определения, а заключаются в нем как своем синтезе. Эти частные точки зрения на Божество и носят название доказательств бытия Божия. Все эти доказательства представляют собою отдельные воззрения на Божество. Так, доказательство необходимости Божества с точки зрения идеи Его есть онтологическое доказательство; доказательство необходимости понимания Божества как причины всех причин — доказательство космологическое; наконец, доказательство необходимости понимания Божества как самоцели — доказательство телеологическое. Все эти доказательства тесно связаны между собою; низшие воззрения ведут к высшим, а высшие необходимо заключают в себе и низшие. Если мы будем смотреть на них без взаимной их связи, они будут казаться схоластическими, не достигающими цели. Если же мы посмотрим на них с указанной точки зрения, — увидим в них различные моменты развития понятия Божества.

В смене этих определений и их проверке заключалось развитие человечества.

II. О ТРОИЧНОСТИ

Определение Божества как личности есть высшее определение, до которого доходит человеческий разум, стремясь определить Божество. Оно не исключает собою всех других определений, но все другие заключает в себе и не ограничивает Божества. Обращаясь к христианскому учению о Боге, мы находим, что оно признает еще высшее определение Божества: вместе с определением Божества как личности оно утверждает Троичность Лиц в Боге, объединяемую единым существом. Наука, уясняя для разума понятие о Божестве, должна уяснить и это высочайшее определение Божества. Определение Бога как личности встречается и в древнем мире как основанное на законах разума, а определение как Троичного в Лицах есть определение откровенное, не подходящее под категорию всех других определений, но утверждаемое Откровением как данное, как факт. Поэтому и уяснение его должно носить иной характер, чем какой носит разъяснение определения Божества как личности. В последнем случае исходным пунктом являются законы нашего сознания, природа нашего мышления, а здесь мы должны исходить из Откровенного учения.

Можно наметить четыре рода отношений человеческого разума к этому факту веры. Во-первых, сознание отвергает его как противоречащий нашему сознанию. Если Бог один, и наше сознание при изучении природы

приходит к этому с необходимостью, то Он не может быть, говорят, Троичным. Такое рационалистическое, отрицательное отношение к этому факту веры мы находим еще в древней христианской Церкви у антитринитариев, евионитов. Подобное отношение к этому учению существует и теперь у социниан, унитариян. Из философов-унитариян можно указать на Мартино. Еще более вооружается против этого факта веры спекулятивная философская мысль. Можно найти подобное отношение к учению о Троичности и между богословами. Так Штраус говорит: «принять церковное учение о Троичности значит отказаться от человеческого разума». Фейербах говорит: «Троичность предъявляет человеку требование: мыслить противоположное тому, что человек представляет себе, и представлять противоположное тому, что он может мыслить».

В противоположность такому отношению к учению о Троичности можно наметить другое, тоже рационалистического характера, но признающее Троичность Лиц в Боге как требование нашего разума. Законы нашего сознания и развития душевной жизни должны привести человеческую мысль к этому определению Божества. В этом последнем отношении к учению о Троичности есть сходство с первым, ибо высшим критерием считается и здесь человеческий рассудок. Последнее направление мы видим в спекулятивной философии Гегеля, Шеллинга и их продолжателей.

Сознание может идти и другим путем, признавая христианское учение, но сознавая свое бессилие уяснить эту тайну и поэтому принимая его исключительно на веру. Такое направление обозначается тогда, когда ум доходит до отрицания или извращения этого определения Божества. Представители мистицизма, напр., утверждали, что мы должны довольствоваться одним актом

веры и наш разум по своему существу не может приблизиться к Божеству. Известный мистик Таулер говорит, что мы не в силах приблизиться к Божеству, как нельзя достать неба. Все слова для обозначения Божественной природы в сравнении с последней менее в десятки, сотни, тысячи раз, а поэтому всего лучше ограничиваться одной верой.

Четвертое направление сознания по отношению к этому факту веры чуждо и рационализму, и мистицизму: оно признает определение Божества Троичным — тайной, непостижимой для нашего сознания, но в то же время, исходя из Богоподобия природы, оно полагает возможным уяснить эту тайну, приблизить ее к нашему естественному разумению. Мы должны пребывать в вере, но не должны отказываться и от доводов нашей естественной мысли и от употребления их для уяснения этой тайны. Это направление мы видим у свв. Отцов древней Церкви. Они говорят о таинственности этого определения, о невозможности выразить точно эту тайну Божества, и в то же время употребляют все усилия ума и фантазии для приближения ее к нашему естественному разумению. Мы должны признать справедливость этого последнего направления.

Отрицательное отношение сознания к этой тайне должно быть признано ложным, потому что оно извращает учение о Троичности, находя логическое противоречие там, где его нет, ибо христианское учение говорит о трех сознаниях при единстве существа. Прежде необходимо доказать тождество лица и существа, и тогда уже упрекать христианство во внутреннем, логическом противоречии. Второе направление ложно потому, что оно преувеличивает силы нашего разума и извращает христианское учение. Тот факт, что наше сознание может быть характеризовано только как чистое единство, говорит, что мы никогда не можем придти, при настоящем

состоянии нашего сознания, к представлению трех лиц во едином. А раз мы возвысимся над единством личности, стремясь к уяснению Троичного сознания, мы уже не можем найти этому никакого подтверждения в нашем личном сознании. Это видно из того, что результаты, к которым пришла философская мысль, не совпадают с христианским учением. Все философские учения, стремившиеся спекулятивной мыслию уяснить эту тайну, низводят лица на степень отдельных моментов личности. Нельзя согласиться и с справедливостью третьего направления, так как оно не обращает внимания на богоподобие нашей природы и отрицает всякое значение доводов разума. Падение человека только извратило естественный ход его жизни, отдалило от него Бога, но способности познавать истину не уничтожило. С момента искупления Христос обитает в душе каждого человека, и с этого момента наши силы получают право познавать истину. Конечно, без Бога наша мысль не в состоянии дойти до понятия Божества, исчерпать полноту Божественной жизни. Но раз в душе христианина обитает само Божество, то она, исходя из факта веры, определяет последнее; и то или другое ее конечное определение имеет характер достоверности. Все равно, как путем естественного мышления мы не можем дойти до признания необходимости бытия, необходимости мира; нам нужен факт, заявляющий о существовании того или другого явления, и уже из этого факта мы делаем заключения и о других сторонах рассматриваемых явлений, так и в данном случае: естественным человеческим разумом мы не можем сделать определения. И только исходя из факта бытия приходим к центральному определению. Так, у Отцов Церкви факт признается необходимым для дальнейшего определения. С их точки зрения, мы должны употребить все силы нашего ума для уяснения этого определения.

Предлагаем краткий очерк попыток уяснить Троичность Лиц и единство Божества.

В первый момент находим чистое признание этого факта на веру. Затем замечаются попытки уяснить его аналогиями. Последние берутся из внешнего мира, как то: солнца (его бытие, лучи и теплота), или огня (бытие, свет и теплота), или ручья (ключ, ручей и река), или дерева (ствол, ветви, листья) и т.д. Все эти аналогии встречаются часто у одного и того же отца. Находят в настоящее время, что во всякой гармонии — основа трехзвучие; в свете три основных цвета. Недостаточность этих аналогий внушала Отцам мысль, что с ними нужно обращаться с крайнею осторожностью. Григорий Назианзин, разбирая аналогию ручья, находит эту аналогию подходящею, но говорит, что в понятие Троичности она вносит и лишний элемент: она вносит в это понятие признак изменяемости и неразличимости. Еще с большею осторожностью нужно отнестись к аналогиям формальным периода процветания в средние века схоластики. Эти аналогии двоякого рода, — почерпаемые из внешнего и внутреннего мира. К первым относятся — аналогия личных местоимений (я, ты, он), отвергнутая Суасанским собором, аналогия тroyкого мозаического (всеобщего, частного и единичного), аналогия трех залогов глагола (действительного, страдательного и среднего). Но гораздо плодотворнее аналогии, почерпаемые из внутренней области, определяющие отношение между умом и словом. В основе их признается понятие Логоса, которое фигурировало в философской мысли в течение 600 лет, со времени Гераклита. К этой аналогии пришел и сформулировал ее Иустин Мученик. Он прежде всего обращает внимание на то, что все выражается в слове и последним для сознания, так сказать, закрепляются наши мысли, представления. Следовательно, и

все наше сознание — одно лишь слово, которое порождается мыслию, и в то же время необходимое условие выражения мысли. Так и в Троичности Божества. Допустив такую мысль, св. Иустин признает ее самое недостаточною, близкою к языческому сознанию. Впрочем, эта аналогия, определяя отношения между Отцом и Сыном, не имеет в виду третьего лица Св. Троицы — Св. Духа. Более последовательно и логичною является аналогия блж. Августина. Он возвышает ее в строго логическую и психологическую форму. Этот св. отец находит, что дух человеческий есть ум, знание и любовь к себе самому, иначе — в духе есть память, рассудок и воля. Наш дух — это царство идей — *mens* или *memoria*. Однако он не только вместилище идей, но и *poticia*, т.е. сам становится сознающим свое содержание. Но чтобы сознать свое содержание, он должен объективировать его. Кроме того, есть и третий момент — любовь к себе (*amor*). Объективируя представления, мы признаем их своим содержанием и любим последнее. Эту аналогию Августин прилагает к Троице: Бог Отец — это вместилище идей, *mens*, Сын — объективированное сознание — *poticia*, любовь к нему — *amor* — Дух Святой. Но все эти три определения лишь моменты в нашей жизни, в Божестве же в каждой личности должны быть все три эти момента.

После Августина в западной мысли замечается стремление не останавливаться на аналогиях как на аналогиях, а видеть в них проникновение в тайну Божественной жизни. Во времена схоластики мы видим эту попытку, выразившуюся в двоякого рода направлениях. Одни старались уяснить тайну Троичности, останавливаясь на нашем самосознании (подобно Августину), элементе рациональном, — отсюда и самое направление называется рациональным. Другие в решении этого вопроса

пытались внести элемент иррациональный — нашу волю, — направление иррациональное. Ближе всех к блж. Августину стоял Ансельм Кентерберийский. Он думал, что Бог, как совершенный дух, должен быть мыслящий; в нем находится известное действительное содержание, мир идей. Кроме этого, Бог как дух совершеннейший, должен и познавать этот мир идей. Если ограниченный дух стремится к этому познанию, то тем более Бог; и как человек, познавая свой внутренний мир, воспроизводя свое духовное содержание, порождает свой внутренний мысленный образ — слово, так и Бог, познавая свой внутренний мир, порождает внутреннее Слово. Но у нас слово является мысленным, а в Боге оно субстанционально. В этом нельзя сомневаться: Бог одним актом воспроизводит Самого Себя, мир Свой, и вместе с этим этот мир становится реальным; таким образом, и Слово Божие является не идеальным, а реальным, субстанциональным. Но, порождая в Себе Слово, Бог должен и желать Самого Себя, любить Самого Себя (то же и у Августина). Эта Божественная самолюбовь, присущая и каждому человеку, носит характер субстанциональный, а не есть нечто идейное. Она творит в бытие свой внутренний любимый образ. Таким образом, мы видим, что в существе дела это аналогия Августина, но у Августина это только аналогия, у Ансельма это образ, которым он хочет уяснить тайну Троичности. Поэтому те недостатки, которые присущи аналогии Августина, являются недостатками логической мысли, искажающей тайну Троицы, у Ансельма. Самосознание (бытие), самопознание и самолюбовь — только моменты Божественной жизни, а не личности. Если Бог существует и это бытие есть Бог Отец, то Он лишен самопознания и самолюбви, следовательно, Он только момент Божественной жизни; и каждая личность не является сходной с другой, а лишь

только моментом той же личности; является савеллианство. Если же эти моменты признать личностями, то выйдет тритеизм: три сущности с тремя личностями.

Другие пошли иным путем. Ричард де Сен-Виктор тайну Троичности хочет объяснить путем иррациональным. Бог — величайшая абсолютная любовь, но эта любовь по самому своему существу требует своего объекта, на себя она не может быть обращена: это был бы эгоизм; предметом ее не может быть ограниченное существо и мир: такая любовь была бы ограниченной. Следовательно, предмет божественной любви должен быть бесконечный, как Бог. Это сам Бог, Он, ставши предметом своей любви, есть Бог — Слово. Чтобы эта любовь была совершенной, лишенной эгоизма, нужно мыслить третье Лицо — соучастника счастья, которое доставляет Богу любовь, как и в семье дети изглаживают эгоистическую окраску любви. Чтобы Бог не Самого Себя любил и чтобы наслаждение любовью имело общий объект с обеих сторон, нужно третье лицо — Дух Святой. Здесь тот недостаток, что теряется всякое различие между свойствами Лиц: они тождественны и по существу, и по личным свойствам.

Ближе примыкает к Августину и в то же время удаляется от него Фома Аквинат. Он вносит элемент воли. В мире ограниченных существ замечается стремление к производительности, но оно совершается различным образом. На низшей ступени оно совершается внешним образом. Огонь воспроизводится посредством внешнего материала чрез механический процесс; в органической природе это совершается более внутренним образом: дерево является из семени посредством внутреннего процесса, но под влиянием стихийных условий. Но только в человеческом духе это воспроизведение имеет самый внутренний характер: человек воспроизводит себя в своем

духе, воспроизводит свой образ тождественный и отличный, насколько мыслящее отлично от мыслимого. Но это произведение самого себя совершается под влиянием внешнего мира, только в ангелах без влияния этого мира. Но и у них этот образ имеет характер чисто мысленный, идеальный. Наш образ самих себя не то, что мы: мы — реальность, а он продукт нашей мысли, нечто идеальное. Только для Бога мышление и бытие — одно и то же. Он, воспроизводя Свой образ, воспроизводит его идеально и реально. Значит, Его образ так же субстанционален, как и Он Сам. Это *processio ab intra* совершается двумя путями: *actione intellectus*, и в этом случае в результате является Бог — Слово, и *actione voluntatis* и в этом случае порождается Дух Святой. Еще более выдвигает момент воли Дунс Скотт. Фома Аквинат имел в виду аналогию Августина. Дунс Скотт же находит, что из одного интеллекта нельзя объяснить Троичности Божеских Лиц. Бог обладает самосознанием, существует и любит. Но всех этих моментов недостаточно, чтобы произошло второе и третье лицо; нужно, чтобы присоединился акт воли. Когда Бог созерцает Себя и Своим актом воли дает объективное бытие Своему внутреннему образу, — является второе Лицо. Оно должно обладать моментами первого Лица — существовать, познавать Самого Себя, но как рожденного из Отческой сущности, и должно желать Себя. Но, любя Самого Себя, должно любить сущность Свою, тождественную Отцу, как и Отец любит сущность Сына, как Свою: одно и то же у них существо. Эта взаимная любовь и любовь к одной сущности, общей обоим, производит третье Лицо. Итак, одного сознания Ансельма, по Дунс Скотту, недостаточно для произведения Лиц Троицы; сначала усилием производится Сын Божий, а потом и Дух Святой. Здесь замечается тот прогресс, что каждое Лицо

обладает тремя моментами самосознания, а не является только отдельным моментом его. Но при этом у Дунс Скотта каждое Лицо необходимо с *Своею* сущностью, она одинакова у Них, но не одна. Здесь та же опасность впасть или в тритеизм или в савеллианство.

Все эти представители наполняют средние века и расположены в хронологическом порядке. Ансельм — XI-го, Ричард — XII-го, Фома Аквинат — XIII-го, Дунс Скотт — XV-го века. Далее этот вопрос с богословской почвы переносится на чисто философскую. В эпоху Возрождения в лице Бомэ и Баадера он разрабатывается независимо от богословия. Берется учение о Троичности и затем, независимо от учения свв. Отцов, идет самостоятельная разработка этого вопроса, чтобы приблизить его к своему пониманию и вполне постигнуть его своей мыслию. По Бомэ и Баадеру, в основе всякого бытия, а потому и абсолютного, лежит воля. Но в этой первооснове она не есть какая-либо определенная воля, а — ничто, — *воля быть* без всякой качественной определенности. Насколько она желает быть, настолько и проявляется в бытии; эта постоянная объективация Божественной воли есть второй момент — *idea formatix*, — когда она начинает формироваться в определенные предметы. В этом процессе самопроизведения воли замечается порядок и гармония, обусловливаемые ее единством. Воля, воспринимая в себе это многообразное как единое, радуется, наслаждается; этот третий момент радости и есть Дух Святой — «радость и мир о Дусе Святе». Значит, три Лица Троицы — три момента воли. Первый момент — совершенная бессодержательность, второй, хотя и в области объективации, но в бессознании; третий — только личный. Бомэ жил в XVI-ом, Баадер — в XVIII-ом веке. Под их влиянием воспитывались Гегель, Шеллинг и другие представители

спекулятивной философии. Гегель желал логическим путем построить понятие о Троичности, сходное с аналогией блж. Августина. Августин исходил из факта самосознания, трех его моментов, и видел в этом аналогию Троичности Лиц, подходящую к нашему уму. Тот же факт стал основой и системы Гегеля. Каждая мысль заключает три момента а) существования, б) объективации, когда мысль ставит себя пред собой, но не сознает себя, и в) когда сознает себя. Так, ощущение замечается нами, когда пребывает в нашем «я» — момент бытия; когда обращаем внимание, оно сознается как какой-то предмет, а не как *ощущение*, — и третий момент, когда в отдельных предметах видим выражение нас самих. Это приложимо и ко всему нашему душевному содержанию; здесь во всем замечается закон троичности: наше я в себе, вне себя и возвращается в себя. И божественное самосознание должно переживать три момента: это и есть три Лица Св. Троицы.

Иначе конструирует понятие Троичности Шеллинг. Он опирается на понятие субстанции и отсюда хочет вывести необходимость христианского учения о Лицах Св. Троицы. В основе всего многообразия текущей действительности разум человека необходимо предполагает единое неизменное бытие или субстанцию. Субстанция есть та всегда себе равная полнота сущего, по отношению к которой вся совокупность частных и явлений есть только ее модусы, ее видоизменения. Они не прибавляют и не убавляют бытия, как волны, как бы высоки они ни были и как бы снова низко они ни падали, ничуть не изменяют общего количества воды. Таким образом, субстанция есть неизменная полнота бытия. Но если многообразная действительность предполагает в своей основе неизменную субстанцию, то одна взятая сама по себе субстанция не может породить действительности.

Субстанция по своему понятию есть лишь покоящаяся полнота бытия. Следовательно, в ней не может лежать причина мирового движения. Из понятия субстанции нельзя объяснить порождения ею многообразия явлений, всего исторического хода мировой жизни. Подобную неудачу и видит Шеллинг в системе Спинозы. Следовательно, для объяснения действительности нужно предположить внешний толчок, двинувший субстанцию, послуживший мотивом к ее производительной деятельности. Так как субстанция есть вся полнота сущего, то, следовательно, толчок извне предполагает существование сверхсущего, которое мотивирует субстанцию и вызывает ее к жизни. Так как это сверхсущее мотивируется само собой, само из себя порождает движение субстанции, то, следовательно, оно есть свобода. Итак, следовательно, в абсолютном начале мы должны предположить две стороны: сверхсущее как свободу и сущее как субстанцию мира. Рассматривая абсолютное начало, как сверхсущее, сверхбытие, т.е. со стороны его свободы, должно признать, что оно есть личный дух, ибо вне личной духовной области наш разум не может мыслить свободы. Рассматривая начало абсолютное со стороны субстанциональности, т.е. как бытие, наш разум различает в нем три потенции: возможность, действительность и долженствование. Возможность бытия есть чистое бытие в себе; действительность бытия есть чистый акт, чистая объективация возможности, гегелевское инобытие; долженствование бытия есть бытие при себе или для себя; это есть бытие, обладающее самим собою, ощутившее само себя; это действительность, сознавшая в себе свою возможность. Но бытие, ощутившее себя, сознавшее себя, есть самосознательный дух. Таким образом, если субстанция есть абсолютное бытие, если абсолютное бытие должно заключать в себе три необходимые потенции, то

субстанция должна быть рассматриваема как личный дух. Итак, и со стороны своей сверхсущности, и со стороны сущности абсолютное начало должно быть мыслимо как личный самосознательный дух. Но только в первом случае оно едино, во втором — оно троично. Божество как сверхсущее, как непостижимая (ибо что сверхсущее, то для разума непостижимо; конец постижения есть конец сущего), свободная, Божественная природа, есть единство; то же самое Божество как сущее, как субстанция — есть Троичность. Иными словами: насколько Бог трансцендентен бытию, есть свободное Божественное я, Бог Сам в Себе, Он есть неизреченно один; насколько Бог имманентен миру, насколько Он субстанция, порождающая из себя все многообразие действительности, настолько Он есть Троица. Но это нимало не нарушает Его единства. Троичность потенций, которые суть не что иное, как тройкий способ существования Божественного, в существе Божиим соединена в одно живое целое и есть единый личный свободный дух.

Такова попытка Шеллинга уяснить для разума тайну Троичности. Очевидно, что и она не может быть признана удачной, как и попытка Гегеля. Как гегелевские моменты идеи бытия, так и шеллинговские потенции абсолютной субстанции не суть лица, а следовательно, не уясняют сущности христианского учения по этому предмету.

После Шеллинга вопрос о Троичности перешел в протестантское богословие, в котором развивался под влиянием начал гегелевской и шеллинговской философии. Все попытки решить этот вопрос в протестантском богословии можно разделить на три разряда. Одни ученые в решении его примыкают к Августинскому методу, т.е. выводят Троичность из теоретической способности, другие — к Дунс Скотту, который выводит Троичность из воли, третьи к Ричарду де Сен-Виктору, выведившему

Троичность из любви. Но все протестантские богословы ничего, в сущности, не сказали нового и внесли только то, что вопрос о Троичности ставился в связь с жизнью мира.

Прежде всего, к направлению Августинову примыкает Лессинг, который составляет посредствующее звено между философией и богословием. Он дело представляет таким образом: Бог, говорит он, есть совершенное созерцание самого себя. Бог может созерцать Себя зараз, как единое целое — это Бог Сын. А так как это совершенное созерцание тождественно с Богом, то гармония между тем и другим будет Св. Дух. Но можно созерцать это совершенство и порознь; это будет мир. В последнем пункте Лессинг примыкает к Лейбницу.

Более богословского направления держится Твестен, живший в нынешнем столетии. Он представляет дело так: Бог есть абсолютное самопознание. Но чтобы сознать Себя, Он должен поставить Себя пред Собою, как Свой объект. Чтобы самосознание было абсолютным, для этого этот объект должен быть и субъектом. Объективное откровение самого себя есть Сын Божий, а субъективное откровение есть Св. Дух. Это понимание Троичности Твестен приводит в связь с откровением естественным. Он говорит, что Бог открывается в природе, а потом в человеческом духе. Очевидно, что здесь Твестен совершенно примыкает к Августину; здесь то же самопознание — *memoria*, объективирование самого себя — *intellegentia*; только последнее откровение не называется любовью, как у Августина. Ницш, поправляя Твестена, совершенно примыкает к Августину и говорит, что последнее откровение есть атог, любовь Бога к Самому Себе.

Иначе несколько ставит дело Гунтер, хотя он тоже выводит Троичность из самосознания. Наше самосознание, говорит он, совершается под влиянием объекта: но для абсолютного самосознания должен быть абсолютный

объект. Этот абсолютный объект есть Сын Божий. А так как Он тоже Бог, то гармония между ними Дух Святой. Таким образом, у Гунтера объект самосознания является для того, чтобы вызвать самосознание у Бога, тогда как у Твестена он является следствием совершенства самосознания. Мнения всех ученых этой категории представляют значительные недостатки. У всех Троичность является тремя моментами самосознания, и нет полноты личности. Далее, в объяснении этих ученых нет указаний на то, что лица Св. Троицы единосущны. Бог Отец, говорится у них, сознает Себя в объекте. Но очевидно, если этот объект есть реальность, то в нем должна быть своя сущность. Если же так, то вывод тот, что существуют два Бога.

К направлению Дунс Скотта, который выводил Троичность из воли, примыкают мистики. Выдающимися выразителями этого направления были: Бомэ (конца XVI и начала XVII столетия) и Баадер, живший в XVIII столетии. Они представляют дело так, что Бог Сын в Себе есть *воля*. Но в первый момент эта воля бессознательна, не знает, что хочет. Воля единая, простая, без всякой формировки, неопределенное стремление к чему-то. Это — Бог Отец. Второй момент — *idea formatrix* — мудрость, когда Воля начинает принимать определенную форму, начинает из хаотического состояния переходить к космическому порядку. Это — Бог Сын. Третий момент — Дух Святой — гармония космоса, совершенство и исполнение или радость Бога в Самом Себе.

Это направление частью сходно с направлением Шеллинга, который представлял Троичность в виде трех моментов, из которых первым, основным, была момент воли. Он говорил, что первый момент этого развития — воля, бытие потенциальное, второй — разум, формирующий эту волю, бытие действительности, а третий момент этого развития — гармония между формой и реальностью, бытие должное.

Очевидно, как и в первом направлении, здесь есть недостатки. Так, здесь также не выясняется реальность Лиц. Они являются только моментами, но что они личности, не видно. Далее, если стать на богословскую почву, признать их личностями, то не будет соответствия между ними; они будут неполными личностями.

Более удачно третье направление, примыкающее к Ричарду де Сен-Виктору, который выводил Троичность из любви. Лучшими представителями этого направления являются Сарториус и Либнер. И тот, и другой мало различаются. Они дело представляют таким образом: Бог как абсолютная Любовь, чтобы не быть самолюбием, должен любить абсолютный объект. Этот объект и есть Сын Божий. Если бы Сына не было, то не было бы и любви Бога, не было бы, поэтому, и нашего нравственного идеала. Но этот объект Божественной любви есть одно и то же с Богом. Будучи одно и то же с Богом, Он должен любить произведшего Его Бога Отца. Таким образом, являются два момента: *amare* — любить и *amari* — быть любимым, т. е. объект любит субъект, который его произвел. Но если бы Они любили друг друга так, что Отец любит Сына как посторонний объект и Сын любит Отца как посторонний субъект, то Они не знали бы Своей сущности. Отец, любя Сына, не знал бы, что Он любит Свою сущность, и Сын, любя Отца, также не знал бы, что Он любит Свою сущность. Чтобы Они сознали Свое тождество, для этого должен явиться в Божественном существе третий момент, объединяющий предметы их в общей любви; это Дух Божий — та сущность, которая развивается в двух моментах — *amare* и *amari*.

Существенный недостаток этой попытки в том, что Троичность является здесь средством осуществления любви Божественной или, иначе, является случайным признаком Божества, таким свойством, которое назначено

средством для проявления любви Божией. Потом, все Лица являются здесь одинаковыми Лицами, не отличающимися одно от другого, так как сущность их заключается в одной любви, и не говорится о том, что Лица обладают разумом и волей.

Эти недостатки отчасти устраняются у тех богословов, которые выводят Троичность из понятия личности. Лучшими выразителями этого направления были: Ротэ, Фишер и Вейсе.

Ротэ представляет дело так: Бог в своем существе постоянен, т. е. Он есть раскрывшееся существо, не знающее Себя. Потом он объективируется как воля. Как тело есть орудие нашего самосознания, так и это объективное бытие является в Боге. Оно не может быть внешним для Бога и есть средство самосознания Божия. Отсюда является третий момент субъективного откровения, момент чувства.

Фишер и Вейсе смотрят на дело почти одинаково. По Фишеру, тело Божества, его объективация, производится волей; созерцание этого обнаружения дает разум и признание ее благом есть любовь. Вейсе говорит, что Бог производит тело — объективный мир — фантазией, причем вначале создается мир идей, который доводится до реальности.

Несмотря на такое различие в объяснениях названных богословов, сущность их воззрений одна и та же. Бог есть личность; чтобы стать таковою, Он должен объективироваться прежде, т. е. иметь тело (подобно нам), которое было бы полным выражением Его, содержанием Его содержания; отсюда проистекает личное сознание Божества и Его любовь. Воззрения эти более состоятельны, нежели те, которые указаны выше. Они менее односторонни, но и в них Лица не полны и суть только особые силы: ум, чувство и воля; при этом

все три Лица суть различные моменты одной главной сущности — Бога Отца.

Более удачную попытку примирить все указанные воззрения мы встречаем у Дорнера. Эта попытка самая последняя по времени (лет двадцать назад). Дорнер исходит из того положения, что Бог как существо личное, есть организм. В понятие организма входит признак законченности в себе. В организме различаются три стороны: физическая, интеллектуальная и нравственная. Со всех указанных сторон Бог является троичным. Во-первых, с физической стороны Бог является причиной Себя. Таким образом являются два момента Божественной жизни: я есть причина и произведение, основание и следствие. Следствие в свою очередь переходит в основание, иначе не было бы круга и Бог не был бы причиной Самого Себя. Таким образом, Бог есть причина и завершение. Во-вторых, с интеллектуальной стороны Бог является самосознанием и объектом самосознания. В этом случае Дорнер примыкает к Августину. В третьих, определяя Бога как нравственную личность, мы должны решить вопрос, в каком отношении поставить Бога к нравственному благу: Бог благ по природе или по свободе? Если по природе, то Он не может быть нашим нравственным идеалом, так как Он благ по необходимости, а не по свободе. Если же по свободе, то, значит, блага как блага нет, а то называется благом, что Бог захочет признать благом. Если бы Бог захотел, то принял бы за благо то, что считается злом, и мы обязаны были бы повиноваться Его свободной воле. Но тогда благо было бы навязано извне и не было бы самоценностью. Бог был бы деспотом, к которому мы по необходимости были бы привязаны и Ему должны бы были, опять же по необходимости, повиноваться, но которого не за что любить. Дунс Скотт принимает последний исход дилеммы,

признавая, что благо есть закон, закон Божественной свободной воли. К этому примыкает и Декарт, полагая, что нравственные требования, как и физические свойства вещей, суть свободные узаконения Бога. К этому примыкает и Бэкон. Преступление Адама, говорит он, заключается в том, что Адам хотел избрать себе благо не то, которое давал ему Бог. Фома Аквинат принимает первый исход дилеммы, признавая, что благо есть благо по своей внутренней необходимости, и, следовательно, оно лежит в самой природе Божества. Но тогда является новое затруднение. Если Бог по природе благ, то Он не может быть нравственным идеалом, потому что сущность нравственной деятельности есть свободный выбор. Можно ослабить эту мысль, предположивши, что закон блага не лежит необходимо в самой природе Бога, а представляется Богу в виде логических требований Его разума, которые Он и выполняет. Но это нарушает абсолютность Бога, Который не может знать над Собою никакого закона. Следовательно, и этот выход невозможен. Дорнер пытается признать в Боге и необходимость блага, и удерживать Его свободу. Бог есть само благо по природе: это Божественный разум, который сам себя оправдывает. Но в Боге есть свобода, свободное признание необходимости блага. Бог созерцает эту необходимость блага, и созерцает ее свободно. Этот второй момент, по Дорнеру, есть Сын Божий. Подтверждение такой мысли Дорнер находит в Св. Писании. В Ветхом Завете Бог считается синонимом правосудия, логической необходимости. Сын Божий называет Себя свободным. Его царство есть царство свободы. Он посланник Своего Отца и послушен Отцу. То, что Отец созерцает, Он свободно осуществляет. Эти два момента необходимо предположить в Боге, если Он есть нравственная личность. Но если повинение нельзя представлять у Бога, как повинение чему-то

чуждому, потому что Божественная сущность не была бы тогда цельным организмом, то для этого необходим третий момент — соединение свободы и необходимости. Это и есть Дух Святой. Эта попытка более всех удовлетворительна. Она вносит широкий кругозор в Божественную жизнь. Личности Божества у Дорнера — не логические и физические, а нравственные моменты. Это самые существенные достоинства попытки Дорнера. Но нельзя сказать, чтобы и она была вполне удовлетворительна. Дорнер не выясняет единосущия и не дает полноты лицам Божества.

Доселе мы кратко рассматривали попытки европейских мыслителей уяснить с точки зрения разума учение о Троичности и должны были признать их вполне неудачными. Они всегда превращали самостоятельность и полноту Лиц Св. Троицы в логические или психологические моменты. Из этих моментов один выходит самостоятельным, следовательно, личным, а остальные два безличными. Если же попытаться мыслить и их самостоятельными, то выйдут три отдельные личности, каждая со своею сущностью. Таким образом, мысль необходимо впадает или в савеллианизм или в тритеизм. Причина неудачности попыток заключается в том, что во всех них имелось в виду не церковное сознание, выразившееся в определениях Вселенских Соборов о Троичности и в символах веры, а или частная святоотеческая аналогия, или своя собственная философская теория. Аналогия свв. Отцов была для них только подобием, только образом принятой на веру истины Троичности, которую они переживали сами в себе и непосредственно сознавали как истину. Когда же философская мысль, отрешенная от жизни церковной, хватается за эти аналогии как за исходный пункт для построения учения о Троичности, то, очевидно, она должна придти к ложно-

му заключению. Не от нашей аналогии, не от нашей теории нужно исходить при уяснении тайны Троичности, а от церковного учения и углубляясь в церковную мысль. Но чтобы прояснить себе мысль Церкви, нужно заранее отказаться от составляемых вне церковной сферы частных теорий. Предубежденный не может познать истины. Указанные теории страдают именно тем недостатком, что все они стараются выяснить учение о Троичности лиц с той или другой заранее составленной философской теории; поэтому они являются или рационалистическими, или мистическими, но, во всяком случае, односторонними, из которых, так или иначе, исключается христианское учение о Троице. Эти попытки для церковного сознания не могут иметь никакого значения, а только для мыслителей вне церковной области, которые хотят бесконечно возвышенное христианское учение о Троице рассматривать как чисто рассудочное, т.е. так, как древние еретики. Из сказанного видно, что если мы хотим хоть сколько-нибудь приблизиться к христианскому пониманию учения о Троичности, мы должны вникнуть в смысл, в самые церковные термины, мы должны понять, что хотят сказать в них святые Отцы.

Христианское учение гласит, что Бог един по существу (*οὐσία*) и троичен в лицах (*ὑπόστασις*). Что же святые Отцы разумют под этими терминами? Мы будем иметь в виду главных Отцов, поработавших над догматом о Троичности Лиц: Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского и Иоанна Дамаскина. Это были самые главные представители, выразители и защитники христианского учения о Троице, а Иоанн Дамаскин — систематизатор всего христианского учения об этом догмате. Когда мы узнаем, что они хотят сказать чрез эти термины,

то мы войдем в область самого церковного сознания.

Святые Отцы примыкают к тому классическому пониманию *οὐσία*, по которому оно означает нечто общее в противоположность частному, видовому, обозначаемому последующим *ὑπόστασις*: общая нам всем природа может назваться *οὐσία*, а каждый из нас в отдельности — *ὑπόστασις*. Афанасий Великий означает словом *οὐσία* единство Божественное — *μονὰς θεότητος*, а *ὑπόστασις* — *τρόπος θεότητος*, образ, или вид Божества; Василий Великий понимает под *οὐσία* общее — *τὸ κοινόν*, а под *ὑπόστασις* — частное *τὸ καθ' ἑκάστον, ἴδιον*. То же находим и у Кирилла Александрийского и Иоанна Дамаскина.

У Григория Назианзина *οὐσία* есть общее, родовое, и заменяется словом *φύσις, θεότης*, а *ὑπόστασις* есть частное — *ἰδιότης*. Обычная философская мысль, соединяя эти два понятия — общее, или родовое, и частное, или индивидуальное, — впадает в две прямые крайности: она или признает реальными формы индивидуума, а общее считает лишь отвлечением мысли, или, наоборот, реально существующим считает только общее, субстанциональное, а индивидуальное есть момент, не имеющий собственного бытия, а являющийся только затем, чтобы исчезнуть в общем; т.е. признает, что или реально существует только каждый из нас — индивидуум, а то, что называем *οὐσία*, есть понятие, созданное в нашем же уме из рассмотрения отдельных индивидуумов, или, наоборот, что существует только природа — *οὐσία*, а каждый из нас, индивидуум, есть только момент, преходящее явление ее, которое как возникает из сущности ее, так вместе с тем и погружается в нее. Возьмем, например, представителя первого воззрения, Лейбница: у него существует только индивидуальная природа — монады, и притом настолько разьединенные, что одна не может

влиять на другую; общей же природы — *οὐσία* у него нет; она является как только простое обобщение. Представителем второго направления можно назвать Спинозу. Он признает реальною только субстанцию, всякое же частное явление, — индивидуум, считает только моментом этой субстанции, только всплеском волны в бесконечному море бытия, но «видимое» — один лишь признак бытия, так как в то же самое время, когда оно возникает, оно и погружается в самостоятельное бытие, исчезая в нем. Такое воззрение — в строгом смысле пантеистическое.

Индивидуализм и пантеизм всегда находили себе представителей как в древней, так и в новейшей философии до последних времен. В классической философии преобладал более пантеизм, потому что понятие о личности было разработано в ней вообще очень мало: все философы древних времен были, главным образом, натуралисты, которые основным понятием своих воззрений считали сущность, общее, родовое, а все частные личности только проявлением этой сущности, или общей природы (*φύσις*). Это замечается не только в чисто теоретической философии древних, но и в государственном их устройстве, где всякая личность считалась только орудием государства, — и в семейном быту, и в религии, где каждая отдельная личность ставилась в зависимость от общего, от фатума, который признавался в жизни того или другого народа.

Святые Отцы избегали как той, так и другой крайности. Признавать реальное бытие только за общим значило бы превращать личности Св. Троицы только в моменты и, таким образом, впасть в савеллианизм; признавать же реальность только за ипостасью, а общее считать лишь мысленным обобщением — значило бы признавать трех отдельных богов — впасть в тритеизм.

Святые Отцы признавали реальным как общее, так и индивидуальное бытие, как *οὐσία*, так и *ὑπόστασις*. А так как современные святым Отцам мыслители, воспитанные на классической философии, собственно, и не сомневались в реальности *οὐσία*, а только в реальности *ὑπόστασις*, то они обращали главное внимание на защиту последнего положения. Противники могли скорее допустить существование единого Божества, а личности превратить в моменты, чем склониться к тому, чтобы признать существование трех самостоятельных личностей. Им, главным образом, нужно было доказать реальность существования личностей, ипостасей, доказать, что это — не отдельные моменты существования, а нечто субстанциональное, реально существующее. Поэтому об *οὐσία* они говорили редко, как бы мимоходом, предполагая понятие ее известным не только христианам, но и язычникам, — зато реальность ипостасей подтверждали постоянно. Афанасий Великий говорит, что *ὑπόστασις* и *οὐσία* суть действительное бытие (*ὑπαρξις*) и, следовательно, реально существуют. Василий Великий в ипостасном бытии находит *τὸ ὑποκείμενον* — подлежащее, субъект — слово, которое в классической философии означало вообще то, что лежит в основе чего-нибудь. Этой ипостаси Василий Великий приписывал самосуществование и называл ее истинно существующею — *ἀληθινῇ ὑπάρχον*. Григорий Назианзин приписывал ипостаси самобытность и называл ее *ἰδιότης*, *καθ' ἑαυτὴν ὑφ' ἑστῶς* (особенность, само по себе существующее; соответствует немецкому für sich). Григорий Нисский также говорил, что ипостась существует сама по себе, что она есть сила, сама по себе, лично существующая (*δύναμις οὐσιώδης, αὐτὴ ἐφ' αὐτῆς καθ' ὑπόστασιν οὐσα*). Кирилл Александрийский называет ипостась *ὑφ' ἑστικὸς αὐτὸ καθ' ἑαυτοῦ, ὑπάρχειν ἰδίως* (существующею в субстанциональ-

ном смысле), или *ἰδιαζόντως εἶναι* — собственно бытие. Иоанн Дамаскин особенно сильно настаивал на самобытности ипостасного бытия и для усиления этой мысли как бы затенял понятие о самобытности *οὐσία*. Он говорил, что *οὐσία*, природа, помимо личности и не существует; вне личности она не имеет самобытного существования (*καθ' ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταται*), наоборот, ипостась есть само по себе существующее, имеющее бытие само по себе (*ὑπόστασις ἐστὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφ' ἑστῶς, τὸ καθ' ἑαυτὴν ὑπάρξει ἔχει*). Чрез это, однако, он не впадает в тритеизм, не разделяет той мысли, что у каждой личности есть своя реальная сущность; он этим только хочет сказать, что всякая сущность мыслится только в соединении с личным бытием. Личность — *ὑπόστασις* — существует сама в себе и созерцается сама собою; *οὐσία*, хотя существует, непременно созерцается только в личности (*ἐν τῇ ὑποστάσει θεωρεῖται*). Таким образом, как *οὐσία*, так и *ὑπόστασις*, имеют действительное бытие.

Но чем же, однако, бытие *οὐσίας* отличается от бытия *ὑποστάσεως*?

Василий Великий говорит, что *ὑπόστασις* есть то, в чем созерцается и открывается природа; *ὑπόστασις* представляет и описывает то общее, неопишемое, что находится в природе (*ἢ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον παριστώσα καὶ περιγράφουσα*). Григорий Назианзин определяет *ὑπόστασις* как *ἰδιότητα νοεράν* — особенность разумную. Григорий Нисский понимает *ὑπόστασις* как силу, обладающую свободой (*δύναμις προαιρτικὴν*). Он же видит в личном бытии (*ἄτομον ὅπερ ἐστίν*) нечто абсолютно единое и ничему себя не сообщающее (*αὐτὴ ἐφ' αὐτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ οὐσα*). Природа есть, следовательно, то, что может быть сообщено другому, а личное бытие есть уже нечто абсолютное, не сообщающееся другому. То, что принадлежит моей природе, может быть сообщено

щено другому; то, что принадлежит Божественной природе, может быть сообщено и принадлежать Божественной личности. Но то, что принадлежит личности, принадлежит исключительно ей одной. Так и по Кириллу Александрийскому ипостась есть по числу единое и само по себе существующее (*ἐν ἀριθμῷ, ἐν μὲν τε καὶ ἰφυστικῶς αὐτὸ καθ' ἑαυτό*). Иоанн Дамаскин, сводя все сказанное святыми Отцами об ипостаси, отличает *ὑπόστασις* от *οὐσία* тем, что ипостась сама в себе существует, а *οὐσία* созерцается; ипостась есть властный субъект, а природа — то, чем субъект владеет.

Но если ипостась определять как субъект, созерцающий свою сущность и владеющий ею, то, очевидно, содержащая ипостась совершенно совпадает с содержимой сущностью. Если личность есть субъект созерцающий, а сущность — то, что созерцается, то очевидно, что в ипостаси должно быть то же самое содержание, что и в сущности. Если Божественная сущность есть содержание Божества, то в каждой, следовательно, Личности содержанием будет та же самая Божественная сущность; каждая Личность, следовательно, будет со своей природой. Так действительно и говорит Григорий Назианзин: содержание в Лицах есть Божественная природа, или, лучше сказать, Лица и суть именно Божество. Но если так, то в Боге должно быть одно лицо, потому что одна природа. Откуда произойти различным лицам, когда личное бытие есть отражение единой сущности? Очевидно, в ипостасях должны быть еще характеристические черты, которые отличали бы их от сущности. На вопрос: что же еще отличает *ὑπόστασις* от *οὐσία*, святые Отцы отвечают: *ιδιώματα* (особенности). *Ιδιώματα* у Василия Великого обозначаются и как особенное характерное личное бытие, или как умственные особенности, или как просто характеры, или, наконец, как знаки, обозначающие су-

щественные особенности. Григорий Нисский говорит, что ипостаси отличаются от природы так называемыми акциденциями. И Иоанн Дамаскин тоже говорит, что ипостась есть соединение акциденций; хотя здесь акциденции не указывают на нечто случайное, преходящее, потому что Афанасий Великий называет их *τὸ ἴδιον οὐσίας* (особенное сущности) Григорий Назианзин говорит, что эти особенности хотя не сущность, но относятся к сущности (*οὐ φύσις, περὶ τῆν φύσιν*), и называет их поэтому неподвижными, вечно присутствующими.

Таким образом, сущность и ипостась, по учению святых Отцов, есть, во-первых, реальность; во-вторых, отличаются они тем, что ипостась есть бытие созерцающее, а сущность — созерцаемое; *ὑπόστασις* есть бытие владеющее, а *οὐσία* — владемое; ипостась — субъект, природа — объект, всецело отражающийся в субъекте. Но если так, если различие только в том, что одно бытие — созерцающее, а другое — созерцаемое, одно — владеющее, а другое — владемое, одно — субъект, а другое — объект, то очевидно, что ипостась есть то же, что и сущность, а так как сущность одна, то и личность должна быть одна. Поэтому святые Отцы должны были полнее определить личное бытие, и они говорят, что в личном бытии есть некоторые особенности, которые, во-первых, отличают личность от природы и, во-вторых, выясняют причину существования нескольких личностей при единстве сущности.

Итак, по разумению свв. Отцов, *οὐσία* есть Божественная природа, общая всем лицам и отражающаяся в каждом из них; лицо — субъект, та Божественная личность, которая отражает природу и созерцает ее. Но если этою только чертою определить Божественную личность, то по своему содержанию она совпадет с Божественною природою: что будет в Божестве, то и в ли-

це, и что будет в лице, то и в Божестве. Если так, то было бы одно лицо. Чтобы показать различие между лицами, нужно внести новые признаки в понятие личности. Это отличие обозначается словом *ιδιώματα*. Что же такое они? Могут ли они быть чертами, увеличивающими содержание Божественной личности? Но свойства содержания личности Божественной совпадают с *οὐσία*, отражают в себе то, что существует в ней; содержание одного лица тождественно с содержанием другого лица. Если так, то *ιδιώματα* не должны увеличивать содержание Божества; если бы увеличивали, то принадлежали бы Божественной природе и должны были бы отражаться равномерно во всех личностях; следовательно, тогда опять не уяснялась бы причина разности лиц. Следовательно, *ιδιώματα* не могут увеличивать содержание. Но если *ιδιώματα* не могут увеличивать содержания, то, следовательно, они должны носить формальный характер. К этому заключению можно придти и другим путем. Под ипостасью святые Отцы разумуют субъекта — разумного, свободного, единого, т.е., следовательно, определяют Божественную личность только формальными чертами. Если так, если личность, по разумению святых Отцов, есть субъект, созерцающий себя и содержание своей сущности, но не имеющий своего собственного содержания, то и *ιδιώματα* ее, как *личные* особенности, должны носить формальный характер. Если личность по своему содержанию есть то, что она созерцает в своей сущности, то особенность личности может быть только в характере созерцания, в той или иной его формальной особенности. Одни и те же признаки мы можем созерцать различно и получать разные образы с формальной стороны, различные бытия. Мы должны предположить, что Божественные личности созерцают одну и ту же природу, но *различным образом*. И действительно, свя-

тые Отцы понимают *ιδιώματα* личности, как *формальные* признаки. Афанасий Великий называет их *τρόποι θεότητος* (образы Божества), Василий Великий — *τρόποι τῆς ὑπάρξεως* (образы бытия) или *μορφαί* (формы). Григорий Нисский говорит, что личность характеризуется не тем, *что* вещь есть, а тем, *как* она существует (*τὸ πῶς εἶναι*). Григорий Назианзин говорит, что особенности личности зависят от способа явления (*τὸ τῆς ἐκφάνσεως*) — в ней природы. Таким образом, по разумению свв. Отцов, *вообще* — личность есть субъект, отражающий свою природу и владеющий ею; *определенная* личность есть субъект, *своеобразно* отражающий свою природу и по своему владеющий ею. Божественные личности имеют одну природу и потому единосущны. Но каждая созерцает ее особым образом, — тут *ιδιώματα*. Одно и то же Божественное бытие отражается в личностях различно; каждая личность — определенный образ Божества.

В чем же заключается различие между тремя Божественными образами? Святые Отцы обозначают особенности как отчество, сыновность и исходность. Первое лицо созерцает Божественную природу сквозь призму безначальности; второе созерцает ту же природу под углом сыновства, зависимости; третье — по своему, с характерною чертою исходности. Уяснение того, в чем эти личные особенности, что такое черты нерожденности, рожденности и исходности, как и почему они появились, — святые Отцы исключали из круга своих исследований. Григорий Назианзин говорит: «достаточно слышать, что есть Отец и Сын, что Он от Отца; боюсь, чтобы не подвергнуться тому же, что случается с зрением, когда оно устремлено на солнце, чтобы не случилось того, что случается с голосом при сильном крике. Ты слышишь о рождении Сына, не любомудрствуя,

как рождается; слышишь об исхождении Св. Духа от Отца, не любомудрствуй, как исходит».

Этим мы и закончим изложение святоотеческого понимания слова *οὐσία*. Их взгляды можно резюмировать так: 1) *οὐσία* есть общая вещам природа, *ὑπόστασις* — индивидуальная; 2) *οὐσία* и *ὑπόστασις* — реальности; 3) *οὐσία* — реальное содержание Божества, *ὑπόστασις* — субъект, созерцающий природу и владеющий ею; 4) каждая ипостась созерцает всю Божественную природу во всей полноте, и следовательно, есть совершенный Бог; 5) различие между ипостасями заключается в том, что они различным образом созерцают Божественную природу, различно владеют ею; 6) различие ипостасей обозначается терминами: отчество, сыновство и исходность; первое лицо мыслится как *ἀρχή*, второе лицо рождается от *ἀρχή*, третье исходит от *ἀρχή*; 7) уяснения внутренних причин этих отношений ипостасей у святых Отцов нет; здесь полагали они крайний предел человеческого ведения.

Теперь посмотрим, как проясняются эти святоотеческие, церковные термины при помощи современных научных и философских воззрений.

Прежде мы видели, что под сущностью разумеется общее в вещах, природа их, а под личностью — частное, индивидуальное. В этом отношении современное мышление может совпадать со святоотеческим пониманием этих терминов. Однако есть и различие, а именно, в том, что эти термины при освещении современной науки более уясняются, понятия представляются более раздельными. Для древнего мышления понятия сущности и личности были неразложимы, просты, — мысль не доходила до замечания в них отдельных моментов. В современном мышлении понятие сущности и личности разлагаются на простые элементы. Это не значит, что мы сущность

и личность представляем чем-то составным (в противном случае мы были бы несогласны с святоотеческим пониманием этих понятий), сущность представляется нам, как и прежде, реально неразложимой, а личность единой, но мы в сущности и личности можем усматривать отдельные моменты, стороны сущности и личности, которые, отдельно не существуя, фактически не могут раторгать единства сущности и личности, но которые всегда присущи личности и сущности. Что же такое сущность по современным понятиям и какие стороны или моменты можно найти в этом понятии? Прежде всего должно заметить, что сущность, или природа, может быть понимаема в двояком смысле: или как природа внешняя, или как природа внутренняя, душевная. Это разделение тем более необходимо, что в древних науках, заключавшихся в одной науке — философии, природа, внешняя и внутренняя, рассматривалась без всякой специальности, а теперь они специализировались: одни науки рассматривают природу внешнюю, другие — внутреннюю.

Изучение внешнего мира привело к убеждению, что в основе всего лежат два начала: *материя* и *сила*. Эти начала представляются как нечто неразрывно единое, так что где материя, там и сила, и наоборот, признание силы необходимо ведет к признанию материи. Но хотя материя и сила не существуют отдельно друг от друга, они не одно и то же. Все попытки отождествить материю с силой не привели ни к чему. В понятии пассивной материи не мыслится признак активности, характеризующий понятие силы. С другой стороны, все попытки превратить материю в силу сопротивления также не удались. Почему сила сопротивления является как материя — совершенно отличный субстрат, противоположный понятию силы, поддержка, на которой держится сила? Откуда это различие в воззрениях, если и материя и си-

ла одно и то же? Поэтому-то в науке, чуждой крайностей, в основе всего материального мира признается два элемента: материя и сила. Из сочетания этих элементов составляется мир. Изучение этого сочетания и определение законов его составляет задачу науки. Однако, признавая материю и силу в основе окружающего нас мира, наука не хочет этим сказать, что материя и сила *единственные* основы всего. Наука не знает материи *только* как материи и силы *только* как силы: она имеет дело с *определенной* материей и *определенной* силой. Молекулы, до которых доходит научный опыт, всегда определяются по своему составу и силам: даже атомы, на которые разлагаются молекулы, мыслятся с известными свойствами. Материя как материя и сила как сила это только обобщения. В реальной действительности и то, и другое существует в определенном виде, в определенной форме; помимо формы немислима никакая материя, никакая сила. Но если так, то форма есть такой же фактор материального мира, как материя и сила. При объяснении природы нельзя обойтись без формы; она самостоятельна в ряду других двух факторов материального мира: материи и силы. Из материи как чего-то бесформенного нельзя вывести определенной материи; и из силы вообще — силы, движущейся в известном направлении. Ни материя, ни сила, взятые сами по себе, не ведут к форме. Форма присуща им и тесно связана с ними, как и они друг с другом: как нет отдельно материи и силы, так нет и формы отдельно от них. Таким образом, наряду с материей и силой существует третий элемент материального мира — *форма*, как третья сторона одной и той же сущности. Отсюда можно так углубить понятие сущности — *οὐσία: οὐσία* есть сочетание трех элементов: материи, силы и формы.

Теперь рассмотрим понятие сущности по отноше-

нию к внутренней природе. Здесь компетентным судьей является психология, так как она изучает внутреннюю, психическую жизнь, отыскивает ее элементы, или основания. Здесь мы находим ясные указания, что вся внутренняя жизнь сводится к трем элементам: мысли, чувству и воле. Все попытки философов уничтожить эти три фактора душевной жизни, чтобы дать главное значение одному какому-нибудь из них, окончилась ничем. Опыт говорит о несводимости этих факторов к какому-либо одному. Из чувства нельзя вывести мышления и воли, из мышления — чувства и воли и т.д. Чувство, как бы ни углублялись в его анализ, всегда останется переживаемым бытием, воля — движущей силой, мышление — формой, каждое со своими законами и формами. Никакие ухищрения мысли не сгладят различия между этими основными явлениями душевной жизни. Многие философы, например, хотели поставить в основе как внутреннего, так, по аналогии, и внешнего мира, чистое мышление (Гегель, Фихте), но в этом случае улетучивалось реальное бытие и внешнего, и внутреннего мира, ибо чистое мышление мыслится только как схема мертвая и безжизненная. В мистической философии были попытки вывести всю духовную и мировую жизнь из чувства; мышление представлялось как известного рода видоизменение чувства, воля — то же чувство, в силу своей природы движущееся. Но и эти попытки кончились полной неудачей, так как весь мир при этом разрешался во что-то совершенно бесформенное, мистически неподвижное, не имеющее ни определенных очертаний, ни определенных движений.

В пессимистической философии были попытки вывести всю жизнь души и мира из воли, но так же неудачно. Внутренний опыт, сознание, говорит, и наука приходит к признанию трех несводимых друг на друга

элементов духовной жизни: ума, чувства и воли. Эти элементы не существуют отдельно друг от друга; где мышление, там чувство и воля, где чувство, там мышление и воля, и где, наконец, воля, там необходимо существует мышление и чувство.

Итак, наша внутренняя природа характеризуется тремя основными сторонами: умом, чувством и волей.

Эти стороны не сводятся одна на другую, и все попытки в этом отношении кончились неудачно и в философии, и в психологии. Но вместе с тем они и не существуют отдельно одна от другой; где есть чувство, там оно непременно соединено с волей и мыслью. Мы не можем представить чувства без энергии; представим: если оно не соединялось с волей, — оно и не существовало бы, не выразилось бы как определенная форма в среде других, не созналось бы, ибо чувство для того, чтобы сознаться, должно иметь известную степень интенсивности, постоянства, следовательно, силы. Мы также не знаем чувства без формальной мысли. Самое развитие движений чувства совершается под известными логическими формами. Мысль наша, переживаемая нами, как она ни отвлеченна, соединяется с самоощущением, к ней примешивается чувство, на высшей ступени оно называется интеллектуальным. Мышление имеет также и энергию воли, без которой невозможна последовательность мышления. Воля существует с элементом чувства, воля нераздельна и с мыслью, ибо она предполагает цель, она является в качестве определенного движения; неопределенной воли, без мысленной формировки, мы и представить не можем, и не сознали бы. Чистой воли, чистой мысли, чистого чувства мы не знаем; они связаны единством и существуют совместно.

Таким образом, как в сущности каждой вещи внешнего мира различаются материя, форма и сила, так в каж-

дом явлении внутренней жизни — ум, чувство и воля. Если их сравнить, то замечается сходство. Материя — бытие, которое наполняет форму и которое движется силою. Чувство есть переживание нами нашего собственного бытия, ощущение — это как бы материя, которая формируется мыслью и движется волею. Переполнение чувством есть пополнение бытием, а всякое умаление бытия выражается как поникновение чувства. Ненормальность материального бытия сознается как страдание нашего собственного чувства. Если материя как часть внешнего бытия в естествознании сознается как пассивная сторона мира, то и чувство в психологии есть пассивная сторона нашего духовного бытия. Таким образом, и по своему характеру чувство соответствует во внутренней природе тому, что называется во внешней природе материей. Оно есть переживаемое внутри нас наше бытие. Еще яснее параллель между силой и волей; и та, и другая есть активное начало, которое двигает материю и форму, а внутри нас чувство и мысль воля направляет к известной цели. В философии, которая стремится понять бытие из самонаблюдения, воля отождествляется с силой. Самый мир есть обнаружение воли, по философии Шопенгауэра и Гартмана. Но и в точных науках — психологии, физике мы находим, что они пользуются понятием воли для объяснения силы. Сознание не может иначе представить силы, как чрез переживание той силы, которую мы внутри переживаем как волю, и понятие силы возникает чрез переживание нами волевых движений.

То же сходство между мышлением и законами мира, нас окружающего. Как наша мысль формирует то, что внутри нас, так и форма вне нас всюду царит, все себе подчиняет. На этой определенной форме бытия предметов, на этой вере в закономерность вселенной зиждется наука, и изучение души как подчиненного за-

кону разумного бытия — задача психологии. По отношению к внешней природе эта вера в закономерность мировой жизни существует с возникновения философии. Когда начали изучать природу, так прежде всего нашли, что в ней царствует закономерность. Только в период мифологии думали, что существует произвол. Но с развитием мысли, с возникновением философии это представление беспорядочности мира исчезло из области науки и жизни. По отношению к внутренней жизни, с возникновением опытной психологии все явления подчинены законам; и в изучении их — задача опытной психологии.

Есть мыслители, которые прямо указывают, что законы формальной логики сходны с законами, управляющими природою. И действительно, здесь проводятся очень близкие параллели. Во внешней природе материя есть содержание, субстрат всего бытия; чувство есть субстрат нашего бытия, — с психологической точки зрения, — от низших до высших его форм. Во внешней природе сила есть начало движущее, активное по отношению к материи; точно так же в духовной области воля — активное начало, воздействующее на чувство. Наконец, как во внешней природе закон есть нечто формальное, так и во внутренней наша мысль есть начало, в отличие от других, формальное. Точно так же находим сходство и во взаимной связи явлений той и другой категории. В естественнонаучном опыте мы нигде не находим отдельно материю, или силу, или форму, а везде находим их соединенными, так и в психологической области нельзя указать отдельно, в чистом виде, — ум, чувство или волю: они проявляются всегда нераздельно и неразрывно, как стороны одного и того же бытия.

Поэтому материя, сила и форма обозначают то же самое, что чувство, воля и мысль. Разница терминов произошла от разницы опытов; одно мы наблюдаем вне,

другое переживаем внутри себя, в своей душе; понятное дело, внешнее представляется не так, как внутреннее, хотя и там и здесь материал, собственно, один и тот же. Чувство и материя в обоих опытах представляют субстрат, содержание; законы природы и формы мышления одинаково охватывают содержание в свои рамки; сила и воля есть то, что дает жизнь и движение содержанию и форме — и опять совершенно одинаково во внешней природе и внутри нас. Так, совершенно соответствуют друг другу — материя, сила и форма с одной стороны, и — чувство, воля и мысль — с другой. Разница в том, что одно для нас внутреннее, другое — внешнее, одно имеет субъективный характер, другое представляется объектом, одно мы считаем своим, другое — чужим. При такой разнице в воззрениях выработались и различные термины для той и другой области.

Таким образом, мы имеем право сказать, что благодаря успехам естественных наук и психологии, мы в *οὐσία* можем видеть три стороны: содержание, форму и силу, три элемента — пассивный, активный и формальный. Пассивный элемент — это материя для внешнего мира, а для внутреннего бытия — чувство; активный — сила вовне и движущая сила — внутри; формальный — закон и мысль. Все эти элементы существуют в единстве и не имеют отдельного бытия. Таким образом, *οὐσία* не теряет единства, несмотря на различие ее проявлений. Следовательно, современная наука разъясняет и углубляет понимание церковного термина *οὐσία*, но не искажает его, — понимает не иначе, чем святые Отцы. В *οὐσία* наука видит три элемента, но тем не менее признает ее монадой, единством, как понимали и святые Отцы.

Теперь перейдем к понятию *ἰδέοτασις* — личность, с точки зрения святоотеческой и научно-философской.

Личность есть нечто в строгом смысле индивидуальное. В древней философии понятие личности мало анализировалось, оттого что самоценность ее была мало сознаваема. Личность была под господством рока и приносилась ему в жертву: точно так же в семье, обществе, государстве личность не была самоценной. Только Христом личность объявлена самоцелью, и только с тех пор, как Его учение стало проникать в сознание людей, личность стала цениться сама по себе и анализироваться.

Прежде всего, личность есть то, что называется — *я*. Это — термины самосознания; один — объективный, другой — субъективный. *Я* — в себе, личность — в другом. Но *я* есть лишь самоутверждение своего бытия; когда *я* говорю — *я*, то сознаю *себя*, самоутверждаю свое бытие. Без самосознания немислимо существование той формулы, которая выражается одним звуком *я*. Что *я* есть личность, это очевидно для всякого. Если затемняется самосознание, затемняется и личность. Когда человек лишается самосознания, то мы не смотрим на него как на существо личное, и если обращаемся к нему, то ожидаем, что оно возникнет. Во внешнем мире мы не видим ни в чем самосознания и потому не приписываем ничему личности. Понятие личности заменяется понятием самосознания. Всматриваясь в самосознание, научное мышление находит в нем единство: *я* мыслится непременно единым. Без единства сознания невозможно различение, а различение есть необходимое условие познания. Наше познание всегда относительно: всякая вещь познается нами только по отношению к другой. Если бы существовала вещь такая, которую нельзя было бы сравнивать с другой, мы не сознали бы ее. Мы познаем предметы только по их различению. Чтобы было различение, мы должны различные представления поставить в единство сознания. Без единства сознания мы не

можем различать. Если бы одно представление сознавалось одною частью сознания, а другое представление — другою частью сознания, то невозможно было бы различение представлений в нашем сознании, ибо одна часть сознания не сознавала бы представлений другой части, — представления различных частей сознания не входили бы в соотношение между собою и, следовательно, познание было бы невозможным. Различение, таким образом, возможно только в единстве сознания. Если наше сознание есть различение, а современная психология признает это за несомненное, то оно должно быть едино.

Сомнение в единстве сознания возникает на основании фактов болезненного раздвоения личности. Таких фактов теперь наблюдается много, но эти факты нисколько не затрагивают и не разрушают понятия о единстве сознания и личности.

Понятие личности совершенно неотделимо от понятия сознания, в которое входит как составная часть момент единства. Единство сознания подтверждается непосредственным самосознанием и психологическими данными, доказывающими, что сознание есть акт различения, а каждый акт различения предполагает единство сознающего субъекта. Правда, есть болезненные случаи раздвоения и даже растройства личности, но эти факты ничего не говорят против единства сознания: они обнаруживают только, что если в нашем личном сознании в разное время находится различное содержание, то наша личность в один момент сознает себя одною, в другой момент — другою. Так, если у человека является группа представлений, ничем не связанная с предшествующим содержанием сознания, то личность сознает настоящее свое состояние отличным от состояния предыдущего, сознает себя под такими определениями, с такими характерными чертами, которые не имеют ни-

какой связи с предшествующим моментом сознания и определения себя. Очевидно, человек сознает себя в данный момент другою личностью, потому что определения и черты душевного содержания совершенно иные. Чем глубже разрыв содержащихся в душе групп представлений и переживаний, тем рельефнее различия внутри сознающей себя в разные моменты личности. Такого рода разрывы душевного содержания на несвязанные между собою и даже враждебные одна другой группы могут быть в одно и то же время, например, когда в человеке происходит раздвоение, борьба между добром и злом. Тогда являются как бы две враждебные группы душевного содержания, и личное *я* сознает себя то под одними определениями, то под другими, прямо противоположными, поэтому получают как бы две личности; но на деле личность одна: только она в один момент сознает себя с одними определениями, в другой — с другими; и так как те и другие определения ничем между собою не связаны, то личная характеристика является двойственной: в один момент *я* сознает себя одним индивидуумом, в другой — другим, хотя *я* само по себе одно и то же в обоих случаях; следовательно, все болезненные случаи раздвоения личности показывают раздвоение душевного *содержания*, а не самого трансцендентального единства сознания.

Вторым неотъемлемым свойством личности является ее нравственное достоинство. Только в сознательной личности и открывается возможность того, что называется нравственностью; поэтому в самых грубых дикарях замечается различие добра и зла. Самое понятие о нравственности немислимо без самосознания. Личность сама в себе заключает то, что называется нравственным благом, сама по себе самоценна, так что человек для нас и есть нравственная святыня сам в себе, в силу одного того, что

он есть личность, ибо личное бытие само по себе есть нравственное благо. Раз человек — личность, он является для нас неприкосновенною нравственной святыней. Таким образом, если личность или самосознание есть единое бытие, то оно вместе с тем есть и нравственное бытие, — то и другое неотделимы друг от друга.

Третья существенная черта личности есть ее свобода. Когда человек сознает себя, он сознает себя непременно имеющим свободу. С этим явлением считаются даже самые ярые противники фактической свободы. Для нас в настоящем случае не важны основания, говорящие *pro* и *contra* фактической свободы; для нас важен тот факт, что человек сознает себя свободным, следовательно, свобода есть непосредственное, необходимое свойство нашего самосознания. Но кроме сознания, на существование свободы указывает и психология, рассматривая факт управления вниманием; все школы психологов признают, что мы можем направлять свое внимание в ту или другую сторону, без этого невозможно никакое последовательное мышление. Поэтому даже психологи английской школы, противники свободы, признают акт внимания актом произвольным. С точки зрения философии свобода есть необходимое предположение нравственности; нравственное достоинство есть результат, необходимо предполагающий существование свободы. Всякая ответственность личности, всякие договоры людей между собою всецело основываются на предположении существования свободы. Словом, все эти факты ведут к тому, что мы сознаем себя свободными, так что несомненно для каждого, что мы свободны в своем сознании. Таким образом, в личности человека различаются три момента: единство, нравственность и свобода.

Эти моменты не нарушают целостности личности; напротив, они соединяются в едином личном бытии и на

деле один момент не существует в отдельности от другого. Нет человека, который сознавал бы себя единым, но не сознавал бы себя в то же время нравственным и свободным существом, и наоборот. Таким образом, все моменты личности существуют на опыте всегда в нераздельном единстве. Когда мы всмотримся в них, то увидим, что единство есть формальный момент; нравственное благо — содержание, материя, субстрат личности; свобода — начало движущее. И личность уясняется с тех же сторон, как и природа; как различные стороны природы, так и моменты личности мыслятся в нераздельном единстве бытия. Нравственность является содержанием личности, единство — формой, в которой представляется содержание, свобода есть в самосознании то же, что в природе сила.

Так уясняется и второй церковный термин *ὑπόστασις*. Определяя *οὐσία* и *ὑπόστασις*, Отцы Церкви утверждают, что они — реальны, а не суть акциденции одна другой, — в этом их сходство; а различие состоит в том, что первая, *οὐσία*, просто реальна, а вторая, *ὑπόστασις*, сознательно реальна.

И психология все ближе и ближе подходит к этому святоотеческому воззрению. Теперь она установила тот факт, что из материи нельзя вывести сознания. В настоящее время грубо материалистическую доктрину приходится считать прожитым моментом. Нельзя того же сказать о том мнении, что наше сознание есть то же, что душевная природа, только в более высоком выражении, и что сознание есть акциденция нашей внутренней природы. Наука и мы склонны думать, что наше *я* есть лишь обнаружение нашей душевной природы. Напротив, когда святые Отцы утверждают, что *οὐσία* и *ὑπόστασις* реально существуют, то они говорят, что они самостоятельны, одна не есть акциденция другой. Так

Иоанн Дамаскин утверждает, что душевная природа сама по себе, вне связи с личностью, не существует, а следовательно, она и не может порождать личность как свою лишь акциденцию. Впрочем, и в науке начинают находиться данные для отеческого понимания. Во-первых, анализ сознания приводит к тому заключению, что это — нечто отличное от всех других душевных сил и из них невыводимое. Во-вторых, все больше и больше начинают приходить к убеждению, что силы нашей душевной природы могут совершать свои функции вне всякого сознания. Таким образом, намечается все глубже разрыв между душевной природой и самосознанием личности. Что наша логика может работать помимо нашего сознания, это можно признать несомненным. Точно так же науке приходится признать существование не только бессознательных представлений, суждений и умозаключений, но и бессознательных чувствований и волевых движений. На признании бессознательных логических процессов Вундт строит всю систему своей психологии. То же замечается и в философии. Не говоря уже о «философии бессознательного», которая всецело покоится на бессознательных явлениях, — и другие философские системы приходят к необходимости выделять бессознательные явления из ряда других психических явлений. Так, Тейхмюллер в своем труде «Философия религии» дает понять, что в выделении бессознательных душевных сил из нашего самосознательного *я* он видит философский камень для построения всякой истинной философской системы. Но если стороны нашей душевной природы имеют свои корни и обнаруживаются помимо сознания, то наша личность, наше *я*, выделяется из нашей природы и является отличным от нее. Личность есть созерцающий субъект, природа — созерцаемый объект. Самосознание является главным признаком лич-

ности, ибо личность и себя сознает, и природу, которая отражается в ней.

Таким образом, мы старались выяснить, что такое с современной научной точки зрения *οὐσία*, что такое *ὑπόστασις*, и какое отношение между ними. Мы видели, что наука проясняет лишь святоотеческие взгляды, вполне по существу соглашаясь с ними, или, по крайней мере, намечая пути к такому соглашению.

Далее, следует прояснить с современной точки зрения то воззрение святых Отцов, по которому Бог есть совершеннейшее существо, совершеннейшая природа. Что разумеется под совершенством природы? В природе мы замечаем последовательность форм относительно их совершенства. В атомах, в природе неорганической, и материя, и форма, и сила движений менее совершенны, но чем выше мы поднимаемся, тем более совершенные формы, тем разнообразнее материю, тем интенсивней движения мы встречаем: в растениях совершеннее, чем в неорганической природе, в царстве животном, где обнаруживаются душевные явления, совершеннее, чем в растениях, и, наконец, еще в высшей степени у человека. Различные люди, смотря по душевной своей деятельности, также различаются по своему совершенству: чем богаче чувство, напряженнее воля, гибче ум, тем совершеннее человек. Бог, следовательно, как Существо совершеннейшее, должен обладать бесконечным разнообразием высочайших совершенств Своей Божественной природы. Бесконечное разнообразие идей, глубина чувствований и беспредельность воли должны заключаться в Нем. Он должен мыслиться как совершеннейшая монада. Но будучи совершеннейшей природой, Бог есть по учению святых Отцов, совершеннейшая Личность.

Что же нужно разуметь под совершенством личности? Совершенство личности есть совершенство тех момен-

тов, которые усматриваются в ней. Совершеннейшая личность должна обладать ясным сознанием и самосознанием и постигать все, как оно действительно есть, адекватным его содержанию. Относительно формы сознание тем совершеннее, чем более объединяет содержание; всякий недостаток в этом отношении есть несовершенство личности.

По нравственному содержанию совершенная личность должна быть нравственным благом, так как нравственная узость является недостатком личности (в болезнях, напр., замечается ослабление нравственности). Нравственное благо в совершеннейшей личности должно быть безусловно интенсивным, широко обнимающим все. Со стороны свободы совершеннейшее сознание должно быть безусловно свободным. Мы в силу своих недостатков не можем свободно управлять своим вниманием под влиянием некоторых угнетающих явлений. Напротив, в совершеннейшей личности этого быть не может. Таким образом, Бог как совершеннейшая Природа и совершеннейшая Личность, должен мыслиться как безусловная полнота ума, воли и чувства, беспредельная бездна жизни, двигающая весь органический мир, все органическое бытие, все проникающая. Своим личным сознанием адекватно действительности, все воспринимающая в безусловном свете Своего единства, сознающая, переживающая Себя как нравственное благо, как абсолютную свободу.

Все эти понятия совершенной природы и совершенной личности согласны с определениями и писаниями святых Отцов. Что у них выходит из откровенных истин, здесь является выраженным в современных научных терминах.

Теперь предстоит рассмотреть святоотеческие мнения о различии Лиц в Боге.

Не представляет ли все изложенное нами каких-нибудь данных к тому, чтобы приблизиться к святоотеческому пониманию Троицы? Здесь являются два пункта: во-первых, утверждение, что различие между Лицами — только формальное, во-вторых, — что это различие тройко: нерожденность (Отца), рожденность (Сына) и исходность (Св. Духа). Во-первых, нужно признать, что если есть различие между Лицами, то это различие может быть с точки зрения современной науки только формальное. Личность определяется со стороны единства, нравственности и свободы. Эти признаки личности суть идеальные черты, формальные определения, поэтому и Божественные Личности могут различаться только в этом общем, идеально формальном отношении. Здесь святоотеческая мысль, что Божественные Лица имеют различие формальное (*τρόπος*), подтверждается современной наукой. Но трудность вопроса заключается в том: допустимы ли формальные различия в едином Боге, в единой Божественной природе? Чем они вызываются? Мы сперва рассмотрим этот вопрос в общем смысле, — в отношении вообще мыслимости формального различия Лиц при единстве природы, — без приложения к Божеству.

Нет ли прямого противоречия мыслить единую природу с различием лиц? Прежде всего, логически немислимого здесь нет ничего, так как признак единства прилагается к существу, к природе, а признак троичности к лицам, — и противоречия нет, потому что признаки прилагаются к *различным* реальностям. Затем, если обратимся к опыту, то и здесь увидим подтверждение возможности подобного сочетания. В болезненном раздвоении личности один и тот же человек с одной психической природой в один момент сознает себя одною личностью, в другой — другую личностью. Но в тот и в другой момент содержание его природы остается тем

же, только в один момент я сознает одну его часть, в другой — другую. Таким образом, природа остается одна и та же сама по себе, а личность сознает себя то одною, то другою. Таким образом, мы видим, при единстве существа или природы, раздвоение и иногда расстройство личности. То же замечается и в здоровых личностях. Наше сознание рассматривает нас то с одной точки зрения то с другой, то с третьей. С одной точки зрения человек может признавать себя гением, с другой — существом ничтожным. Равным образом замечается раздвоение между словом и делом, деятельностью ума и деятельностью воли. Природа нашей души, ее содержание могут остаться неизменными, но мы созерцаем эту природу то с одной, то с другой точки зрения, то одну ее часть, то другую, — и поэтому наше сознание определяется различно, и это различие доходит иногда до полного раздвоения, до полной противоположности. Таким образом, эти факты, наблюдаемые каждым, говорят о возможности, при единстве природы, многообразия самоопределений.

Таким образом, ни логика, ни опыт не противоречат возможности факта Троичности.

Возможность нескольких самосознаний при одной природе, как было выяснено, подтверждается фактами патологического характера. Но это говорит только о мыслимости, а не о фактичности. У нас такое расщепление происходит вследствие несовершенства нашей природы, а потому мы и не можем перенести этого на природу Божественную, как совершенную. Человеческое самосознание, вследствие своего несовершенства, в одно время принимает одну группу, в другое — другую, а не может воспринять всей природы во всей полноте. Самосознание же Божества как единой монады должно обнимать природу всю в совокупности с мельчайшими подробностями

ми. Поэтому должны быть другие факты, чтобы уяснить тайну Троичности. Необходимо представить остов Божественной природы. Три стороны усматриваются в Божественной сущности: ум, сердце и воля. Эти стороны абсолютно несводимы одна на другую. Кроме природы, в Боге есть личность, которая должна единым светом самосознания воспринимать эти стороны своей природы и, как совершенная, должна воспринимать их так, как они суть в действительности, т.е. самосознание должно быть адекватным действительности. Но стороны несводимы, поэтому и самосознание Божественное должно воспринимать их как несводимые. Но это будет противоречить единству Божественного самосознания: или Бог один, — а этого единства требует Божественное самосознание, — в таком случае стороны должны быть сведены к одному, или же стороны несводимы, как мы сказали раньше, и в таком случае нарушается единство Божества, нарушается существенное свойство самосознания — единство. А без единства немислимо вообще самосознание, и, следовательно, личность. Но это противоречие совершенно устраняется в христианском учении о Троичности Лиц в Божестве. Божественное самосознание воспринимает свою природу с трех несводимых одна на другую сторон: ума, воли и чувства; отсюда являются три точки зрения, точно так же несводимые, как и самые стороны: следовательно, сознание воспринимает природу совершенно адекватно ее действительности. Но в Божественном самосознании, по христианскому учению, по которому три Лица объединяются в одном Лице, и эти несводимые в природе и воспринятые тоже в несводимых одно на другое самосознаниях стороны могут быть сведены к единству. Личное Божественное самосознание прозрачно; для каждого Лица прозрачны остальные. Все три Лица являются тремя солнцами, яс-

ными и прозрачными одно для другого. Раз воспринятая природа едина и прозрачна во всех Лицах, так как все Лица — только разные точки зрения на одну и ту же природу, то и самые Лица могут быть сведены к единству и могут быть поставлены в отношение единства друг к другу. Каждая Личность несводима на другие по своему содержанию, по точкам зрения; каждая Личность рассматривает природу под своим особым углом зрения; но так как при всем том природа их едина и прозрачна, то Они могут быть сведены к единству и поставлены в отношение между Собой: первое Лицо как *ἀρχή*, второе и третье как происходящие.

Таким образом, устанавливаются четыре положения.

1) Учение о единосущии. Каждое лицо рассматривает одну сущность, одну природу; и одна и та же сущность, природа, равномерно отражаются в сознании всех Лиц. 2) Равенство Лиц. Если одна и та же природа входит в самосознание всех Лиц, то Они равночестны. 3) Различие Лиц по личным свойствам. Содержание самосознания у каждого Лица различно, так как самые точки зрения несводимы соответственно несводимости природных сил: ума, воли и чувства. 4) Отношение Лиц. Природа всех Лиц едина и прозрачна, поэтому Они могут быть сведены к единству, к одному началу (*ἀρχή*).

Теперь остается приблизить эти термины к нашему пониманию единства Бога. Святые Отцы разъясняли это так: первому Лицу принадлежит отчество, безначальность, второму — сыновство, рождение, третьему — исхождение. Личные особенности каждого обуславливаются тремя сторонами Божественной природы. Первое Лицо воспринимает Свою природу с точки зрения ума, чрез формальную призму, сквозь умственное созерцание; точка зрения — своя, формальная, определенная. Но то, что рассматривается с точки зрения ума,

в то же время рассматривается с точки зрения единства, как это замечается и в нашем самосознании. Наше самосознание едино; — единство — тот же закон. К единству самосознания мы все приводим и из него же все выводим, это — *ἀρχή*, это — начало всего. И святые Отцы характеризуют первое Лицо главным образом признаком единства; в Ветхом Завете Богу Отцу главным образом приписывается единство. Самосознание второго Лица рассматривает ту же Божественную природу с точки зрения чувства. Характеристическою чертою чувства является субъективность. Оно служит содержанием субъекта и наполняет нашу жизнь; оно же есть и произведение и порождение субъекта. И второе Лицо, Иисус Христос, есть начало субъективное, рождаемое и производимое от единства первого Лица. Иисус Христос Сам о Себе сказал: «Я пришел исполнить закон (ветхозаветный), данный Отцом». И святые Отцы характеризуют Христа признаком любви. Любовь же и кротость, т.е. вообще чувство, служат содержанием Его учения. Третье Лицо рассматривает ту же природу с точки зрения воли. Характеристическим признаком воли является активность (а чувства — пассивность). Природа здесь воспринимается со стороны свободы, характеристическая черта которой — стремление к объективации, к проявлению того, что есть в нас. Воля — та сила, которая стремится к проявлению вовне. И самосознание должно характеризоваться как нечто стремящееся к проявлению. И действительно, Христос пришел для того, чтобы пострадать, принять на Себя грехи человечества (роль пассивная). Дух же Святой приходит для того, чтобы освятить, пересоздать и возродить (роль активная).

Но все эти соображения не могут претендовать на верность и истинность, так как в себе самих мы не имеем на-

дежного источника к постижению тайн Божества. Так, Бог проявляется в природе; но после падения и повреждения, помрачения в нас образа Божия и природа не может являться вполне достаточным, верным источником для познания Божества. Поэтому все научные изыскания имеют лишь элементарный характер, и христианское учение о Троичности Лиц должно оставаться неприкосновенным для нашей веры. Мы лишь должны, насколько можно только, приближать его к своему сознанию теми или другими аналогиями или соображениями.

III. О ТВОРЕНИИ МИРА

С христианским учением о Боге тесно связано учение о творении мира. Множество недоразумений, возникавших при решении этого вопроса на философской почве, при свете учения о Боге падает. Вопрос о мире таков: абсолютен он или нет? Абсолютность мира утверждают материалисты и пантеисты; полупантеисты, хотя и не признают его абсолютности, однако считают мир моментом Божественной и, следовательно, абсолютной жизни. Несмотря на такую смятенность этого воззрения, с ним нельзя согласиться. Мир есть нечто развивающееся; а развитие состоит из ряда моментов, из которых каждый предполагает предшествующий, и все они имеют начало; но приписать Абсолютному начало невозможно. Поэтому, если мир развивается, то он не абсолютен. Нельзя, наконец, допустить, чтобы мир возник из совечной Богу материи, потому что тогда придется ограничить Абсолютное, признать два начала уже неабсолютные (дуализм). Если мир не абсолютен, если он не возник из совечной Богу материи, то он должен возникнуть по воле Бога из ничего. Если не из Бога, то из ничего, но в зависимости от абсолютной причины. Таково христианское учение. Для современного научного мировоззрения подобный взгляд кажется совершенно устаревшим и даже противоразумным.

Говорят, что христианское учение о творении мира из ничего противоречит рассудку, который требует, чтобы каждое действие имело свою причину. Подобное возражение основывается на недоразумении. Необходимо различать две причины: причину материальную и причину условную или производящую, то, что в философии называется *causa materialis* и *causa efficiens*. Христианское учение, утверждая, что мир создан из ничего, говорит, что не было прежде никакой материи, из которой он бы образовался, не было *causae materialis*. Но оно отнюдь не говорит, что для мира не было достаточных производящих причин, не было *causae efficientis*. Такою причиною оно считает Бога. Таким образом, творение из ничего предполагает только отсутствие причины материальной, но никак не производящей. Но наука утверждает, что существование и *causa materialis* так же необходимо, ибо из ничего ничего не бывает, и потому мир может иметь материальную причину. Если мы рассмотрим в опыт, то увидим, что эта почва не так тверда, как кажется. Обратимся к фактам сознания. Возьмем случай возникновения в нашей душе нового представления. Доискиваясь причин его происхождения, можно предположить следующие исходы. Можно думать, что представление порождено внешним предметом. Так и думали древние. Они полагали, что от всякого предмета отделяются образы и входят в наше сознание. Но что можно было предполагать прежде, то должно быть отвергнуто теперь. Предмет, действуя на меня, остался тем же, что и прежде; он был внешним поводом для моего представления о нем, но никак не сам изменился в это представление и никак не сам породил его чрез отделение какой-нибудь части из себя. Можно думать далее, что представление порождено из моего телесного организма, и есть лишь своеобразная комбинация его сил. Нового,

следовательно, в смысле материи, ничего нет. Так думают материалисты. Но эта теория, производящая душевные явления из комбинации материальных частиц, должна быть оставлена. Психофизики признают, что душевные явления нельзя вывести из действия наших органических сил, что движения не сводимы на ощущения. Можно сделать третье предположение, именно, что мое представление есть только новая комбинация прежних представлений, образовавшихся под влиянием известных условий. И опять, кроме группировки иной формы, ничего нет нового: *causa materialis* та же. Если вдуматься в это предположение, то придется его отвергнуть, потому что в таком случае душе приписывается признак сложности, она превращается в материю. Но это противоречит самому понятию души, ибо душа есть принцип объединения всего переживаемого и в этом прямо противоположна материи. Кроме того, это предположение противоречит непосредственному сознанию того, что в душе новое представление существует наряду с прежними. Если оно не вытесняет их, то, очевидно, оно не образовалось из прежних элементов. Итак, данное представление не могло возникнуть из прежних представлений. Философия появления новых фактов душевной жизни объясняет привнесением понятия *potentia* (возможность); она утверждает, что душевные факты существуют в возможности, но под влиянием благоприятных условий переходят в область действительности. Но это объяснение в сущности ничего не выясняет. Термин *potentia* относится к разряду тех немногих слов, которые рельефно обнаруживают наклонность человека ипостазировать свои абстракции, что и случилось в области философии с понятием потенции, выдуманным Аристотелем. Однако действительность несколько не объясняется предположением какой-то области возможности. Что это

за особая область? Где она? Когда говорят, что известный факт, хотя для нас и кажется новым, на самом деле не новый, а существовал и прежде, но *in potentia*, теперь же только проявился при благоприятных обстоятельствах, то такое объяснение, собственно, ни для кого не понятно. Или есть, или нет, или был, или не был — это точные ответы. Но когда говорят: это есть, а этого нет, а только будет, есть где-то в потенции, то тут ни более, ни менее как выдумывание, с целью уклониться от ясного ответа. Что-нибудь одно: или есть, или нет, или было, или не было; другого исхода для мысли быть не может. Или есть в действительности дождь на дворе, или нет его. Когда я говорю, что его хотя нет, но он возможен, то я этим совсем не хочу сказать то, что дождь существует в неизвестной области, носящей название возможности, а хочу только сказать, что моя мысль полагает, что при данных условиях атмосферы может произойти дождь. Возможность эта, таким образом, есть только предположение моей мысли на основании прежних опытов, а дождя в это время нигде нет: ни в неизвестной области потенции, ни в известной области действительности. Этим исчерпываются все выходы нашей мысли: новое представление произошло не от действия на нас внешних предметов или из телесного организма, возникло не из комбинации прежних представлений и, наконец, не из потенции, каковой области совершенно не существует. Можно допустить лишь только то, что представление возникло под влиянием окружающих условий, но из ничего, так что предметы в этом случае являются не *causa materialis*, а *causa efficiens*. Возьмем чувство, движение воли, — объяснение их одно и то же; должно предположить в нашей душе, для объяснения их возникновения, некоторое творчество. В детстве человек обладает ничтожным запасом душевных фактов, с

возрастанием внутренний мир развивается, образуется самобытное мирозерцание. Вся жизнь человечества представляет рост, накопление новых психических фактов; как можно сказать, что все это богатство душевной жизни есть комбинация прежних элементов? Очевидно, этого исхода нельзя принять, — все это процесс творчества при содействии внешних условий.

От этих непосредственных, чисто психических фактов мы можем перейти в область внешнего мира.

До сих пор он нам известен лишь с внешней стороны, мы знаем мир как комбинацию материальных элементов. Наука утверждает, что количество их остается постоянно одно и то же, но это не уничтожает мысли, что во внутренней жизни совершается рост, развитие: находят, что атомы видоизменяют свои функции, комбинируясь с другими элементами. То же самое видоизменение, с большею очевидностью, находят в органическом мире, развитие которого нельзя объяснить механически.

Таким образом, мы не находим, чтобы христианское учение о творении из ничего не подтверждалось аналогиями во внешнем мире.

Затем слышится еще возражение со стороны науки: творение из ничего противоречит *закону постоянства и равновесия сил в природе*. Говорят, если бы появились новые силы, новые атомы, то произошел бы переворот во всей вселенной (количество физических сил в природе — одно и то же, неизменно). Но это возражение есть незаконное перенесение выводов физики в область психологии и биологии. Пусть будет так, что количество физических сил постоянно, хотя безусловно и этого доказать нельзя; но кто может утверждать, что количество жизненных и психических сил в мире вечно одно и то же? В теперешней науке гипотеза развития

общепринята. Если говорят, что мир постоянно прогрессирует, то этим, очевидно, признается, что постоянно появляются новые и лучшие факты, что возникают лучшие и совершеннейшие виды бытия на смену худшего и недостаточного. Не будь этого, в чем бы и состояло развитие? Но признавши это, мы, собственно, признаем возникновение из ничего, потому что появляется то, чего прежде не было и что в прежних фактах не заключалось, так как они были худшими и ничтожными сравнительно с последующими, в меньшем не может заключаться большего. Эгоизм дикаря не заключал в себе альтруизма современного человека, ибо количество наличных психических сил человека — в состоянии дикости — было менее чем во времена культурные. Представляются здесь только два объяснения. Одно — механическое и материалистическое: эгоизм дикаря есть одна комбинация сил или частиц, а альтруизм современного человека — несколько другая (под влиянием исторического изменения обстоятельств) комбинация, но тех же самых сил и частиц. Но если мы отвергнем этот путь, как совершенно противоречащий единству нашей душевной природы и всех ее фактов, то придется вступить на другой путь: признать, что породились новые факты на смену прежним, возникла во внешних отношениях новая жизнь, не только новые комбинации старых элементов, а действительно нечто новое, простое и высшее. Но признавши это, мы признаем постоянный процесс творчества из ничего, хотя и по определенным законам правящей миром воли и в силу совершенно достаточных оснований из области внешнего мира.

Таким образом, творение из ничего нисколько не противоречит ни свидетельствам опыта, ни требованиям разума. Если признать, что оно происходит сейчас, не представит никакой трудности признать, что оно

произошло и в начале мира. Как теперь возникают новые факты в добавление к прежним, так и в начале возникли первоначальные факты в виде материальных частиц, первых зачатков органической жизни и, наконец, человека. Достаточные основания были — это Бог, а материала никакого не было, — и по воле Бога он впервые возник из ничего, как и теперь по той же воле возникает, присоединяясь к прежнему и образуя из себя последовательный рост органической и психической жизни на земле.

Христианское учение о творении представляет ту выводу, что устраняет вопрос о субстанции мира, занимающий философию с самого ее возникновения и до сего дня. Что такое наш мир сам в себе, помимо нашего сознания о нем? При том воззрении, что он абсолютен, или одна сторона абсолютного, возникает вопрос: что лежит в основе этого абсолютного? Материалисты утверждают, что он не более, как материя, совокупность атомов с их силами. Идеалисты видят в нем дух, раскрывающийся в многообразии своих сил, то являющийся нам извне как материя, то изнутри как душа. Иные говорят, что мир есть идея (гегельянцы и рационалисты), другие видят в нем волю (Шопенгауэр и Гартман), третьи рассматривают его как обнаружение фантазии (Фрошаммер), мистическое направление склонно принять мир за проявление чувства гармонии, любви. Как в древности философы для определения субстанции перебирали все стихии мира материального — и огонь, и воздух, и воду, и землю, так и в новое время перебрали для той же цели все силы человеческого духа — и мышление, и фантазию, и волю, и чувство. И как в древности, так и теперь дело остается нерешенным и неизвестным. Христианское учение, признавая, что мир не есть нечто существующее само по себе и само для себя, сразу устраняет все тщетные поиски за

субстанцией мира. Мир есть творение Бога и потому не есть что-либо самостоятельное. Как проявление ума Божия, мир есть, действительно, мысль, идея, постоянно развивающаяся и раскрывающаяся; гегельянцы правы, подметивши эту сторону мировой жизни. Как произведение воли Божией, он есть воля, реальность, постоянно стремящаяся жить и развиваться. Как проявление Божественной мысли и воли, мир есть фантазия с неисчерпаемым богатством содержания; следовательно, прав Фрошаммер. Как, наконец, проявление Божественной гармонии и любви, мир есть и гармония и любовь, следовательно, и мистики правы. Таким образом, все философы правы в своих взглядах на мир. Но подобно тому, как древние философы не могли из одной силы объяснить происхождение мира, так точно неудачны в этом направлении все попытки новейших рационалистов. А христианское учение не старается вывести из одного принципа все стороны мировой жизни. Признавая действительность как проявление ума, и воли, и чувства и соглашаясь в этом с различными философскими системами, христианство, однако же, устраняет их тщетные поиски за несуществующей субстанцией мира и ставит изучение последнего на религиозно-научную почву в свете Богопознания.

Кроме учения о происхождении мира из ничего, по действию всемогущей силы Бога, христианство утверждает, что Бог сотворил в нем различные роды органических существ, между тем как современная наука говорит о метаморфозе родов и видов. Она хочет подтвердить свое положение опытом, который будто бы свидетельствует о переходе одного рода в другой.

Но, во-первых, опыт говорит, что роды и виды растений и животных неизменны. Это — исторический факт. Если и существуют метаморфозы, то лишь в среде

квартитированных животных и растений, и то в пределах одного рода или вида. Если думают, что современный опыт краток и потому не может свидетельствовать о перерождении, родовой метаморфозе органических существ, которое, несомненно, совершалось в течение целых тысячелетий, если не миллионов лет; если говорят, что нужно обратить внимание на геологические изыскания и там только можно найти подтверждение эволюционной теории, то, не говоря уже о темноте, проблематичности и неопределенности всех этих изысканий о прошлых судьбах органического мира вообще, нужно всегда иметь в виду, что эти изыскания принципиально не могут доказать ничего в пользу перехода родов. Предположим, что исполнилось самое высшее чаяние защитников эволюционной теории, найдены все посредствующие звенья между неорганическим и органическим миром или между обезьяной и человеком. Что этим будет доказано? Только то, что существовали животные, представляющие средницу между тем-то и тем-то. Но показать неопровержимо, что такое-то животное есть перерождение такого-то невозможно никакими изысканиями. Только действительные опыты могут иметь решающее влияние и значение относительно метаморфозы органических существ; но действительные опыты по этому поводу дают отрицательные ответы. Мы знаем, что между обезьяной и человеком есть сходство, что существуют зоофиты, летучие рыбы, но на основании только факта совместного существования их мы не можем заключать, что животные и исторически, генетически, происходят из зоофитов, птицы — из рыб, человек — из обезьяны. Это может быть доказано только в том случае, если представят факты перехода обезьяны в человека и пр.

Во-вторых, теория эволюции породилась и поддерживается не столько указаниями опыта и действительности,

сколько философскими стремлениями привести все разнообразие организмов к возможно большему единству, бросить всеобъемлющий взгляд на все растительное и животное царство. Это законное и непреборимое требование нашего сознания, и кому не приятна попытка вывести всю бездну частных существ в стройном порядке из какой-нибудь протоплазмы или из неорганического атома. Наше время, жаждущее синтеза, с жаром набросилось на теорию Дарвина, видя в ней желанный всеобъемлющий принцип. Наука не посмотрела и на то, что действительность не подтверждает этих выводов, и возлагает надежды на их будущее развитие.

Но наука забыла библейское учение. Если бы этого не было, то христианское учение получило бы полное предпочтение пред всеми другими.

Прежде всего Библия производит все царство организмов прямо из земли, т.е. неорганических элементов: «да произрастит земля зелень, траву...; да произведет земля душу живу по роду ее...» По Библии, земля и вода производят живые души, то есть органические существа. А так как несомненно, что душа есть начало единства и каждое существо едино, очевидно, по библейскому воззрению, началом каждого существа послужил неорганический атом. Таково библейское учение; дальше этого единства идти нельзя.

Затем из слов: «да произрастит» и т.д. видно, что Библия не отрицает нисколько влияния естественных условий на возникновение органической жизни из неорганических элементов; только она к ним присоединяет творческую волю Бога. По Библии, и *естественное произведение* организмов, и творчество их от Бога происходило совместно. Ошибка ученых в том, что они, говоря о влиянии естественных условий на появление организмов, смещивают причину *efficientis* (производящую) с причиной *materialis*.

Естественные условия могут быть только побудительными, производящими мотивами, под влиянием которых могло произойти творчество, а не самою творящею силою или материалом, из которого произошло творение. Возьмем пример. Я встретил незнакомого человека. Человек был условием, производящей причиной нового представления; но самое представление возникло в душе по акциям творческой воли Бога — из ничего. Не будь человека, не было бы представления, но не будь и творческой воли Бога, в силу которой под известным влиянием должно возникнуть и известное новое явление, также не произошло бы представления. Таким образом, и естественные условия, и творческая сила Божия идут совместно: естественные условия не выделяют из себя новых фактов, не переходят в них, они только дают возможность им возникнуть из ничего по творческой воле Божией. Новые учения полагают, что явления организмов понятны, если указаны условия их возникновения, и забывают, что кроме условия возникновения, нужно понять самое возникновение, самый переход из небытия в бытие, т.е. самое творчество факта. Библия понимает эти две необходимые стороны какого бы то ни было факта, и, следовательно, появление на земле организмов, и поэтому совершенно точно выражается: Бог сотворил так, что земля произвела, т.е. земля и вообще естественные силы были внешними условиями возникновения организмов, а самое их возникновение, творение, под этими установленными творческою силою условиями, произведено Богом.

Мы говорили уже о тех возражениях против библейского учения о постоянстве форм органического мира, которые слышатся со стороны эволюционной теории. Всмотревшись внимательнее в библейское учение, нельзя не заметить что оно, во-первых, вполне согласуется с фактами действительности, так как в ней никаких

метаморфоз не происходит, а во-вторых, даже более, чем эволюционная теория, удовлетворяет стремлению нашего разума к единству. Оно нисколько не противоречит тому взгляду, что в происхождении животного и растительного царства участвовали естественные силы природы и формы органического царства могли возникнуть из неорганических элементов. Библейское учение своим взглядом на происхождение мира даже дополняет эволюционную теорию: оно говорит о влиянии всемогущества Божия, возведшего неорганическое царство из небытия к бытию. Но против него все-таки слышится еще то возражение, что оно мертвит природу. Современная философия представляет жизнь мира постоянно развивающеюся, во всем находит следы движения. Эволюционная теория и думает, что ее учение объясняет это мировое движение, а библейское учение будто бы представляет мир определенным, окаменевшим в постоянных формах.

Жизнь мира можно понимать двояко. Во-первых, механически. По этому взгляду, мир состоит из множества материальных элементов, соединяющихся в различные формы, — сперва более простые, потом более сложные. После разнообразных превращений и осложнений, элементы явились в виде растений, животных и, наконец, человека. Таким образом, все движение сводится к усложнению первичных форм, к группировке элементов; внутреннего же развития нет. Можно на движение смотреть и иначе — динамически; можно думать, что жизнь мира состоит не в том только, что одни формы заменяются другими, а в том, что внутри мира возрастает сила, внутри материальных элементов развивается жизнь. Представителем подобного воззрения является Лейбниц, смотрящий на мир как на совокупность развивающихся монад, переходящих из несовершенного состояния в

более совершенное. Какое же воззрение соответствует истинной жизни? Понятие жизни, развития, предполагает единство, вне единства нет жизни. Представим, что у нас под руками известное количество шашек; будем составлять из них какие-нибудь фигуры, сперва простые, потом более сложные. Метаморфоза в этом случае, без сомнения, будет, но будет ли она жизнью? Нет, потому что здесь не замечается единства, соединяющего в себе эти перемены. Если бы в шашках и группах было единство, то было бы и развитие, была бы жизнь. Пример развития представляет наша душа. В ней замечается появление новых фактов, усложнение ее содержания — метаморфоза форм; но все это объединяется в одной жизненной силе, которую мы называем душою; не будь единства в душе, все превратилось бы в механическую смену одних форм другими, не имеющую характера развития. Таким образом, жизнь есть не механическая метаморфоза, а нечто объединенное. Если же мир представляется живым, то необходимо представить, что развитие происходит в единстве внутри материальных элементов, а перемена форм — только его последствия.

Если динамический взгляд более соответствует правильному понятию о жизни, то с ним примиримо библейское учение о постоянстве форм растительного и животного царства. Предположим, что мир представляет собой постоянные формы, постоянные ступени как в неорганическом, так и в органическом мире, и что кроме этих форм существуют еще бесформенные материальные элементы, т.е. изначальные атомы. Мы знаем, что всякий вид и род растений и животных непременно развивается под влиянием окружающего его мира и сам влияет на окружающий мир. Растения питаются неорганическими элементами. Этот процесс питания заключается в том, что известные неорганические элементы

входят в состав какого-либо органического тела. Входя в состав этого организма, эти элементы подвергаются его влиянию, из неорганических превращаются в органические. Животные питаются растительными элементами, но эта растительная ткань, входя в состав животного организма, перерождается в животную ткань, становится более высшим органическим элементом. Человек питается растениями и животными; и эти растительные и животные элементы подвергаются действию человеческого организма и вследствие этого становятся высшею ступенью органического царства. Таким образом, эти постоянные формы мира представляют собой только ступени, по которым элементы совершенствуются, пока не становятся животною и человеческою душою. Таким образом, рост мира, рост жизни, присущей миру, не исключает библейского учения о постоянстве форм. Даже можно сказать, что только при постоянстве этих форм возможен устойчивый прогресс этого мира. Как для развития душевной жизни каждого из нас лучше, если мы проходим ряд постепенных ступеней, от низших до высших; так и эти постоянные формы растительного и животного царства представляют собой ту школу, которую проходят, все более и более совершенствуясь, элементы. Итак, в то время как с точки зрения механической теории жизнь мира представляет собой только бесцельную смену форм, которая собственно не может быть названа жизнью; — с точки зрения динамической теории развитие мира представляет из себя подобие нашей внутренней жизни, выражение систематического прогресса.

Таким образом, библейское учение о постоянстве родов не только не превращает мир во что-то мертвое, а, наоборот, дает настоящий смысл настоящей мировой, органической, внутренней жизни. Если западная наука и эволюционные теории не замечают этого преимущества

библейского учения пред их теориями, то это обуславливается главным образом ложным отношением между религией и наукой на Западе. Если мы познакомимся с антирелигиозной литературой на Западе, то увидим, что теории являются здесь только иллюстрацией той вражды, которая присуща западным ученым по отношению к католицизму. Только в силу этой вражды библейское учение всегда встречает на Западе предубежденный взгляд.

Мы рассмотрели два вопроса, входящие в отдел учения о мире: 1) мы разъяснили христианское учение о творении мира из ничего и 2) мы показали, что библейское учение о постоянстве форм органического мира состоит в полном согласии с опытом и разумом. Теперь нам остается третий пункт, именно — о конечной цели мира.

Мы здесь не будем затрагивать вопроса о разумности и целесообразности мира, ибо этот вопрос разъяснен в учении о Боге. Мы там видели, что разумность и целесообразность мира должно представлять не по каким-либо эмпирическим соображениям, а уже в силу требования нашего самосознания, мир должен быть для нас разумным, целесообразным. Если мир может быть мыслим для нас, то только в этих условиях. После учения о Боге наша задача будет состоять только в показании цели мира по христианскому учению. Мы видели, что причина мира может заключаться только в свободном творческом произволении Божиим. Мы видели, что мир не может быть связан какою-либо необходимостью с Богом, ибо в таком случае он был бы частью Бога и потому ограничивал бы Бога. То же самое соображение должно применить и к цели мира. Если мир есть нечто целесообразное, то его цель может проистекать только из области Божественной свободы.

Если мы предположим, что цель мира составляет в Божестве какую-либо необходимость, то мир явился бы только результатом необходимости, необходимым звеном проявлений Божественной жизни; а это ставило бы мир и Бога в органическую связь и этим ограничивало бы Бога. Таким образом, усилия протестантских богословов как-нибудь объяснить цель мира из необходимости Божественной природы, показать, что мир есть необходимое обнаружение цели Божественной природы, должно вести к полупантеизму или даже пантеизму. Так это и есть: протестантские теории о цели мира приводят к полупантеистическим выводам.

Итак, цель мира необходимо должна быть поставлена в Божественной свободе; она должна истекать из свободного решения Его личности. В чем же она заключается? Если эта цель должна вытекать из безусловной свободы, из безусловной Божественной личности, то она не может быть какою-либо частною, ограниче- нною целью. Ибо если бы мы представили, что мир проистекает от Бога по какой-либо ограниченной цели, то эта цель, как частная, должна иметь отношение к другим целям Божества, ко всей Божественной природе, и вследствие этого должна срастаться с Божественной природой, и это ставило бы мир в органическую связь с Богом и ограничивало бы Бога. Таким образом, если цель мира должна проистекать из абсолютной свободы Божества, то эта цель должна быть абсолютною, безусловной. А такую целью является только Бог; следовательно, целью мира должен быть поставлен Бог. Этому учит нас и христианское учение.

Мы остановились на христианском учении о цели мира; сказали, что она не может быть в Боге результатом необходимости, ибо тогда мир ограничивал бы Бога, внося в Его жизнь признак развития. Цель творения не была

частною. Если представить, что Бог пред созданием мира имел частную идею и ее осуществление, то она была бы определенным звеном между идеями Божественными, следовательно, ее осуществление было бы необходимо, — органически было бы связано с Богом, как наш частный поступок есть необходимый результат нашей идеи. Если цель творения мира не обусловлена необходимо в Боге, то она абсолютна. Такою абсолютною целью может быть только Бог. Нам нужно поближе рассмотреть, как она отражается в творении и устройстве мира.

Мы видели, как христианское учение говорит о Боге; оно видит в Боге природу (*οὐσία*) и личность (*ἰδιότητα*). Под природой разумеется вся совокупность Божественной жизни, все разнообразие идей, облекающих ее в определенные образы. Под личностью церковное учение разумеет субъекта, который созерцает эту жизнь. Божественное существо есть абсолютно свободное, изводящее все это из себя и изводя созерцающее и совершая блаженствующее как от высшего нравственного блага. Вся природа есть проявление Божественного совершенства; отсюда является в Божестве чувство бесконечного блаженства, бесконечной самодовлеющей. По святоотеческим воззрениям, божественную природу и Божественную личность нужно представлять реальными; нельзя думать, что личность есть акциденция природы и природа — акциденция личности. Святые Отцы ставили их во взаимное отношение; нельзя думать, что природа существует сама по себе и не обусловлена личностью и что личность не обусловлена природою. Божественная жизнь есть как бы бесконечный круг. Возьмем ее со стороны познания. Божественная природа есть объект, который созерцается, а Божественная личность — субъект, который созерцает. Можно представлять, что этот объект, т.е. природа божественная,

есть как бы продукт субъекта, т.е. личности, но в свою очередь и личность есть как бы продукт, высшее выражение объекта, т.е. самой божественной природы, дошедшей в субъекте как бы до самосознания.

Возьмем другую сторону божественной жизни — не познавательную, а деятельную, сторону воли или свободы. Свобода может быть мыслима как продукт, высший, лучший цвет необходимости, как сознавшая себя абсолютно благая и совершенная необходимость. Но с другой стороны, нужно признать, что все разнообразие божественной жизни, т.е. все царство божественной необходимости должно быть мыслимо как результат божественной свободы, иначе Бог являлся бы результатом слепой необходимости, т.е. ограниченным.

Возьмем сторону божественных идей, разума. Опять можно думать, что это есть только высший синтез божественной природы, подобно тому, как мы можем думать, что и наше умственное достояние, наши высшие идеи есть высшее выражение нашей природы. Но мы должны предположить, что в Боге все, и разнообразие природы, проистекает из божественной идеи, что множественности природы божественной предшествует единство божественного духа, производящее множественность и делающее из Бога нечто органическое, целое; иначе Бог оказался бы возникшим из множественности, что ограничивало бы Бога. Единство идеи в нем непременно обуславливает множественность, а множественность обуславливает единство.

Если посмотрим на жизнь Бога со стороны чувства, то увидим, что и здесь личность и природа обуславливаются взаимно. Блаженство личного чувства происходит от полноты бытия. Если бы в Боге был недостаток жизни, если бы не было цельного организма идей, — не было бы в Божественной личности и ощущения блаженства. Абсолютное

блаженство обуславливается абсолютным содержанием божественной жизни. Но с другой стороны, в каждом моменте божественного чувства, в каждом движении божественной жизни заключено полное самодовлеющее личное блаженство чувства. Нельзя думать, что тот или другой факт производит только частное блаженство в Божественной личности; нет, бесконечное блаженство в том и состоит, что оно проявляется в каждом моменте божественного чувства, в каждом движении божественной жизни. Каждый факт природы божественной служит отражением всей Божественной личности. Божественная природа как полнота содержания входит в Божественную личность, выражаясь чувством бесконечно блаженной самодовлеющей; но и Божественная личность своим блаженством всецело наполняет каждый отдельный факт божественной природы, каждый отдельный момент ее жизни. Таким образом, хотя природа и личность в Боге представляют собой самостоятельные начала, но в то же время они тесно связаны между собою, обуславливаясь взаимно и образуя вечный абсолютный круг.

Если, таким образом, Бога можно рассматривать с двух сторон (со стороны природы и личности), то, будучи целью по отношению к миру, Он мог в нем отразиться с двух сторон — со стороны природы и со стороны личности. Нельзя думать, что целью бытия могла быть только одна природа. Божественная природа не существует сама по себе, вне субъекта, т.е. вне личности, как утверждал еще Иоанн Дамаскин. Творение одной только природы божественной, во-первых, бесцельно, и во-вторых, невозможно. Божественная личность должна быть дополнением природы в деле творения бытия. Как в божественном существе нельзя указать, что чему предшествует, т.е. природа ли личности, или личность природе, так и в рассуждении о цели мира или бытия нельзя представлять, что

бытие есть продукт только Божественной природы, или что оно есть продукт только личности Божией.

Из предшествующего мы видели, что если Бог есть свободная причина и свободная цель мира, то и мир, как следствие божественного творчества, должен быть отражением божественной жизни. Бога можно рассматривать с двух сторон: а) со стороны личности и б) со стороны природы, — следовательно, и мир, как отражение Божественной жизни, следует рассматривать тоже с этих двух сторон. Но в Боге эти две стороны представляются и самостоятельными и вместе обуславливающими взаимно. Они не акциденции одна другой, но и не абсолютно оторваны друг от друга. То же и в мире как отражении Бога. Личность не есть акциденция природы и природа не есть представление личности. И та, и другая существуют самостоятельно, однако взаимно обуславливают одна другую. Но тут мы встречаемся с затруднением. То, что мыслимо в отношении *вечного* Бога, то как будто немыслимо в отношении *временного* мира. Природа является причиной личности и личность — причиной природы. Божественная жизнь представляет как бы круг, сам себя порождающий и сам себя завершающий. Когда мы этот признак соединим с признаком вечности, то этот круг будет понятен: мы можем мыслить, что *вечное* Божество представляет вращающийся круг жизни. В категории вечности эта обусловленность с двух сторон представляется делом мыслимым. Но когда мы посмотрим на мир, то здесь трудно представить, как следствие может порождать свою причину. В Боге личность порождается природой и сама порождает эту природу: начало логическое обуславливает и конец, ибо мы представляем Божественную жизнь в один момент, в категории вечности, в которой нельзя различать моментов начала и конца. Но на мир

мы смотрим в категории времени и замечаем некоторую последовательность в нем, и причина здесь необходимо должна предшествовать следствию, эти моменты постоянно раздробляются во временном порядке. В вечном же Боге эти два момента безразличны, как и в логике, где следствие мы можем представлять раньше причины. Вследствие трудности представить то, как личность может обуславливать природу и наоборот, и возникают различные воззрения на это. С материалистической точки зрения личность есть порождение природы, а с идеалистической — наоборот: личность есть причина всего мира. Разрешение этого непонятого явления мы находим в том христианском воззрении, что мир не есть что-то самостоятельное, не есть субстанция, а только отражение Божественной жизни.

Мир мог начать свою жизнь с бесконечного, абсолютного — в личности, или с начала — в тех атомах, которые положили начало всей природе. Если мы посмотрим на мир как на нечто самостоятельное, то должны предположить, что всякий последующий момент порожден предшествующим во времени; если же представим, что мир не может быть абсолютным, самостоятельным, то крайние моменты мира — личность и природа — могли возникнуть от Бога одновременно и могут обуславливать друг друга и сближаться. Следовательно, разрешения этого трудного вопроса надо искать в том, что на мир нельзя смотреть как на нечто самостоятельное, растущее исключительно из своего собственного начала, должно представлять его не в категории времени, потому что получится неразрешимый круг, а в категории вечности, и тогда круг может быть разрешен и получит свое основание в Боге. Из Бога мир получил свое начало и свою вершину, которые, сближаясь и проникаясь взаимно, и порождают мировую жизнь. Но хотя божественная жизнь

представляет постоянное взаимодействие между личностью и природой, однако средоточие-то божественной жизни находится в личности. Бог в своем «Я», т.е. в личности, производит все разнообразие божественной жизни, созерцает его и наслаждается им. Следовательно, и мир, насколько он есть отражение божественной жизни, средоточие всей жизни должен иметь в личности. Бессознательные, безличныя существа мира должны мыслиться как нечто подготовительное к появлению личности. В Боге природа есть средство к большему наслаждению, блаженству Божественной личности; следовательно, она является необходимой для того, чтобы Божественная личность могла видеть в ней свое отражение и наслаждалась всем своим бесконечным блаженством. В Боге природа служит средством для отражения личности, следовательно, и в мире появление личности и блаженство ее должно обуславливаться природой, следовательно, вместе с личностью должны существовать и те элементы, которые отражали бы личность. Сотворение личности должно быть соединено с сотворением природы, которая отражала бы божественную природу. Откровенное учение и говорит, что первым моментом творения было производство материальных элементов, которые могли бы служить отражением божественной жизни. Дальнейшее творение мира есть только подготовка этих элементов до такого жизненного роста, чтобы они могли отражать божественную жизнь. Если мы посмотрим на основные элементы материальных предметов, то увидим, что они мало способны отражать божественную жизнь, — только постепенно усовершеншаяся, эти атомы проявляют такие силы, такие способности, которые мало-помалу приспособляются ко всем явлениям мира и в высших существах животного царства находят высшую приспособленность к явлениям мира; в них только основные элементы

достигают наибольшей силы отражения сотворенного бытия и тем самым божественного Бытия. Следовательно, неорганическая жизнь служит подготовительным условием к тому, чтобы в человеческой душе организовалась такая природа, которая была бы способна правильно отражать божественную природу. Чтобы личность в каждом своем отражении созерцала себя богоподобной и бесконечной, — в этом и цель сотворения природы, и в этом наше блаженство уравнивается с блаженством божественным.

IV. О ЧЕЛОВЕКЕ

В Библии мы видим, что весь ряд творений Бог закончил человеком и что вся природа сотворена для блаженства человека. В творении личности мы находим новый элемент сравнительно с творением остальной природы, человеческая личность во временном бытии не так сотворена как остальная природа. Творению личности предшествует творческий совет Троицыного Бога; в самом акте творения новую черту представляет то, что Бог в тело человека вдунул дыхание жизни. Но есть в этом акте и сходство с творением природы, именно: человек сотворен из тех же элементов, как и природа — праха земного. Но другой момент этого акта — вдыхание, — как уже сказано, представляет совершенно новую черту, не имеет ничего похожего в творении природы. Чрез это ясно, что человек представляет в мировом бытии нечто особенное, так что для его творения требовалось личное воздействие Самого Бога.

Это библейское учение о творении человека встречает разного рода сомнения и возражения со стороны современного научно-философского мышления. С точки зрения этого мышления нет данных выделять человека, как нечто особенное, из прочего бытия. Для подтверждения последнего положения, мыслители указывают на то, что будто бы человек по своей душевной организации ничем не отличается и не выделяется из прочих животных, у которых

есть также целый особый психический мир: есть чувствования, желания, некоторая сообразительность. То, что раньше исключительно приписывалось человеку как отличительное его свойство, оказывается принадлежностью и других животных, и чрез это сглаживается грань между ними и человеком. Если же так, рассуждают современные мыслители, то для чего потребовался при творении человека особый акт, выделяющий его из прочих творений, о котором повествует Библия? Библейский рассказ, говорят они, представляет проявление человеческой гордости, по которой человек всегда стремился выделить себя, как нечто особое, из ряда прочих тварей. Но наука объективная должна признать сродство или близость человека с остальной природою, а посему отвергнуть и библейский рассказ.

Но все эти возражения не покоятся на научных эмпирических данных. Отличительная черта человека — личное самосознание — полагает непреходимую бездну между человеком и животными: для всякого непосредственного сознания ясно, что у животных нет самосознания, и никто не скажет, даже относительно высших животных, что они самосознательные личности, ничем не отличающиеся от человеческой личности. Ученые говорят, что между человеком и животным нет никакого *существенного различия*, принимая различия несущественные; но указанное различие — отсутствие у животных самосознания — именно и является существенным различием. Если бы случился хоть один факт приближения бессознательного животного к состоянию сознательной личности, то тогда только можно было бы говорить о сродстве человека с животными; но такого факта нет, и нет даже надежды на приближение к такому факту.

Возражение против особенного акта творения человека происходит не из научных данных, а из стремления все

вывести из одного начала. В христианстве таким началом является Бог. Но наука, взирающая на мир, как на нечто самостоятельное, не может таким объединяющим принципом считать Бога и ищет его помимо Бога в самом мире и находит или в природе, или в личности, и таким образом приходит или к материализму, или к идеализму.

Таким образом, уравнение человека с животными вытекает не из каких-либо эмпирических научных данных, а из философии, которая стремимся все вывести из одного принципа. А так как вся новейшая философия исходит из пантеистических стремлений, отождествляющих мир с Богом, то понятно, что этот один принцип стремятся найти в самом мире и находят его в первых элементах материи. Вначале это стремление привело к самому крайнему материализму. Когда обнаружилась несостоятельность материализма, когда выяснилось, что психические явления невозможно объяснить из материальных явлений, то на смену материализму выступает *монизм*, составляющий теперь главное течение философской мысли в Германии.

Монизм признает изначальность психического начала. Монизм признает, что мир можно рассматривать с двух сторон: 1) внешней — материи и 2) внутренней — души; так что одну и ту же сущность можно рассматривать с двух точек зрения: если заглянуть внутрь этого бытия, то будет душа мировая, внутренняя психическая мысль; а если вне — то это же бытие является как материя с ее законами и движением. Следовательно, вся мировая жизнь не есть механическое движение атомов, а жизнь психическая и самое движение атомов есть только проявление тех внутренних психических актов, которые находятся внутри атомов. Так, химическое сродство, притяжение, отталкивание атомов есть не что иное, как симпатия и антипатия атомов, т.е. внутренние

силы их. Поэтому и человеческая жизнь не есть сплошное, механическое и органическое соединение психических атомов; жизнь человека есть гармоничное движение этих атомов. В существе дела монизм не объясняет человеческой индивидуальности, сознательной личности, потому что он остается на почве того же материализма. Он все хочет объяснить из сочетания атомов, одаренных психической силой. Но в этом и несостоятелен материализм, что не может уяснить единства человеческой жизни; и монизм в этом отношении имеет тот же недостаток. Для нас важно собственно то, что в монизме материализм признал свою несостоятельность в объяснении психических явлений и этим признал их изначальность. Когда монизм рассуждает о самом психическом начале, о природе его как атома, он вместе с этим разумеет и сознание. В европейской философии, насколько она развивается в зависимости от классической философии, сознание личности человека не составляет предмета каких либо специальных философских исследований; сознание считается силой несколько не отличающейся и не выделяющейся в ряду других сил человека. При основании новой философии, весь мир разделяется на две категории явлений: мир протяжения и мир мышления; и самый факт сознания Декарт обозначает словом *cogito*. То же и у Спинозы: мир мышления и протяжения, и под именем мышления — вся психическая область, не исключая и сознания. О бессознательной душевной жизни первые намеки встречаем у Лейбница, который разделяет монады на сознательные и бессознательные. Но он не полагает резкой границы между этими видами, потому что бессознательные монады, по его учению, есть только переходная ступень к монадам сознательным. И резкого различия между ними нет: монады постепенно просыпаются, постепенно

входят в сознание, так что и на самых низших ступенях есть сознание, хотя и очень небольшое, и на самых высших есть некоторая доля бессознательного, дающая возможность еще больше возрастать в сознании. В новейшей философии тоже мало специального рассмотрения нашей личности, самого человека. Тем не менее, когда стало развиваться исследование о животной душе и антропология стала знакомиться с внутренними процессами человеческой души, все более и более назревает понимание того, что сознание человека нельзя выводить из бессознательных душевных процессов. Это понимание бессилия человеческой мысли замечается в самых главных представителях монизма. В лице Нуаре, считающегося самым ревностным проповедником монизма, это учение признается, что сознание нельзя вывести из бессознательных душевных процессов, и потому его надо приписать самим атомам, которые имеют сознание в ничтожном зародыше. В новейшей положительной науке есть даже основание думать, что сознательная и бессознательная области представляют нечто раздельное, самостоятельное, невыводимое при теперешних мировых условиях одно из другого.

Существование и независимость бессознательных душевных процессов очевидны для всякого: что в нас происходят бессознательные акты — это общепризнанный факт. Возьмем самые элементарные ощущения, совершающиеся бессознательно. Если будем анализировать их, то увидим, что они представляют соединение самых сложных логических процессов: понятий, суждений, умозаключений. Что в уме человека есть бессознательные процессы, это подтверждается гипнотизмом и т.п. Точно так же в человеке иногда зреет какое-либо чувство, но он его долго не замечает, и только когда оно усилится, окрепнет, тогда и находит его сознание. Волевые

движения в большинстве случаев совершаются бессознательным путем: процесс хождения и т.п. совершается бессознательно, а между тем он есть движение нашей воли. Таким образом, факты показывают, что в человеке есть бессознательные душевные процессы ума, чувства и воли. Вместе с тем факты показывают, что эти бессознательные душевные процессы иногда совершаются гораздо лучше, когда сознание не вмешивается в них. Сознание призвано только для наблюдения над ними, а когда оно начинает влиять на них, в них замечается остановка. Поэтому инстинкт животных иногда целесообразнее приспособлен к их жизни, чем в человеческой душе. Если мы рассмотрим в наше сознание, увидим, что оно никак не может быть выведено из бессознательных душевных движений. Нельзя найти предела в нашей душевной жизни, где можно бы указать источник нашего сознания, где ум, чувство и воля освещаются сознанием. Психология может только сказать, что известные душевные процессы прежде осознания их должны дойти до известного предела интенсивности, что есть предел между бессознательным и сознательным, ниже которого душевные явления не могут быть сознаны. Но это не говорит за то, что сознание происходит из этого несознаваемого предела, а только о том, что эти явления прежде сознания их должны дорасти до известной силы. И самые крайние психофизики признают, что первоначальные акты превращения ощущения в восприятие или какой-либо несознаваемой мысли в сознательную — остаются непостижимой тайной. Таким образом, с точки зрения непосредственного наблюдения можно даже сказать, что наше сознание до сих пор не выведено из бессознательных душевных процессов и, по признанию ученых, нет и надежды на это. Если посмотрим и с метафизической точки зрения, также увидим, что

нет возможности из душевных процессов вывести наше самосознание. В своем самосознании и сознании мы замечаем один отличительный признак, резко отличающий его от всех других сил нашей души, это — самоочевидность. Каждое наше явление мы называем только в такой мере сознательным, когда оно для нас ясно, очевидно. Но эта ясность, очевидность, если ее переложить на объективную терминологию, будет отношением нашего я к самому себе. Всякий факт из внешнего бытия мы понимаем только в мере отношений его к другим фактам; все познание наше относительно: величина, цвета, каждое явление само по себе — непознаваемы, и мы познаем их только тогда, когда приведем в отношение с другими предметами. Точно так же каждый факт нашей душевной жизни неразрывно связан с остальным ее содержанием. А наше самосознание, наше я именно тем и отличается от всех этих явлений, что оно ясно без всякого сравнения с чем-либо другим. Мы сознаем наше я без всякого отношения к чему-либо другому. Мы, конечно, можем определить его (я) какими-либо частными признаками и для этого сравнивать себя с чем-либо другим, но когда мы непосредственно познаем наше я, вне всех частных определений, это я является для нас очевидным бытием, не нуждающимся в сравнении с другим бытием. И в области философской сознание всегда определялось как тождественное самому себе, как тождество субъекта и объекта. Если же мы теперь поднимем вопрос о том, каким образом могло возникнуть сознание, тождество субъекта и объекта, как могло произойти отношение бытия к самому себе, то должны согласиться, что ни на какой относительной степени бытия это не возможно. Тождество субъекта и объекта только и возможно на абсолютной степени бытия, это абсолютный синтез его. Всюду замечается

воздействие одного предмета на другой, и чем более развивается предмет, тем далее простирается взаимодействие, взаимоотношение, а на высшей степени бытия оно доходит уже до отношения предмета к самому себе. Подобное взаимоотношение в Боге представляет то самое, что можно назвать личностью. То же должно предполагать и в человеке. И в нем должен быть абсолютный синтез бытия в том, что его сознание не есть какое-нибудь частное ограничение бытия, а непременно какой-либо абсолютный акт, высшее проявление бытия, самая абсолютная степень его развития. В Боге эта степень могла произойти совершенно естественно, потому что в Боге как личность, так и природа находятся во взаимодействии: можно представлять, что и божественная природа произвела личность, и что личность в своей свободе произвела природу; из фактов, взаимно действующих друг на друга, могло возникнуть и Божественное Самосознание. В Боге мы, естественно, можем представлять всякое бесконечное взаимодействие и мыслить божественную природу такою, которая вошла в отношение к самой себе и стала личностью. В Боге такое взаимоотношение мыслимо, но в человеке оно невозможно: личность человека нераздельна с самой его природой, душой, а в нашей душевной жизни замечается самая ограниченная совокупность бытия, душевные формы — самые скудные, отношения между ними — самые простые. Как же теперь можно предполагать, чтобы наше самосознание, которое представляет абсолютный акт отношения к самому себе, возникало из такого простого, несложного бытия? Взаимоотношение между нашими душевными процессами никогда не доходит до отношения к самому себе. Наша личность является уже и в младенческие годы, как и в зрелые, а наши душевные явления даже и тогда представляют собою колеблющиеся

основания; поэтому всякая попытка выводить из них самосознание всегда должна оканчиваться полной неудачей. Как бы мы ни комбинируем душевные факты, они всегда окажутся только относительными, между ними никогда не найдутся такие, которые бы вошли в отношение к самим себе, и никогда не возможно проследить генетического процесса возникновения из них самосознания, личности. Ошибка тех ученых, которые хотят выводить самосознание из бессознательных душевных процессов, состоит в том, что они смешивают Бога и мир и полагают, что к миру приложимо то, что может совершаться только в Боге; в Боге как вечно вращающемся круге абсолютной жизни это и возможно, а в эмпирической, ограниченной, временной действительности, в человеке — нет. С одной стороны, мы обладаем самосознанием — абсолютным фактом, с другой — элементарными душевными процессами, сложившимися едва настолько, чтобы они могли быть освещены самосознанием. Ошибка, собственно, в том, что к внешнему миру прилагают абсолютную тенденцию, которой он не соответствует. В этом основная ошибка всякого пантеизма. Мы, напр., хорошо сознаем, что жизнь вообще должна быть выведена из какого-либо одного принципа, но когда мы приложим к нашей ограниченной мировой жизни принцип абсолютного характера, то увидим, что эмпирические данные вовсе не могут уполномочить нас на это и что он может оправдаться только в Боге, в Его абсолютно божественной жизни.

Таким образом, из предыдущего видно, что христианское учение о происхождении человека представляет сотворение человека особым актом творческой воли сравнительно с остальным творением и, следовательно, свидетельствует об особом достоинстве человека. Мы видели также, что современная наука отвергает это учение о

происхождении человека, основываясь на том, что он (человек) не представляет собою ничего особенно выдающегося сравнительно с окружающим миром, что он — результат сил природы, высшее звено в цепи земных существ. Такое уравнение человека с остальными творениями мира проистекает из того, что учение это в объяснении происхождения мира вовсе отбрасывает понятие Бога, смотрит на мир как на нечто самостоятельное, что должно объясняться своими собственными законами вне всякой сторонней причинной зависимости. Отсюда попытка объяснить происхождение мира и человека из материи. Эта попытка кончилась неудачей: из материальных процессов не удавалось объяснить психических явлений. Тогда на место материализма выступил монизм, который признавал в атомах вместе с материальной и психическую сторону. Но и монизм не объяснил факта сознания из бессознательных душевных процессов, и эта неудача выразилась в том, что в самых главных представителях монизма (Нуаре) замечается тенденция внести сознание в самые атомы.

Это направление, характеризующее тенденциею внести сознание как первоначало в систему физического мира, не есть явление одиночное, выдающееся в философско-научной области. Мы видим, что физики (Гирн) и психофизики (Вундт) стараются понять мир животный (явления в области животной жизни) как происшедший из сознания; они полагают, что у животных, имеющих нервную систему, она является продуктом сознания, предполагаемого в них, и наша нервная система — омертвелое сознание. Эта истина признается даже в учебниках физиологии, напр., у Мони, который признает, что иннервация нервной системы, которая бессознательна, служит лучшим доказательством того, что она вышла из сознания и представляет продукт

сознания. В этом движении мы видим доказательство бессилия монистического учения, доказательство того, что факт сознания, присущий по преимуществу человеку, невыводим из материи. Мы видели, что это отличие человеческого сознания от бессознательных процессов имеет и прямые доказательства: мы не можем проследить процесса возникновения сознательного явления из бессознательного; это невысказимо для нас, ибо между ними лежит непроходимая пропасть. Метафизика определяет самосознание как отношение бытия к самому себе, но что относится только к самому себе, то выделяется из сферы прочих относительных явлений и составляет явление абсолютное.

Есть и косвенные доказательства того, что самосознание отличается от других душевных явлений и представляет, сравнительно с ними, факт особый, исключительный. Все психологи приписывают сознанию свободу; даже в крайних психологических школах мы видим, что когда начинают говорить о природе нашего сознания, то приписывают ему свободу. Крайняя психологическая школа — английская — должна бы, оставаясь последовательною, объяснять сознание внешними причинами — механизмом ассоциаций, но и там (у Локка, Рида, Бэна, Дж. Милля) находим определение внимания как произвольное сосредоточение сознания. В Германии Герbart не отвергает факта, что сознание обладает способностью произвольного сосредоточивания. Этот факт неопровержим. Но свобода не может принадлежать кругу относительных явлений; в том и отличительная черта их, что во всем окружающем нас мире мы необходимо находим зависимость, отношение. Если же речь идет о свободе, то получается безотносительность. Раз нашему сознанию приписывается свобода, мы должны характеризовать это сознание как факт абсолютный, выдающийся из круга

других, относительных психических явлений. Что сосредоточение сознания есть неопровержимый факт — это видно всякому. Мы же соединяем представления в известные понятия, а без свободы сознания невозможно никакое мышление. Настолько возможна наша мысль, наши открытия, насколько мы сосредоточиваем наше внимание на известных явлениях; — только тогда панорама явлений внешнего мира кажется связным представлением в нашем уме, когда мы останавливаем на ней свое внимание и связываем их с другими явлениями. Свобода сознания служит доказательством того, что сознание не принадлежит и области относительных явлений, которые происходят в бессознательном мире нашей психической жизни. То же доказывает и тот факт, что кто бы и как бы ни смотрел на человека, все приписывают ему признак нравственности. В основе нравственности покоится нечто выходящее из ряда мировых явлений — ее нет ни в мире растительном, ни в мире животном. Мы видим направление, определяющее нравственность как сумму условий, выгодных для жизни человека, — но даже и при таком (неправильном) определении надо признать, что эти условия суть только частные проявления нравственности, за которыми кроется нечто безусловное; как бы ни отвергали учение Канта о категорическом императиве, никогда его всецело отвергнуть не могут. Таким образом, современная психология и этика дают основания к выделению человеческого сознания из круга материальных и душевных фактов всего мира. Оно абсолютно. Отсюда понятно, что происхождение человека не может быть признано тождественным с творением остальной природы. С точки зрения христианства, учение о творении все объясняет легко. Наша личность произошла не от природы, а особым актом Божественной воли. Без Бога и вне Бога нельзя объяснить человеческой личности, ибо тогда

пришлось бы остановиться на дуализме, но это значило бы противоречить нашему разуму, который стремится к одному началу. Человеческая мысль, созерцая мир не в Боге, или двоит человеческий разум, или противоречит своими выводами действительности. Мир, по учению христианства, возник с двух противоположных концов, т.е. Бог сотворил землю, или начало материальное, и небо, или начало духовное. Вместе с животными породил и человека. Во всяком случае, библейский взгляд не имеет тех противоречий, к которым невольно приходит современная наука, смотря на человека только как на продукт природы.

V. О БЕССМЕРТИИ ЧЕЛОВЕКА

Учение о бессмертии человека неразрывно связано с учением об особенном, личном происхождении человека от Бога. Оба эти пункта связаны неразрывно в самой Библии. Человек как личность происходит от вечного Существа и предназначен поэтому вечно продолжать свое существование духовно. «И возвратится дух к Богу, иже даде его». Христианское учение о бессмертии души человеческой не может быть доказано с аподиктической достоверностью. Этого нельзя и требовать от него. Известно, что аподиктическая достоверность может быть достигнута тогда, когда мысль человеческая из ряда следствий выводит причины их, — познает то, что произвело их. Если человек имеет пред глазами факты, может анализировать их и будет восходить к причинам их, то в этом случае может быть достигнута аподиктическая достоверность. Но как только мысль человеческая, имея дело с фактами, желает узнать о следствиях их, то аподиктическая достоверность невозможна, ибо сочетание причин может быть разнообразно, тогда и следствия их будут крайне разнообразны. Мы можем с вероятностью указать на следствия, но не с достоверностью. Вопрос о бессмертии принадлежит к предположениям, когда мы имеем дело с настоящим, а должны говорить о будущем. Если наука, углубляясь в глубину психических явлений, может

приходить к открытию законов, то здесь она может достигнуть определенных результатов; но если она настоящую жизнь хочет проследить не в глубине ее обнаружений, а в ее будущности, то она не может достигнуть аподиктических результатов, и требовать этого от христианских доказательств бессмертия значит противоречить логике. Но при уяснении учения о бессмертии мы встречаемся с фактами, которые заставляют нас принять его.

1) Есть аргумент метафизический, выводящий бессмертие души из единства ее. Он был известен и древним и с достаточною определенностью проведен Платоном в «Федоне». Новейшие философы приходят к утверждению бессмертия души чрез понятия ее единства, простоты, неразложимости на элементы и, следовательно, неразрушимости. Это то же самое доказательство, которое материалисты применяют к своим атомам; на единстве их материалисты основывают неспособность ни уменьшаться, ни увеличиваться в объеме и отсюда заключают к вечности их. Кант находил это доказательство бессмертия души человеческой неосновательным. Положим, говорит он, душа человеческая не может изменяться в своем составе, но зато она может умяляться интенсивно, внутренние силы ее могут проходить целую шкалу интенсивности и дойти до 0 и лишиться здесь своего бытия. Опровержение Канта не совсем удачно разрушает этот аргумент, потому что он рассуждает здесь не о субстанции души, а об ее функциях. Следовательно, мы можем предположить, что то, что имеет характер единства, может постепенно умяляться в своей интенсивности, но все это будет касаться проявлений природы, а не самой природы. Природа — не проявления. Природа может прекратить свои обнаружения, но это не значит, что вместе с

этим она прекратит свое собственное существование. Таким образом, этот аргумент сохраняет всю свою силу, несмотря на возражение Канта. Это доказательство важно в том отношении, что в нем мы становимся на общую почву с естественными науками, ибо они, становясь на общую почву с атомистами, дают нам некоторые (впрочем, слабые) основания для истины бессмертия души. Метафизическое доказательство бессмертия души есть вместе с тем и физическое. Мы можем этими доводами разбить атомистов, указывая, на противоположность их учению о неуничтожимости атомов, на неуничтожимость единого, нераздельного начала души, которое и с их точки зрения может быть приравнено к атому.

2) Другое доказательство бессмертия души (Тейхмюллера) выходит из рассмотрения объективной природы с ее законами. Человек с точки зрения современной науки есть высшее звено природы. Во всей природе мы замечаем господство закона развития. Когда будем смотреть на его осуществление, то увидим, что он осуществляется непрерывно, по закону экономии сил, т.е. каждый момент развития тесно связан с предшествующим; нигде, ни в природе, ни в отдельных индивидуумах, не видно скачков; каждый момент развития начинается с той ступени, на которой остановилось развитие предшествующего момента. Закон этот не имеет исключения. Насколько человек принадлежит к этой природе, настолько он подчинен и этому закону; если он развивается, то развивается по закону непрерывности, по закону экономии сил. Если представить, что человек заканчивает свое существование с уходом из этой жизни, тогда придется признать, что все предшествующие моменты не имеют значения, и человек, это высшее звено природы, один будет только

бессмысленным исключением во всей природе — исключением, нарушающим смысл мировой жизни. Поэтому даже физиологи и люди, занимающиеся изучением внешней природы, и те согласны, что по закону экономии необходимо предположить, что человек должен продолжать свое развитие и далее. Но только это развитие можно понимать различно: во-первых, формально, т.е. развиваются душевные силы — ум, чувство и воля, и в то же время то душевное содержание, которое в нас есть сейчас, может совершенно исчезнуть, — и, во-вторых, материально, т.е. душа начнет свое развитие с той ступени, до которой она дошла здесь, в этой жизни, как по форме, так и по своему конкретному содержанию. К первому мнению склоняется так называемое индивидуалистическое направление; оно признает продолжение жизни за гробом, но отрицает ее связь по конкретному содержанию с здешнюю жизнь, отрицает, поэтому, и тождество самосознания и личности, ибо эмпирическое тождество личности основывается на тождественности душевного, конкретного содержания. Мы имеем и на русском языке (перев. с нем.) сочинение с таким характером, сочинение Гелленбаха. Такое направление произошло оттого, что трудно представить, как наша душа может сохранить конкретные представления, находящиеся в зависимости от окружающего мира и тела, принадлежащие не столько духу, сколько телу в связи с духом. Но если посмотреть на наш внутренний мир с психологической точки зрения, то это затруднение пропадает. Представления происходят в связи с окружающим миром, но он только возбуждает душевные силы к деятельности, а самая деятельность совершается исключительно по психическим законам. Нервное движение необходимо для ощущений света и звука, но последние — чисто

психические явления; даже впоследствии мы можем воспроизвести эти ощущения и представления помимо телесных возбуждений. Все наше тело служит, таким образом, только инициатором этого дела. Если так, то мы можем думать, что душевное содержание может быть сохранено по отделении души от тела. Поэтому и психологи, как напр., Лотце, совсем не находят препятствия мыслить продолжение жизни за гробом с теми желаниями, мыслями и чувствованиями, которые она приобрела в здешней жизни. Такое представление более согласно с теми законами развития, которые мы наблюдаем, с упомянутым выше законом непрерывности или экономии сил; напр., по закону наследственности совершается передача свойств, по нему ни одно свойство не пропадает, а служит почвою для дальнейшего развития. А если допустить, что наши представления пропадают, то следовательно, исчезает и все конкретное содержание, а следовательно, уничтожается закон непрерывного развития, или экономии сил. Индивидуалистическое направление, признающее только формальное развитие души за гробом, произошло под влиянием индийской философии, которая смотрит на конкретную жизнь как на сон, который уничтожится после смерти, когда душа сольется с божеством в нирване. С точки зрения объективной науки должно признать, что и конкретное душевное содержание продолжает свой рост за гробом, т.е. следует признать бессмертие души в христианском смысле.

3) Кроме метафизического и природного доказательства бессмертия души, существуют доказательства и чисто психологические. Первое из них основывается на бытии в нас идеи бессмертия. Все окружающее подлечит закону изменения, все конкретные явления имеют определенный срок существования, после

которого и пропадают; вообще во внешней природе не видно бессмертия; мы, конечно, можем представлять атомы вечными, но только представлять, а не наблюдать в действительности. Только одному человеку свойственна идея бессмертия; этот факт так резко бросается в глаза, что издавна существует мнение, что это свойство необъяснимо эмпирическим путем. Чем более исследовать прошедшую жизнь человека, тем более открывается распространенность идеи бессмертия и ее независимость от высоты умственного настроения. Благодаря наблюдению над дикими народами, мы видим, что с мыслью о Боге у них соединяется и мысль о бессмертии души. Впрочем, среди исторических религий до недавних пор возбуждала сомнения индийская религия, но теперь, благодаря тщательному исследованию ее первоисточников, дознано, что вера в личное бессмертие не отрицается в буддизме, только на это учение Будда смотрел как на превышающее разумение человека. Мысль Будды не могла охватить образ существования за гробом, и поэтому он оставил этот пункт без объяснения. По смерти же Будды замечается стремление так или иначе начертать образ загробного существования. Таким образом, и в буддизме находятся следы веры в бессмертие. Этот факт всеобщего существования веры в бессмертие необъясним эмпирическим путем. Несостоятельны попытки монизма объяснить его из случая, несостоятельна и теория Спенсера, думающего объяснить веру в бессмертие из сновидений. Известно, что Гете находил эту веру самым лучшим доказательством действительного существования бессмертия души. Можно, пожалуй, согласиться, как делает это фейербаховская школа, что мысль о бессмертии создается под влиянием жажды его. Но в таком случае является вопрос о происхождении самой жажды

бессмертия, существование которой всегда вызывало исследования. Тот же Гете говорит, что если в человеке есть бесконечная жажда деятельности, то сама природа должна продолжать нашу жизнь для приложения этой энергии, которая иначе была бы совершенно напрасною. Новейшие ученые, напр., Фехнер, сравнивают жажду бессмертия с тем инстинктом, который заставляет личинку делать свое жилище в больших размерах, чем сколько надобно ей для того, чтобы поместить в нем свои рожки после того, как она станет куколкою. Такому инстинкту подобна и наша вера в бессмертие. И как инстинкт не обманывает животного, так и наша инстинктивная вера в бессмертие должна иметь соответственное основание.

Этот аргумент имеет весьма важный вес в западной философии, где в последнее время снова выступает мысль о целесообразности всего существующего; даже теория Дарвина, которая как будто отвергала эту целесообразность, теперь более и более подтверждает ее и служит наилучшею к ней иллюстрацией.

В пользу бессмертия души существует и еще один аргумент, тоже психологический, аргумент непосредственного сознания. Хорошо прояснен он гр. Толстым в его сочинении «О жизни», где автор доказывает бессмертие души, основываясь на непосредственном сознании человека. Когда этот последний, по представлению Толстого, остается один, только с своим самосознанием, то в нем, т.е. самосознании, человек не может найти никаких ограничений во времени и пространстве, ибо вечность — область самосознания. Оно не имеет ни начала, ни конца, и размышлению о смерти нет здесь места. Когда мы смотрим на окружающее, мысль о смерти неизбежна, но если мы уйдем в самих себя, то при свете самосознания не находим никакой смены

явлений, ни их начала, ни конца, а поэтому не находим и никаких оснований для мысли о смерти. Сам Толстой, поскольку он не уясняет себе понятие личности, поскольку думает, что все, что дает содержание нашей жизни, пропадает, как сон, не может подтверждать христианского учения о бессмертии. Но если мы станем на психологическую точку зрения, то учение Толстого освещает в этом случае с новой стороны: из него мы узнаем, что кто живет духом, тот ощущает в себе задаток бессмертия. С этой точки зрения учение Толстого совпадает с христианским. Сам Толстой является плохим философом. Будучи прекрасным психологом, он верно понимает факты, но не вполне удачно их объясняет. Но все же раз Толстой говорит о вечности нашей в самосознании, то этим самым он утверждает бессмертие.

Четвертый аргумент в пользу бессмертия — нравственный аргумент Канта.

Кант выходит из того положения, что человеку присуща идея блаженства, равно и идея о том, что достигнуть этого блаженства можно, будучи совершенно нравственным. Достигнуть же бесконечно нравственного совершенства можно только слив свою волю с нравственным законом, для этого же никакого времени не будет достаточно. Поэтому, раз существует необходимое требование блаженства, то нужно предположить и бесконечную жизнь для того, чтобы в продолжение ее более и более приближаться к нравственному закону до тех пор, пока наша воля совершенно не сольется с ним.

Этот аргумент по формулировке Канта не вполне достаточен, потому что в том виде, как представляет дело Кант, вечное блаженство было бы вовсе недостижимо, как недостижимо для человека вечное нравственное совершенство. Однако это кантовское

доказательство можно ограничить и представлять дело так: в нас есть идея блаженства, но его, т.е. этого блаженства, мы в нынешней жизни не достигаем; а поэтому нужно предположить, что существование наше продолжится далее. Достигнем ли мы этого блаженства, и как, это другой вопрос. Важно то, что мы должны продолжить существование за гробом. С этой точки зрения кантовский аргумент вполне достаточен.

VI. О РЕЛИГИИ

Понятие религии должно быть рассмотрено после того, как уяснены понятия Бога, мира и человека, потому что как бы ни понимали существо религии, во всяком случае, в понятие о ней входят понятия Бога и человека и без предварительного определения этих понятий невозможна и речь о религии. Самое общее и само собой вытекающее после всего сказанного о Боге и человеке определение религии может быть то, что она — отношение между Богом и человеком. Но термин «отношение» недостаточно определяет понятие о сущности религии, потому что в таком или ином отношении к Богу находится все ограниченное бытие. Насколько мир существует в Боге и для Бога, во всех случаях есть те или другие отношения между ограниченным конечным миром и бесконечным Существом — Богом, и человек, таким образом, нисколько не выделяется из остального мира; а под именем религии мы разумеем отношение человека к Богу, отношение специфическое, принадлежащее человеку исключительно. Поэтому термин «отношение» заменяют другим термином — «союз» или «завет» и определяют религию как союз, или завет Бога с человеком. В слове «завет» имеется в виду та специфическая черта, что между соотносящимися предметами существуют известные определенные отношения, взаимные обязанности и права. «Относиться» могут все

предметы без исключения, даже при взаимном столкновении, но входить в союз могут только те существа, которые имеют определенную закономерную природу. Объясненное слово «союз» относится преимущественно к области человеческих отношений, но можно эти слова применять и ко всему бытию, имеющему закономерную природу и, следовательно, имеющему определенные отношения к Богу. И мы видим что в Библии слово «завет» употребляется для выражения отношения Бога не только к людям, но и ко всей твари. В завете с Ноем Бог говорит, что заключает завет с рыбами и птицами и скотами и со всею землею. Здесь слово «союз» употребляется не в смысле завета между Богом и человеком как разумным существом, но в смысле отношения Его к миру. Известно, что этот завет заключен был по поводу истребления тварей и после решения не истреблять их вновь, и это решение Божественное в отношении к миру выражено словом «союз». Когда религию определяют как союз, то не придают этому отношению специфической черты, которая отличает Божественный союз с человеком от других отношений Его к миру. Является нужда пояснить это определение, и в него привносится признак разумности: религия есть разумный союз Бога с человеком. Этот признак религиозного отношения может быть приписан только человеку как разумному существу. Но эти отношения, полагающие центр тяжести в личности человека, не определяют существа религии. Отсюда является потребность разъяснить, в чем состоят личные отношения между Богом и человеком, что можно извлечь из человеческого самосознания.

В европейской литературе, когда решается этот вопрос научно, существуют попытки определить существо религии. Общий характер их заключается в стремлении

стать на научно объективную почву философии. В научном исследовании для этой цели существуют два пути, — путь внешнего наблюдения и внутреннего. Первый состоит в том, что изучаются все существующие на земном шаре (и когда-либо существовавшие) религии как древних, так и новых племен; эти религии очень добросовестно исследуются, комментируются. Когда набирается достаточно сырых материалов, их обобщают, выводят общие признаки, группируют и из совокупности их стараются определить сущность религии. Эти научные исследования дали следующий результат: различные религии суть только изменения чего-то одного, что свойственно всем им. Это одно — род, а все различные существующие религии составляют видовое изменение одного общего присущего всем им родового признака.

Литература по изучению религиозных представлений велика, одна из богатейших в Европе, и постоянно нарастает. Существуют ученые общества, особенно во Франции, занимающиеся специально вопросом о развитии религий и их сущности. Результаты этих исследований ничтожны и шатки, и причиной тому молодость науки: наблюдать духовные обнаружения человеческой природы с этой точки зрения начали только недавно. Кроме того, наблюдение этих фактов сопряжено с большими трудностями, которые нельзя устранить, потому что религиозные признаки скрываются в глубине человеческого сердца, и обнаруживается не то, что составляет существо религии. Самое существо религии не может быть передано и выражено даже при самых искренних и откровенных отношениях, и, следовательно, нельзя требовать, чтобы наблюдения над дикарями могли дать обобщения для научных заключений о сущности религии. Прошедшее показывает нам эту невозможность. Факты оказываются ложными не по незнанию наблюдаемого, а по

недостатку времени, в течении которого проводились наблюдения. Так, народы, которых привыкли считать атеистами, по позднейшим наблюдениям оказались имеющими формы богопочтения. Наряду с забвением старых, происходит творение новых богов. Где не находим следов нравственных представлений, там оказывается только своеобразное понимание добра и зла. Но ничто не ручается за то, что эти заключения не подвергнутся опять изменению от недостоверности наблюдения; при этом не следует упускать из виду недоверчивость дикарей, которую они обнаруживают к европейцам по религиозным вопросам. Что касается древних религий, то здесь еще более шатка эта почва. Факты, по которым можно судить о них, слишком недостоверны. Разбор других памятников еще в младенческом состоянии, и если можно разобраться, то это еще не столь значительная область, чтобы можно было заключать о сущности религии. Но главная трудность здесь та, что религиозные верования скрыты в глубине человеческой души. Поэтому в группировке добытых религиозных материалов замечается колебание. Общее, что присуще всем религиям, — это признание богов или бога, загробной жизни более или менее продолжительной, различение добра и зла и культ. Некоторые увеличивают сущность религии еще признаком церкви как общества людей, связанных единством религиозного представления. Главное подтверждение своего мнения они находят в том, что религиозные проявления наблюдаются в обществе, а не в единичной личности. Некоторые же с признаком церкви исключают из сущности религии и различие добра и зла, не находя в некоторых религиях нравственного элемента. Во всех этих признаках играет роль не столько индуктивное заключение, сколько аналогия с христианством. Эти явления наблюдаются уже по апперцепции с христианством, и в самых

диких религиях стараются найти то, что есть в христианстве. Отсюда произвол: отдаленные намеки на христианство освещаются с точки зрения таких общих признаков, как напр., Церковь. Для внешнего человека христианская Церковь есть видимый агломерат и только; с этой точки они апперцепцируют и на языческие религии и на все естественные религии. С другой стороны, различение добра и зла внешне наблюдаться не может. Оно так разнообразно, что нам не разобраться, в чем они полагают добро и в чем — зло. Понятие о добре слишком относительно; может быть, они и в убийстве видят добро, тогда как для нас это положительное зло. Отсюда стремление отрицать возможность всякого различения добра и зла, отрицание нравственного признака в религии. Следовательно, во всем этом пути внешнего наблюдения над религиозными представлениями человека нет чего-либо строго научного, а только ряд отрывочных наблюдений, апперцепций христианства, и научной ценности придавать им нельзя.

Второй путь определения сущности религии есть путь внутренний, психологический; он возникает из сознания того, что религия — внутренний акт, который не исчерпывается внешним наблюдением; поэтому является необходимостью проникнуть во внутреннее сознание человека, и чем глубже это удастся, тем будет более фактов, более материалов для того, чтобы из них сделать выводы о сущности религии. Однако, если во внешнем наблюдении примешивается субъективизм и апперцепция христианства, то еще больший заметен субъективизм во внутреннем наблюдении, которое не подлежит внешней проверке и в котором приходится окончательно полагаться на веру. Отсюда мы видим, что во всех исследованиях этого пути главное, решающее значение имеет метафизическое воззрение самих исследователей на Бога и мир; с этой

точки зрения исследователи дают освещение всем существующим религиям. Атеистам, напр., все религиозные представления должны были казаться призраками, а религиозные отношения человека — отношениями к его собственным фантазиям. Задачей их являлось объяснить: откуда возникли эти призраки?

Одни из них происхождение религиозных представлений объясняли способностью воображения и фантазии. Все чувственные восприятия человека, по их мнению, проходят чрез эти способности, олицетворяются человеком; таким образом, человек олицетворяет всю природу, представляет ее во образе себя и затем создает к произведениям собственной фантазии особые отношения, т.е. создает религию. По этому мнению, все религии суть продукт человеческой фантазии. Другие исследователи полагают, что фантазия в создании религиозных представлений руководится рассудком, т.е. что люди рассудочно дошли до мысли о необходимости создать религию. Таково, например, рационалистическое мнение о том, что религию выдумали жрецы и правители народа для того, чтобы держать в руках массу. Иные думают, что фантазия создает религию не под влиянием рассудка или теоретических соображений, ибо это противно истории, но под влиянием чувства страха. Человек на первых порах был подавлен природою, ее явления порождали в нем страх, что и выразилось в его религиозных представлениях. Этим, по мнению исследователей, объяснялось существование в древних религиях представления о подавленности человека. Наконец, по мнению некоторых исследователей, в основе религии лежит эгоизм воли человека, его стремление жить и расширять свое благо; на помощь ему в этом отношении является фантазия, которая рисует человеку другой мир, удовлетворяющий всем его эгоистическим стремлениям.

Общее между всеми этими теориями то, что в основе религии признается ими сила фантазии, которая мотивируется или рассудком, или чувством, или волей; под влиянием таких мотивов фантазия создает религиозные представления, с которыми человек вступает в те или другие отношения, культ, т.е. вообще религию. По этим теориям, вся история представляет человека существом, живущим фантазией под влиянием различных потребностей своей природы. При этом замечательно, что все теории в объяснении происхождения религии напирают на нашу нравственную природу; проистекает это, естественно, оттого, что исследователи начинают с рассмотрения религий диких народов, которым были понятны только низшие стремления, — и свои выводы переносят вообще на все религии. Попытки объяснить происхождение и сущность религии были и со стороны тех ученых, которые признают объективное существование Божества, но не в теистическом смысле, как признаем мы, а деистически, т.е. удаляя Бога от мира и даже противопоставляя Его миру. Философы такого направления объясняют происхождение и сущность религии под влиянием своих метафизических воззрений. Одни из этих философов видят сущность религии в прирожденных человеку религиозных идеях. У человека есть врожденные религиозные идеи, из этих идей возникают известные религиозные представления, образуются определенные религиозные отношения. Это и есть сущность религии. Так думают, напр., Декарт, Шафсбюри и др. Другие философы выводят происхождение религии из врожденного человеку нравственного закона (воли). Наиболее рельефным выразителем этого взгляда должно считать Канта. Врожденный человеку нравственный закон Кант считает и источником религии и сущностью ее, так что все религиозные представления суть создания человеческой фантазии под

влиянием нравственного закона. При этом Бог активно не влияет на человека, а сам человек, в силу врожденного ему нравственного закона, стремится к Богу и создает те или другие отношения к Нему. Есть попытки объяснить происхождение религии и сущность ее из чувства. Якоби, напр., говорит, что религия есть чувство веры. Как у нас есть чувства, при помощи которых мы познаем внешний мир, соприкасающийся с нами извне, но имманентно не присущий нам, точно так же в нашей душе есть внутреннее, духовное чувство, которое направлено на Бога и при помощи которого мы познаем Его внутренним образом, хотя имманентно Он и не действует в нас. Таким образом, здесь представляется, что Божество отдельно от мира и внешним образом не связано с ним, но у человека есть внутренне чувство, при помощи которого он познает Божество; отсюда возникают все религиозные представления, культ, религия. Во всех этих попытках мы видим преобладание метафизических воззрений: как человек представляет Бога, так, с этой же точки зрения, судит о происхождении и сущности религии. Философы деисты так же, как прежде атеисты, полагают сущность религии или в интеллекте, или в чувстве, или в воле; только раньше религия выводилась из примитивных способностей человека, а здесь из более высоких, облагороженных; там из мотива пользы, здесь — из рассудка, там из чувства страха, здесь — из нравственного закона.

Исследователи вопроса о религии с пантеистическим характером вносят этот характер и в религиозные исследования. Известно, что Гегель смотрел на религию как на самосознание Бога, или абсолютное самосознание самого человека. Все исторически известные религии, по Гегелю, суть не что иное, как процесс постепенного уяснения Богом самого себя в человеке, ибо человек есть самосознающий Бог. Фихте, стоящий на пантеистической

точке зрения и полагающий центр человеческой жизни в нравственности, видит в религии проявление нравственного миропорядка; все предшествующие христианству религии суть только служение миропорядку, а христианство, как религия высшая, есть служение нравственного миропорядка самому себе. Те философы, которые полагают в основу мира не ум, не волю, а чувство, сущность религии видят в чувстве. Типическим выразителем этого взгляда является Шлейермахер, понимающий религию как чувство зависимости от бесконечного; религия, по его взгляду, есть ощущение бесконечным самого себя. Таким образом, и эти системы сущность религии полагают то в уме, то в чувстве, то в воле, только эти способности окрашиваются здесь пантеистическим характером. Все попытки западных теистов выяснить, что такое личный союз человека с Богом, приводят к тому, что эти отношения понимаются как психологические и окрашиваются в ту или другую односторонне философскую окраску.

Много попыток выяснить характерные черты религии встречается у протестантских богословов; все они, впрочем, ничего особенного не приносят в сравнении с перечисленными теориями; они хотят видеть характерную черту религии в интеллектуальном отношении человека к Богу (спекулятивное направление: представители его Дауб, Гешель); другие примыкают к Фихте, желая видеть сущность религии в нравственности (выдающимися представителями этого направления считаются Ричль, Шенкель; последний усматривает сущность религии в совести, чрез которую человек соединяется с Богом). Шлейермахер дает основание целому направлению, известному под названием посредствующего Богословия и полагающего сущность религии в чувстве. Немногие только из протестантских и католических богословов не подчинились этим господствующим течениям богословской

мысли, а старались понять и характеризовать религию с более широкой точки зрения. Сюда относятся Ульман и Брейтшнейдер; они не считают религию принадлежностью одного ума, чувства или воли; некоторые из них (как напр., Газе) полагают, что личный союз покоится не на отдельной способности и не на всех вместе, а помещают центр религии в духе — первосиле, возвышающейся над всеми другими; все же другие силы, по их мнению, ум, чувство, воля, не более как проявления религиозного процесса, происходящего в нашем духе. Эти исследования, впрочем, почти одиноки.

Несмотря на множество попыток объяснить сущность религии, мы должны признать, что полученные результаты неопределенны и скудны, потому что попытки противоречат одна другой и ни одна не дает полного, ясного определения сущности религиозного процесса; каждый исследователь вносит в эти попытки и метафизические взгляды, и личное настроение. Весь метод религиозного исследования у них состоит в том, чтобы по личному настроению судить о религиозном процессе в человечестве. Люди с развитым нравственным чувством всю сущность религии полагают в морали; другие, более пассивные натуры объясняют сущность религии из чувства. Известно, что Якоби и Шлейермахер были люди с пассивным созерцательным характером, и он сказался в их объяснении происхождения религии. Люди интеллектуального пошиба видели сущность религиозных отношений в уме. Это особенно приложимо к Гегелю, который и жил только одною своею диалектикою и в ней полагал сущность жизни. Но как этот субъективный путь объяснения происхождения религии, так и эмпирический еще доньше не привели ни к каким результатам. Если бы мы стали думать, почему столько попыток не привели к своей цели, то мы должны были бы ответить, что самый путь

исследования сущности религии, принятый здесь, таков, что не может привести ни к каким благоприятным выводам, потому что он ложен. Мы знаем, что каждая область вопросов, каждое царство природы и каждая вещь исследуются особыми методами, соответствующими их природе, и методы эти различны между собою. Между тем, метод эмпирический, принятый для исследования сущности религии, не соответствует ее характеру. Мы знаем, что религия есть союз Бога с человеком; на какую бы точку зрения здесь мы ни стали — пантеистическую, деистическую или теистическую, мы непременно должны признать, что в религии есть два фактора: субъективный и объективный; один субъективный фактор не есть религия, ибо религия есть не только союз человека с Богом, но и союз Бога с человеком. Два фактора эти так тесно связаны здесь между собой, что без одного невозможен и другой. В этом и состоит характерная черта религии. Между тем эмпирический метод может обнять только одну частную сторону религии, ее внешние обнаружения и, следовательно, не может захватить, так сказать, всего существа религии. Именно при помощи этого метода можно описать внешний процесс религиозной жизни, внешнюю сторону религиозного союза, но никак нельзя исследовать внутреннего, субъективного процесса религиозной жизни. Как мы можем судить о религии, о союзе Бога с человеком, если не будем переживать внутри себя этого процесса единения с Богом? Точно так же разные субъективные наблюдения над составом человека и над разными религиозными процессами, внутри него происходящими, не захватывают сущности религии, а только обнимают внутренние, субъективные процессы, переживаемые человеком; но это еще не есть сущность религии: на душу человека, как на объективный фактор религиозного процесса, действует еще Бог; поэтому

изобразить сущность внутреннего общения с Богом, или сущность религиозного процесса может только тот, кто сам на себе переживал это общение, единение с Богом. Кто не переживал на себе этого общения с Богом, того процесса, когда Бог влияет на человека, тот никогда не может изобразить его. Его описания будут изображать только одну субъективную сторону религии, но не сущность ее, т.е. не внутреннее соединение обеих сторон в один религиозный процесс. Таким образом, только религиозное самосознание человека может дать правильное понятие о существовании религии, и чем сильнее и полнее переживает в себе человек религиозное чувство, религиозное ощущение единения с Богом, общения с Ним, тем полнее и правильнее может он охарактеризовать существование религии. Но кто может сказать, что он переживал в себе в чистой и полной форме общение с Богом? Кому можно поверить, что в данный момент он в полной форме переживает именно общение с Богом, а не что-либо иное, лишь только субъективное, и что описание религиозного процесса, происходящего внутри него, есть действительно описание настоящей сущности религии? Только Иисус Христос в совершеннейшей чистоте и полноте переживал религиозное чувство, переживал и чувствовал и сознавал свое общение с Богом, и в его словах, следовательно, только можно найти самое правильное и полное и типическое изображение сущности религии и религиозного процесса. На какую бы точку зрения здесь мы ни стали, на пантеистическую ли, деистическую или теистическую, — все исследователи согласно признают, что в самой полной и чистой форме религиозный процесс осуществился только в Иисусе Христе. Поэтому без анализа этого факта невозможно никак разрешить и понять сущность религии. Следовательно, религиозный процесс в Иисусе Христе и его требования к людям, которые Он

предъявил, давши им закон, должны служить краеугольным камнем для рассуждения о сущности религии.

Для уяснения сущности религии необходимо обратить внимание на то, как Иисус Христос смотрел на этот факт, потому что в нем совершилось лучшее и типичнейшее проявление того, что называется религией. Иисус Христос понимал свои отношения к Богу как единение с Ним и всех верующих призывал к этому единению. В Иисусе Христе это единение понимается субстанционально, а в людях нравственно. Призывая всех к единению, Спаситель оттеняет ту мысль, что это единение возможно только в Нем. Нет места в Св. Писании, где Он не оттенял бы эту мысль. А единение с Собою Он ставил в тесную зависимость от единения людей между собою: без единения людей между собою невозможно единение с Ним, а без единения с Ним невозможно единение с Богом. Самое характеристическое в этом отношении место Св. Писания — в Первосвященнической молитве: «да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут» (Ин. 17:21). Здесь единство людей во Христе с Богом — единый нераздельный религиозный акт. Не упоминаем о множестве других мест, где Он говорит, что вне единения с Ним невозможно единение с Богом и где Он всех призывает к любви между собою. Таким образом, понятие религии состоит из трех нераздельных моментов. Как бы наука ни смотрела на такое понимание сущности религии, она должна признать его характерным признаком религии. Те признаки, которые выставил Христос, не могут быть совмещены с признаками других естественных религий. Мы можем отыскать и общие признаки, но они не будут составлять сущности религии. Сущность христианской религии состоит в трех моментах — *внутреннем*; тесном единении людей *между собою*, — и *во Христе* с Богом.

Естественные религии и христианскую следует поставить в два рода противоположных условий. Во всяком случае, для христианской науки понимание Христом религии должно быть последним критерием при различении истинности и неистинности религии. До сих пор хотели сойти с христианской точки зрения и стать на точку зрения объективной науки. Но такой метод понимания религии противоречит ее существу и, с точки зрения христианской религии, невозможен. Когда мы имеем дело с естественными фактами жизни, то христианская наука должна применять методы естественных наук. Например, определяя понятие Бога, можно основаться на приемах объективной науки, потому что идея Бога присуща человеку как личности. Но когда предметом исследования служит что-нибудь сверхъестественное, откровенное, то при одних естественных приемах науки точное определение самого существа исследуемого предмета невозможно. Например: христианское учение о благодати, — как рассматривать его с естественной точки зрения? Факт благодати имеет в себе элемент сверхъестественный, откровенный, и рассматривать его с естественной точки зрения значит противоречить самому существу дела. Точно то же нужно сказать и о факте религии. Религия по самому своему существу — явление сверхъестественное. Следовательно, если бы мы стали смотреть только на одну природную сторону и применять методы естественных наук, которые применимы только к естественным явлениям, мы не захватили бы существа религии и не уяснили бы его. Применять при уяснении существа религии приемы естественные значит намеренно закрывать глаза. Это похоже было бы на то, как если бы мы, рассматривая зеленый цвет, надели красные очки. Конечно, цвет зеленый получил бы другой оттенок. Точно так же при объяснении сверхъестественных фактов одних естественных приемов недостаточно.

Если мы посмотрим с точки зрения христианской на остальные естественные религии, то мы увидим, что название религий к ним не подходит. Во-первых, мы сказали, что Христос понимал религию не иначе, как взаимное единение человека и Бога. А этот признак совершенно не подходит к естественным религиям. Мы знаем, что со времени падения и до Христа человек не входил в личное общение с Богом. До Христа по отношению к человеку Бог имел только промыслительную деятельность, как и к остальному миру. Хотя человек объективно жил в Боге, сообразно с его планом (под Его промышлением), но в личное общение с Ним не входил. Апостол Павел естественного человека называет безбожным: «яко бесте во время оно без Христа, отчуждени жития Израилева, и чужди от завет обетования, упования не имуще, и безбожни в мире» (Еф. 2:12). Такова же точка зрения и объективной науки: личного влияния Бога на человека не было. Но если личного общения не было, то следовательно, не было того, что Христос называл религией. В самом названии религии естественной заключается внутреннее противоречие, потому что в понятии религии содержится признак сверхъестественный. И что значит естественный союз Бога с человеком? Раз союз *Бога*, то уже в нем предполагается и сверхъестественный элемент. Точно так же невозможно деление религий на истинные и неистинные. Союз Бога с человеком может быть только истинным. Неприложимы к естественным религиям и два других признака христианской религии — единение во Христе и между собою.

Таким образом, с точки зрения христианской должно признать, что все естественные религии — субъективные стремления человека к Богу, а не религии (в смысле союза человека с Богом). Вопрос может быть только относительно иудейской. Здесь человек входил в

общение с Богом, но союза внутреннего, духовного не было. Это был союз внешний: Бог действовал на человека только внешним образом, — на душу и представления его. Вне христианской религии ветхозаветная полна противоречий. Бог призывает человека к союзу, требует выполнения предписаний Своих, а между тем Сам не входит в общение с ним и не посылает благодатных сил. Отсюда ясно, что ветхозаветная религия служит только средством увеличить сознание бездны между Богом и человеком. Если рассматривать ее как подготовительный момент, как только пестунство во Христа, то она имеет смысл; — а сама по себе не есть религия. Поэтому Христос и апостолы всегда ставили ее в тесную органическую связь с христианской религией. Такой взгляд на естественные религии имеет весьма большое значение в научном отношении. Дело касается не названия только, а самого существа естественных верований. Теперь, когда мы смешиваем христианскую религию с естественными, то с предубеждением относимся к философским теориям, объясняющим факт существования последних. Мы боимся отдать им долю справедливости, как бы они не бросили тени на происхождение христианства. Объяснение происхождения религии из естественных факторов, из низших сил человеческой природы, из прирожденных свойств, — все это, при сличении религии христианской с естественными, пугает нас. Поэтому, если противники христианской религии стараются низвести ее в разряд естественных религий, то богословская наука постоянно настаивает на сверхъестественном происхождении вообще религии. Все, что бросает тень на происхождение религии вообще, по-видимому, бросает тень и на христианство, если думать, что христианская религия есть высшее заключительное звено в

ряду языческих религий. Я не говорю про западные протестантские науки, но и в русском богословии находятся те же тенденции. Например, существует брошюра Петропавловского «О христианской религии». В ней между прочим видно, что автор смотрит на христианство, как на высшее заключительное звено языческих религий. Чтобы избежать двух крайностей, нужно христианскую религию поставить в противоположность с естественными, в которую ее поставили Христос, апостолы и святые Отцы. Тогда мы не будем бояться, что философские теории бросят тень на сущность религии. Мы говорили, что все эти объяснения разделяются на три группы: объяснения атеистические, деистические и пантеистические. И если мы посмотрим на них с этой точки зрения, то должны им отдать долю справедливости в том отношении, что они с своей точки зрения последовательны. Атеист представления о Боге считает созданием собственной человеческой фантазии и все мотивы эгоистичными. Если принять во внимание христианское учение об оставлении Богом человека после его падения и об огрубении его, то это атеистическое объяснение будет отчасти справедливым. Все субъективное действительно должно было иметь решающее влияние на образование тех или других религиозных представлений. Оставшись после падения при своих естественных, и притом испорченных, силах, человек, под влиянием страха, при естественном стремлении жить, создавал свои образы бытия. Следовательно, все эти теории становятся на точку зрения той естественной грубой степени развития человечества, когда оно остается исключительно при своих естественных силах, в отчуждении от Бога, под влиянием лишь своих личных потребностей, в их грубом виде и в их взаимном разладе.

Если исходить из христианского определения религии и смотреть на языческие религии лишь как на субъективные верования, то будет отчасти истинным и рационалистическое объяснение религии, которое встречается в европейской науке. Атеистические теории, выводящие религию из низших способностей души, имеют, с христианской точки зрения, долю справедливости: человек, предоставленный самому себе, не может выйти из этой субъективности. Мотивами могут быть различные стремления, не исключая и низших. И другие (деистические) теории, выводящие религию из рожденных человеку идей, с христианской точки зрения, частью справедливы. Естественные верования были не продуктом общения с Богом, а продуктом духовных сил человека, насколько в человеке есть образ Божий. Справедливы в этом смысле и пантеистические теории, представляющие религию продуктом развития того абсолютного принципа, который покоится в душе человека. Вся ошибка пантеизма состоит в том, что этому абсолютному принципу он придает характер субстанциональности, в то время как он есть отображение Божества. Во всех естественных религиозных верованиях человек оставался сам с собою, и все эти верования были произведением его собственных стремлений и определений. Все эти теории, объясняющие естественное происхождение религии, справедливы в той мере, в какой они освещают самый процесс образования религиозных форм. Но в качестве *решающих мировоззрений* эти теории несправедливы: мы не можем согласиться ни с деистами, ни с пантеистами, потому что они совершенно лишают человека общения с Богом, главного условия возникновения религии. Теории эти истинны по обрисовке происхождения естественных верований, но они ложны как выставяющие себя принципиальными для объяснения *всей* религиозной жизни человека.

Христианство примиряет их: оно говорит, что ход развития жизни человечества сменяется — до Христа он был иной, чем после Него. Следовательно, и философские теории, которые объясняют *действительность* до воссоединения со Христом, могут объяснять ее иными терминами и иными воззрениями, сравнительно с христианскими, так как и действительность была иная. В язычестве человечество вращалось в сфере чисто субъективной, элемент объективный не был вносим в его религиозную жизнь. В христианстве же выступает элемент объективный — Божественное Откровение. Атеизм, как момент действительности, справедлив; справедливы же в этом смысле и деизм, и пантеизм: человек предоставленный самому себе может придти ко всем этим мировоззрениям и будет прав, так как, оставаясь сам по себе, без объективного Божественного воздействия, он и не может создать никакого иного мировоззрения. И христианство вполне понимает это. Но оно не оправдывает самой той жизни, которая привела к этим мировоззрениям, — жизни, в которой человек вступил на ложную дорогу, отчуждился от Бога и не мог найти удовлетворения своих религиозных стремлений, оставаясь всегда лишь сам с собой, вне общения с Богом.

Вся история человечества была переживанием той его духовной природы, которая была у него, и все естественные верования были именно формами переживания человеком своего собственного существования в отношении к самому себе, а поэтому они не могут быть признаны вполне нормальными, абсолютными воззрениями, и не могут быть оправданы, так как религия есть союз человека с Богом, — союз, предполагающий необходимое живое воздействие Бога на личность человека, а в естественных религиях этого-то и нет. С христианской точки зрения действительность меняется, меняются

отношения человека к Богу, и тот момент, который человек переживает, то отношение, в каком он стоит к Богу, отражается на его мировоззрении; но с развитием жизни, с изменением действительности должны изменяться и религиозные воззрения человечества. И если бы мы обратили внимание на все теории, на все науки, на историю философии, то мы несомненно нашли бы, что в них обнаруживается внутренняя религиозная настроенность человека, — моменты религиозного переживания человеком своего отношения к Богу. Так, ко времени Христа истощился запас религиозной жизни, человечество, так сказать, изжилося в своей духовной жизни, и это вполне отразилось на всех формах ее проявления.

Поэтому нам нечего бояться, что рационалистические теории происхождения религиозных верований могут унизить высоту христианской религии. Христианская религия может подлежать рассмотрению лишь с христианской же точки зрения, она может быть понимаема лишь христианами, — внутри Церкви, а вне церковной жизни рассуждать о христианстве совершенно невозможно. Подобную этой точку зрения на православие установил Алексей Степанович Хомяков. В споре с католиками и протестантами, говорит он, не следует становиться на почву католическую или протестантскую, так как эта почва ложна; и католичество, и протестантство истинны как явления исторические, но не истинны в абсолютном смысле. То же и в отношении христианства вообще: нужно именно на христианскую религию смотреть с христианской же точки зрения; только христианские принципы могут уяснить нам все, как самое христианство, так и другие естественные верования человечества, и эти чисто исторические, моментальные принципы не могут раскрыть ничего: ни самих себя понять и оправдать, ни самой сущности христианства.

Теперь остается определить, отношение религии к философии, науке и искусству.

После определения религии эти отношения уясняются сами собою: религия есть источник прогресса всех наук и философии. Как союз Бога с человеком, религия не может иметь никакого специального отношения к наукам и философии. Но с другой стороны, как наше самосознание, как источник всей духовной жизни, религия не может не входить во все проявления духовной жизни человека, хотя не может стеснять их развитие и затемнять их. Религия — это животворная струя, которая входит, оживляет, гармонирует и возвышает все проявления духовной природы человека. Все философские теории повторяют одно и то же, только дифференцируются; изменяются лишь детали, а формы, воззрения остаются те же. Весь исторический процесс есть изживание, есть собственно развитие того, что стоит вне отношений человека к Богу, а самое это отношение — религия — есть неиссякаемый источник жизни, дающий человеку возможность прогрессировать. Религия не есть отношение человека к Богу только по уму, или по воле, или по чувству, но она обнимает все силы духовной жизни человека. Во всех православных воззрениях обыкновенно останавливаются на том, что наши отношения к Богу должны истекать из любви, которую иные понимают исключительно только как чувство, но ее нужно понимать в смысле гармонического отношения к Богу всех сил и способностей духовной природы человека.

VII. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЗЛА И СВОБОДЕ

В предшествующем отделе о религии мы дали ей такое определение: религия есть личное благодатное единение между Богом и человеком во Христе и Церкви. Отсюда видно, что религия есть совершенно нормальное состояние человека, прямо и естественно вытекающее по самому существу дела из его отношения как сотворенного существа, как образа и подобия Божия к Богу как Творцу, источнику жизни и первообразу. Но мы все знаем, и в предшествующем отделе это само собой предполагалось, что такое нормальное состояние человека было нарушено еще в самом начале человеческой истории, что до воплощения Христа оно было совсем невозможно, и что теперь, будучи возможным, оно лишь постепенно осуществляется, возрастая в постоянной борьбе с мировым злом, возникшим из отчуждения от Бога, и спасая из него человека. Христианская религия есть религия спасения. Отсюда существенные вопросы для уяснения христианства — вопросы о зле и свободе как причине зла. Рост христианской религии есть рост свободной силы в борьбе со злом. Это не стихийный процесс, а чисто личный, свободный подвиг. Зло как свободный грех человека и добро во Христе как свободный подвиг и дар благодати — это специфические черты

христианской религии. Из забвения их и возникает то обстоятельство, что христианство теряет ту свою небесную исключительность и самобытность, которые были совершенно очевидны для древнего мира и которыми оно и побеждало этот последний.

Что в мире существует зло, что состояние человечества с незапамятных времен не нормально — это не требует доказательств по полной своей очевидности для всякого. Люди всегда мучились и теперь мучаются, испытывая постоянную глубокую дисгармонию, всецелый разлад во всем своем существе, во всех своих взаимных отношениях. Каждый знает, как редки минуты мира и высоты настроения, как жестоко врвуг его в разные стороны темные влечения, как даже в моменты высокой духовной гармонии звучат нередко ноты низких и грязных поползновений. Пороки, преступления — на каждом шагу. Народы и племена истребляли всегда и истребляют доныне друг друга. Общественные отношения на всех концах земли полны всевозможных злоупотреблений и враждебной преступной борьбы. Семейная жизнь в подавляющем большинстве случаев всегда представляла и доныне представляет глубокий разлад, холодность, взаимную тяготу и в лучших случаях лишь взаимную привычку. То, чего наша нормальная природа требует, как должного, то идеальное гармоническое настроение отдельного человека, те идеально справедливые государственные и общественные отношения, те идеально возвышенные и прекрасные семейные картины, которые рисуются перед нами в тайниках нашей души, — все это в действительности не существует, все это запачкано, загрязнено, разрушено и обратилось во зло и безобразия, исполнено страданий и тоски.

Сущность зла, очевидно, заключается в дисгармонии нашей жизни, в разладе наших душевных сил. Наша

воля, наше душевное содержание принимает совершенно противоразумные, недожанные формы; повинувшись темным стихийным влияниям, мы одно желание, один факт приращаем к другому, с которым он по разуму не должен бы соединяться; полезные и сами по себе естественно добрые позывы нашей природы мы превращаем в страсти. Наш ум, оторвавшись от воли, идет тоже сам по себе, строит такие схемы и комбинации, которые совершенно не могут соответствовать реальному содержанию. Если от оторванности воли от ума происходит зло по содержанию, в желаниях и делах, то от оторванности ума от воли происходят заблуждения теоретические; взаимное влияние дисгармонирующих воли и ума порождает еще больший душевный хаос; заблуждающееся сознание приводит к злым и ложным желаниям и действиям, и эти последние еще более запутывают сознание. Чувство только ощущает разлад и дисгармонию, страдает от этого, но бессильно устранить зло, потому что для приведения всей душевной жизни в гармонию, очевидно, требуется такая сила, которая была бы в существе своем полной гармонией и которая бы преодолела существующую в человеке дисгармонию; но чувство может только свидетельствовать о ненормальности, может избегать ее в частных случаях, но исцелять уже фактически существующую ненормальность оно не в силах, будучи само лишь конечным результатом, а не исходным пунктом душевной жизни. Таким образом, зло в разладе ума и воли и в происходящих отсюда страданиях чувства. Если блаженство человека, как мы уже не раз говорили, заключается в сознательном чувстве гармоничной жизни, то зло и страдание заключается в сознательном чувстве разложения жизни.

Относительно происхождения зла все существующие мнения делятся надвое. Одни признают зло необходимо

присущим мировой жизни, другие выводят зло из свободного уклонения от нормальных законов той же жизни. Признающие зло необходимым, само собою понятно, возводят его происхождение к Абсолютному, потому что источником и носителем необходимого может быть только Абсолютное. Выводящие зло из свободы, очевидно, считают его произведением ограниченных существ вопреки воле Бесконечного начала, потому что свободное уклонение во зло никак не может быть приписано Божеству. Возведение зла к природе Абсолютного начала носит в самом себе ясное логическое противоречие. Абсолютное может быть только совершенным; что носит в себе зло, то не совершенно и, следовательно, не абсолютно. Кто признает зло необходимою принадлежностью бытия вообще, тот тем самым отрицает бытие Абсолютного начала. Шопенгауэровская «воля» и гартмановское «Бессознательное» поэтому никак не могут быть признаны абсолютными началами, возведение их в абсолютное совершилось в философии совсем не по требованию разума, а под влиянием жизненного разочарования и отчаяния мысли, которая ухватилась за возможность рассеять гордиев узел вопреки своим же собственным законам. Эта возможность тем более казалась правдоподобною, что находилась в полном согласии с тем научным и философским положением, что все совершается по необходимости; а признание свободы, наоборот, по-видимому противоречило требованиям строго философской мысли. Но во всяком случае разум тут запутывался в противоречии с собой; он признавал, что все совершается по законам необходимости, имеет свои причины и производит свои следствия; это вполне научно и разумно; но это же самое приводило и к тому, что мировое зло должно быть возведено к абсолютной первой причине; но Абсолютное как источник зла не есть уже Абсолютное, по законам

того же разума. Желая избежать этого очевидного противоречия в пессимистических системах, пессимистическое направление уклоняется от него тем, что считает зло необходимою принадлежностью не абсолютного начала как такового, а самих ограниченных существ; а так как это, в конце концов, опять привело бы к Абсолютному, то это направление полагает, что зло есть не что иное, как несовершенство, как неполное еще добро; при таком понимании зла, оно, конечно, должно быть присуще всякому ограниченному существу; Абсолютное должно быть свободно от него, как Безграничное. Но очевидно, такое понимание зла совершенно несправедливо, потому что несовершенство далеко не есть еще зло. Невинный младенец не есть, конечно, злой младенец, хотя он никак не может назваться совершенным. Если бы зло было лишь несовершенством, то все было бы и внутри и вне сплошным злом, потому что совершенства нигде нет в ограниченном мире; тогда не было бы никакого различия между добром и злом. Зло не в том, что существует ограниченное, а в том, что это ограниченное дисгармонично; будь в нем гармония, развивайся оно в полном согласии своих сил, оно несомненно было бы добром; мы страдаем не от ограниченности, потому что иначе вся наша жизнь была бы сплошным страданием, а от дисгармонии, от разлада наших ограниченных сил; расти они нормально, мы блаженствовали бы, как это и бывает действительно в отдельные мгновения нашей жизни. Таким образом, это уклонение оптимистов от неизбежной дилеммы при принятии необходимости зла никак не может быть признано истинным; оно совершенно противоречит действительности.

Итак, зло существует в мире; оно не есть только несовершенство и ограниченность; оно есть дисгармония в ограниченном. Откуда оно? Если оно необходимо присуще бытию, то следовательно, Бог — его источник; но

это уже не будет Бог. Но так как наш разум требует признания Бога, то следовательно, если действительность говорит о существовании зла, то оно должно быть производимо не из необходимости, а из свободы ограниченных существ; только в таком случае разум не станет в противоречие с собой же при определении природы Абсолютного.

Тут мы встречаемся с величайшей и труднейшей проблемой свободы человеческой. Если разум входит в противоречие с собой, признавая зло необходимым, то не запутывается ли он еще в большем противоречии, производя зло из свободы человека? Чем более человек всматривается в прошлую и настоящую мировую жизнь, чем глубже и подробнее он анализирует ее, тем яснее и яснее выступает строгая закономерность явлений, тем теснее и крепче смыкается цепь причин и следствий, образуя мало-помалу сплошное царство необходимости. Что бы мы ни изучали, всюду для нашего рассудка каждое явление имеет свою причину и производит известные следствия; о чем бы мы ни думали, все должно произойти и происходило по достаточным основаниям. Всякое научное движение выходит именно из непоколебимой веры в причинность и зависимость явлений. Внести в мировую жизнь начало свободы — это значит, по-видимому, совершенно подорвать значение необходимости, а вместе с этим и всякое значение строгой научности и разумности. Признавая человека свободным, мы выделяем его из царящей в мире сплошной необходимости причин и следствий, не имея на то никакого научного основания, потому что, рассматривая человеческую жизнь, разум и в ней видит господство того же закона причинности; когда мы начнем анализировать свою прошлую жизнь, для каждого факта из нее найдется и достаточная причина. Где же тут место для свободы?

Таким образом, если наука зиждется на вере в строгую необходимость, царящую в мире, то следовательно, утверждать, что зло не необходимо, а проистекло из свободы человека, значит противоречить требованиям научной мысли и, следовательно, требованиям разума. Значит, на этом пути разум входит в еще большее противоречие, чем если бы он согласился, что зло должно быть возведено к Абсолютному.

Обычно факт свободы основывают на свидетельстве нашего самосознания, которое неистребимо говорит, что мы свободны, и на тех противоречиях, в которые мы постоянно впадаем в действительной жизни, если предположить, что мы совсем несвободны. Имеем ли мы тогда право осуждать других за что бы то ни было и негодовать на них? Какой смысл тогда в нашем раскаянии в прошлом, в наших планах на будущее: что прошло, то было необходимо, что будет, то столь же необходимо, и, следовательно, зависит не от нас и наших планов. Если же все эти душевные факты вместе с неопровержимым для нас самосознанием существуют, то следовательно мы не имеем права отрицать свободы. Очевидно, что такой прием защиты свободы не примиряет выясненного выше противоречия, а только еще более его углубляет. Если, с одной стороны, сознание говорит нам, что все имеет свои причины, которые в свою очередь имели дальнейшие причины и т.д., и если, с другой стороны, самосознание говорит нам, что мы свободны и сами начинаем собою ряд причин, то, очевидно, противоречие не исчезает, а еще более выясняется. Когда мы рассматриваем что-нибудь как объект, мы видим сплошную цепь причин и следствий; когда мы рассматриваем себя как субъект, то мы, опираясь на свидетельство самосознания, говорим, что мы свободны и причины не представляют непрерывной цепи, а

постоянно вытекают из нашего свободного «я». Явное противоречие. И оно дает нам в обыденной жизни весьма удобную лазейку для обоюдоострых суждений. Если мы или симпатичные нам люди сделали что-нибудь хорошее, мы прославляем их или свой свободный подвиг; если вышло что-нибудь худое, то мы подыскиваем необходимые причины и извиняем или оправдываем себя и их как личностей и виним различные независящие обстоятельства. К людям, которым мы не симпатизируем, мы прилагаем как раз противоположный прием; хорошее — не от их свободы, в дурном — они первопричина; смотря по удобству, мы, следовательно, становимся то на одну, то на другую из противоречащих точек зрения, нисколько не смущаясь этим противоречием. Поэтому-то люди более или менее строгой мысли идут или по тому, или по другому пути: Кант и Фихте защищали свободу; детерминизм видит сплошную необходимость. Очевидно, если желать примирения этого противоречия, то нужно не то доказывать, что свобода есть неопровержимый факт самосознания, а то, что свобода не противоречит необходимости и сплошной причинности, что как свидетельство сознания, так и свидетельство самосознания равно справедливы и примиримы, что признание необходимости и сплошной причинности совершенно совместимо с признанием свободы. Это мы и постараемся, насколько можно, вкратке разъяснить. Прежде всего, должно признать, что наша душевная жизнь совершается по необходимым законам. Известное внешнее влияние, действуя на определенное душевное явление или настроение, необходимо производит определенный результат, которого изменить на другой в данном случае не в силах никакая свобода. Дерево, влияя на нашу представительную силу, необходимо произведет представление дерева, а не человека, не стола,

не чего-либо другого. Угрожающая нам опасность, действуя на наш инстинкт телесного самосохранения, необходимо вызовет известного рода движения. Оскорбление, нанесенное нашему самолюбию, производит необходимо враждебные чувства известного рода: гнев, желание мести и т.п. Зная настроение человека в данную минуту, имея возможность произвести известные влияния извне на это настроение, можно угадать, какие отсюда произойдут результаты; тут законы соединения и взаимодействия столь же непреложны, как и в химии. Известные соединения определенных элементов дают непременно определенный известный результат; так и в области души: известные внешние влияния, действуя на известные душевные стороны или явления, становятся необходимо условиями возникновения в душе известных новых явлений. Тут не может быть места нашему произволу; мы не можем изменить царящих здесь необходимых, непреложных законов; от воздействия внешнего определенного факта на известное душевное явление необходимо должен последовать известный, впредь определенно предназначенный результат. На убеждении в непреложности этих законов строится вся психологическая наука, все искусство воспитания, все наше обыденное воззрение на людей как на устойчивых, постепенно развивающихся индивидов, а не как на свободных, могущих по произволу менять и свою форму, и свои пути жизни.

Затем должно признать, что наша душевная жизнь не есть просто один ряд последовательных изменений, как бы некая цепь временных моментов, из которых каждый составляет необходимое нарощение к предшествующему, ее нельзя представлять математической временной линией, на которой в один ряд нанизаны связанные между собою душевные явления. Наша душевная

жизнь весьма многостороння и сложна, в ней можно видеть несколько взаимно пересекающихся и даже взаимно противоречивых направлений; происходящие в ней явления не вытягиваются в ней в одну простую линию, а образуют несколько рядов, пересекающихся между собою, необходимых фактов; наша внутренняя жизнь — развивающийся организм, целая система необходимостей. Каждый факт внешнего мира, влияет то на ту, то на другую сторону душевной жизни человека. Попадая в одну какую-либо цепь душевных фактов, необходимых и близких между собою, он производит известное необходимое новое явление. Попадая в другую цепь других параллельно с первой развивающихся явлений, он производит другие, хотя опять столь же необходимые результаты; и так как душевная жизнь, как сказано, весьма разнообразна и представляет целую систему иногда противоположных и противоречивых направлений и рядов необходимостей, то один и тот же внешний факт может производить в душе самые различные и даже противоположные явления, смотря по тому, на какую совокупность душевных фактов он повлиял, на какую душевную сторону он попал. Возьмем, например, факт нанесенного оскорбления. Если он затронет естественную самолюбивую сторону моей душевной жизни, повлияет на инстинкт моего стихийного, телесного самоохранения, то породит во мне чувство гнева, мстительности и тли. Если то же самое оскорбление попадет в струю моей высшей духовной жизни, в тот ряд моих мыслей, чувств и желаний, где я буду мир и радость о Духе Святом и ощущаю начало моего спасения и блаженства о Христе, то произойдет совершенно другой, хотя и не менее необходимый, результат: я почувствую сожаление к оскорбившему, мне пожелается водворить и в его душе мир любви и радости, мне больно не за

себя, а за него, который отвергает свой же собственный рай, и я полюблю его и возжажду его спасения еще более чем прежде. Этот противоположный первому результат столь же необходим, как и первый. Там внешний факт повлиял на одну сторону душевной жизни и возбудил в ней жажду дальнейшего своего развития и явилось новое душевное явление, еще звено в цепи известного вида необходимости. А здесь тот же внешний факт повлиял на другую сторону, возбудил в ней тоже жажду своего дальнейшего развития, и явился новый душевный факт, тоже необходимое новое звено в цепи другого вида необходимости. Все в душе стремится отстоять себя и стремится развить себя; но так как это все многосторонне и даже противоположно, то из одного и того же общего стремления жизни порождаются различные результаты, смотря по тому, какая сторона и какое, в частности, стремление затронуты и возбуждены. Таким образом, в душе параллельно развиваются несколько перепутанных между собою рядов необходимостей, и внешние факты действуют то как один, то как другой ряд, и вызывают то одно, то другое новое душевное явление, а иногда, влияя на два ряда противоположностей-необходимостей, производят в душе разом и два противоречивых явления, например, чувства.

Как необходимость, так и многосторонность душевной жизни — неопровержимый факт действительности. Теперь является вопрос: почему известные факты внешние действуют на известные стороны нашего внутреннего мира? Чем обуславливается влияние внешнего мира на внутренний? Ясно, что внешние явления могут проходить в нашу внутреннюю область и порождать здесь новые душевные явления или бессознательным путем, или чрез сознание. Окружающая нас обстановка, состояние атмосферы, состояние нашего телесного организма

порождает в нас известное настроение, известные мысли, чувства и желания вне нашего сознания, чисто стихийным и независимым от нас способом. Точно так же и многие частные факты жизни вызывают в нас известные движения души ранее, чем мы заметили их сознанием; они явились сами, без всякого контроля и участия сознания. Очевидно, в таких случаях встреча внешних влияний с той или другой стороной душевной жизни происходит стихийным образом, случайно, по законам ассоциации пространства и времени. Совершился известный факт, или я по тому или по другому поводу пришел с ним в соприкосновение, и в то же время у меня преобладала или та, или другая цепь необходимостей, и вот совершается воздействие внешнего факта на эту цепь и происходит известного рода душевное явление. Или само внешнее явление — такого специфического или сильного характера, что вызывает известного рода душевные стороны и, воздействуя на них, заставляет их порождать дальнейшие их следствия и звенья. Очевидно, и тут свободы быть не может. Тут человек может внести свое участие только постольку, поскольку может изменить самую обстановку или направлять свою жизнь только под известные внешние влияния. Кроме такого бессознательного пути, внешний мир влияет на нашу внутреннюю жизнь и чрез наше сознание; оно служит в таких случаях посредствующей средой между внешним и внутренним миром, — проводником, по которому проходят струи внешнего течения событий и возбуждают нашу внутреннюю жизнь. Если мы сравним какое-либо душевное явление или целую их совокупность с одним химическим элементом, внешний факт с другим, то сознание может быть сравнено с тем электрическим или солнечным светом, при котором только и может произойти определенное химическое соединение, как струя

света, коснувшись соединяемых элементов, производит известный результат. Только в химии этот новый результат есть количественное перемещение частиц, а в душевной жизни это — новый, породившийся из ничего (в смысле *causa materialis*) факт, под влиянием известных условий, соединившихся между собой струей сознания. Например, произошел известный какой-нибудь факт; я воспринял его сознанием; прежде случалось много однородных с ним фактов; представления их воспроизводятся в моем сознании; новое представление вступает в известные комбинации с прежними и получается новый вывод, новый результат, новое душевное явление. Или: в моей душе родилось известное желание, которое я заметил сознанием. По этому поводу мне припоминаются прежние подобные желания и их результаты; представления входят в определенные отношения, вызывая другие душевные явления, и в конце концов получается необходимый новый результат: желание или укрепляется, или отвергается, или начинается борьба стихийного влечения с запрещением сознательного чувства долга. Сознание, очевидно, играло здесь роль посредника, той посредствующей среды, где происходило взаимодействие и вытекали отсюда необходимые результаты. Отсюда открывается важное значение сознания в развитии нашей душевной жизни. Что находится в сфере сознания? Как широка эта сфера? Все это весьма существенные вопросы для нашей жизни, потому что от того или другого ответа на них зависит то или другое дальнейшее направление; смотря по тому, с чем соединилось в нашем сознании известное внешнее влияние, сколь разнообразны были эти соединения, сообразно с этим произойдет и известный необходимый результат. Представим себе человека, у которого душевная жизнь очень богата и полна противоположных чувств, мыслей

и желаний; представим, что сознание его чаще направляется на худые стороны этой душевной жизни; очевидно, что внешние влияния будут сознанием направляться на эти же стороны, из них будет выбираться именно то, что благоприятствует развитию этих сторон, и результаты по необходимости будут худые. Направься его сознание на другие, хорошие стороны его внутренней жизни, и внешние события ассоциировалась бы с ними и произвели бы другой, лучший, хотя и столь же необходимый результат. Следовательно, смотря по тому, куда направляется струя нашего сознания, и развитие нашей душевной жизни будет различное, хотя всегда совершающееся по необходимым законам. Одно и то же влияние внешнего мира может пройти чрез сознание то в одну, то в другую сторону, и результаты получатся различные, противоположные, потому что условия, породившие их, были различные.

Теперь возникает новый и существенный вопрос: от чего зависит направление нашего сознания? Где причина того, что струя сознания направляется то в одну, то в другую сторону нашей душевной жизни, производит то одну, то другую совокупность фактов душевных, приводит новое влияние внешнего мира в соприкосновение то с одной, то с другой цепью необходимостей и порождает поэтому различные результаты? Вот тут и вступает в свои настоящие права наше сознание свободы. Никто не будет и не может отрицать того бросающегося в глаза факта, что мы свободно можем направлять сознание наше то в ту, то в другую сторону. Мы ясно различаем то состояние сознательной жизни, когда наши представления сменяются по случайным ассоциациям, помимо нашей воли, от того состояния сознания, когда сами произвольно подбираем и группируем представления, произвольно направляем свое внимание то на одну, то

на другую совокупность душевных явлений, выбирая из них нужное для поставленной в нашем сознании цели. В первом случае мы говорим: человек мечтает, живет по-получеловечески; во втором: человек мыслит, он сильная личность. Кто не спит всю жизнь, кто не живет постоянно полусознательно, прозябая в сладкой дремоте, кто не есть полная бесхарактерность, живущая вечно под влиянием стихийных сил, тот знает, что произвольное направление сознания, свободный подбор и группировка внутреннего материала — факт несомненный. И сами детерминисты не могут отрицать этого, коль скоро они берутся за последовательное, внутреннее, связанное и логичное изложение своего взгляда и доказательств в его пользу. Можно всюду признать роковое течение явлений, но никак нельзя здравомыслящему человеку согласиться, что он не может совсем управлять сознанием и направлять его к предназначенной цели; тогда нужно бы отказаться от всякой вообще сознательной жизни и деятельности. Таким образом, вот в какой области выступает наша свобода; наше сознание обладает ею и составляет с нею одну нераздельную силу — свободного сознания или сознательной свободы, т.е. то, что мы называем личностью человека. По «существованию» мы подлежим законам необходимости, по «личности» мы свободны; мы направляем лучи своего сознания по своей личной свободе. Как члены царства природы, мы несвободны, как и все животные; как личности, мы обладаем свободой и направляем себя в предназначенную нами же сторону. Признание свободы в нашем сознании не исключает существования в нем известного рода мотивов для деятельности. Я не так свободен, чтобы моя возможность простиралась и на то, чтобы я имел способность думать о чем-либо мне неизвестном. Я свободен в том, что могу направлять свое внимание то на

одну совокупность душевных фактов, то на другую, и чрез это дать развитие то первой, то последней. Следовательно, свобода у человека не творческая, а формальная, — она не производит совершенно нового, а выбирает между несколькими уже существующими путями. Свет сам по себе не создает новых фактов, но он может направлять те или другие химические соединения, смотря по тому, куда сам направляет свои первые лучи. Такую же роль играет наше сознание; оно не может глупцу сразу дать гениального содержания мысли, не может труса сделать героем и т.п., но оно может направляться на лучшие из существующих уже у глупца мыслей и чрез это способствовать их развитию и прояснению; оно может иметь в виду необходимость приобрести и выработать мужество и с этой целью постоянно пользоваться всеми внешними и внутренними событиями, чтобы свести их между собою и чрез это дать им возможность дальнейшего развития в известном, уже предначеченном направлении. Сознание направляется таким образом по существующим уже путям, делая выбор из них под влиянием свободного решения. Но может казаться, что это свободное решение тоже совершается по известным мотивам и, следовательно, не есть свободно. Почему я направляю свое сознание в эту, а не в ту сторону? Почему я стараюсь осветить сознанием одну сторону душевной жизни, а не другую? Очевидно, для этого есть свои достаточные причины и мотивы и, следовательно, тут сознание, по-видимому, тоже не свободно. На самом деле это возражение значительно ослабляется тем соображением, что для сознания все мотивы вполне достаточны и ему приходится делать выбор уже между этими достаточными мотивами. Какое направление сознание ни выбери, — основания будут достаточны; но какое именно оно выберет, — это будет зависеть от него.

Одни основания достаточны количественно, они влекут к себе своей массой, затрагивают многочисленные ассоциации, привычки и т.п.; конечно, сознание, направляясь в них, имеет достаточные мотивы. Другие основания отличаются внутренней основательностью, взывают к нашему разуму, совести и т.п., и для сознания они еще более достаточны, чем количественные. Одни достаточны внешним образом, чисто стихийно, другие достаточными являются внутренне, разумно. Какие выберет сознание для своей деятельности, — это зависит от его внутренней свободы, от его внутреннего размышления. Оно может равно идти как по тому, так и по другому пути оснований. Оно может оказаться на стороне стихийной склонности, но может предпочесть и внутреннюю ценность и довлеющуюсть; и для того, и для другого пути основания вполне достаточны, хотя и до противоположности разнородны. Останется ли сознание верным своему внутреннему закону — ценить основания по внутренней логической и нравственной стороне, или же оно уступит количественности, массе внешних мотивов — это совершенно и всецело зависит от свободы, и тут рокового чего-либо нет решительно; для него равно доступны как верность, так и измена самому себе, и на какой бы путь оно ни вступило, мы везде найдем после достаточные основания. Таким образом, существование в нас свободы совершенно совмещается с существованием в нас же сплошной необходимости. Мы свободны только в направлении нашего сознания на одну из нескольких необходимостей, существующих в нашей душевной жизни. Это свободное направление сознания совершается по достаточным основаниям или мотивам; но это не есть уничтожение свободы, потому что сознание *выбирает* между многочисленными достаточными основаниями, часто весьма разнородными и даже

противоположными, и в этом выборе проявляется свобода — следовать или внутренним, или внешним основаниям, выбирать или тот, или другой путь душевного развития. Как скоро решение произошло, известный факт совершился, исследователю души будет только видно, что этот факт есть необходимость, неизбежное следствие таких-то и таких-то причин, необходимый результат таких-то и таких-то достаточных оснований; участие свободы не обнаруживается нигде, везде сплошная сеть причин и их следствий. Только внутреннему сознанию человека может быть видно, что от свободы зависело дать развитие тому, а не другому ряду необходимых причин и следствий. Извне цепь кажется сомкнутою, но изнутри видно было, что вместо этой цепи могла быть выбрана другая цепь. Так как внешнему объективному исследователю доступна только область реальных совершившихся фактов в нашей душе, то ему нигде не откроется и не может открыться свобода. Свобода, как сила нераздельная с силой личного самосознания, может быть видною только внутреннему взору. Внутренняя возможность выбора необходимостей не может быть вскрыта никаким острым ножом внешнего анализа; внешнему наблюдению поддежит только область действительности, которая есть сплошная необходимость. Область личности доступна только внутреннему самосознанию, и вот почему вопрос о свободе всегда опирается на самосознание. В этом — не противоречие с наукой, а только заявление того факта, что свобода не существует в области реальности, в царстве низших существ и природы, а есть лишь в царстве личности, в царстве внутреннего свободного сознания. В науке, которая занимается изложением действительности, обращает свой взор на ее составляющие элементы — совокупность причин и следствий, не может быть и

вопроса о свободе: что совершилось, то совершилось по необходимым законам, как необходимый результат соединения таких-то и таких-то условий. Но для нашего самосознания, для нашей личности открывается просвет на внутренний процесс созидания действительности, наблюдаемой наукой, открывается моя возможность заглянуть в ту таинственную лабораторию, откуда исходят на свет Божий те законченные соединения и сформировавшиеся продукты; и здесь мы видим, что свободные руки, а не роковая случайность, направляют эти химические процессы, соединяют те или другие элементы между собой и производят законченную действительность; таким образом, сплошная необходимость действительности и, следовательно, нашей душевной жизни, жизни нашего «существа», совершенно может совмещаться с свободой в области нашей «личности», в области самосознания, где образуется та или другая цепь необходимости.

После всего сказанного ясно важное и существенное значение свободы для всей нашей жизни. Несмотря на то, что мы все в нашей жизни поддежим непреложным законам необходимости, мы в то же время свободны, потому что можем выбирать между многими направлениями этой роковой необходимости. Как добро, так и зло развиваются по неизбежным законам, но мы свободны вступить как на тот, так и на другой путь; мы не можем сделать так, чтобы зло породило из себя добро или чтобы само добро послужило к нашей гибели и т.п., но мы можем взять для себя какую угодно из этих необходимостей, можем вступить или на путь добра и его необходимого развития, или же на путь зла с его также неизбежными последствиями. Мы не можем сразу стать добрыми и хорошими, когда доселе были худы и злы, но мы можем направлять свое сознание на существующие в нас небольшие крупицы добра и при помощи

внешних влияний способствовать их развитию, хотя бы при начале весьма медленному и трудному. Мы не можем сразу сбросить с себя все доселешнее зло, но можем, отвлекая от него свое внимание, не давая ему пищи для дальнейшего развития, атрофировать его понемногу, хотя это будет весьма трудным делом, особенно вначале, когда почти вся наличная жизнь исполнена пороков, и сознание, куда бы оно ни обратилось, нигде не нашло бы желанного добра, и поэтому, помимо самой воли своей, часто падало бы во зло, пока мало-помалу не добралось бы до зародыща скрытого в глубинах души добра и не возматало бы его долговременным и упорным уходом за ним.

Та же самая свобода приложима и значима и в отношении к каждому душевному факту. Например, мне нанесено оскорбление кем-либо. Я могу сосредоточить сознание по этому поводу на той стороне моей душевной жизни, где я стараюсь отстоять свое достоинство и где кроются самолюбивые, эгоистические чувства и желания, и вот оскорбление вызовет, как необходимое свое следствие, известный отпор в чувстве гнева или желании мести и т.п. Но стоит мне иметь в своем сознании другую высшую духовную сторону моей внутренней жизни, и то же самое оскорбление даст повод к дальнейшему развитию именно этой стороны и произведет противоположный результат — всепрощения и любви к оскорбившему. И тот, и другой исход зависит от нашей свободы, хотя по существу оба явятся необходимыми результатами встретившихся условий. Конечно, сосредоточить свое сознание на известной стороне душевной жизни — дело трудное, и в этом весь подвиг нашей свободы. Но чем более развивается излюбленная нами сторона, тем легче сознанию останавливаться на ней и тем более облегчается свобода, доходя, наконец, до

полной невозможности уклониться в противоположную сторону, которая совсем атрофировалась и исчезла; это и бывает у праведников или у невозвратных закоренелых злых духов.

Из изложенного учения о свободе человека видно, что разум, признавая ее существование и происхождение от несемирского зла, нимало не противоречит себе. Свобода может стоять наряду с необходимостью, нимало ее не нарушая, и признание свободы не равносильно отрицанию требований научной мысли. А так как только при предположении свободного уклонения человека во зло может быть построено без противоречия понятие Абсолютного Начала, то, следовательно, этот исход для объяснения существующего зла должен быть признан единственно правильным. Его мы и находим в Библии.

Книги издательства «Пролог» можно приобрести в
Центре православной книги по адресу:

Киев, ул. Шелковичная, 39/1 (на территории
храма свт. Михаила, первого митрополита
Киевского).

Тел./факс (+380 44) 255-15-17.

Серия “Богословская библиотека”

Епископ Михаил Грибановский
Введение в круг богословских наук

Директор издательства «Пролог»
И. Ю. Кодневский

Главный редактор
священник Петр Зуев

Ответственный за выпуск:
И. А. Мялковский

Литературный редактор, корректор
Д. А. Каратеев

Оригинал-макет
Л. А. Захарова

Дизайн обложки
Л. А. Захарова

Издательство «Пролог»
03040, г. Киев, ул. Фрометовская, 18-б, оф. 14.
e-mail: editor@prologpublishing.com

Подписано к печати 27.05.03. Формат 60x84/16 Печ. л. 15,75.
Тираж 5000 экз. Заказ № 256 от 27.05.03.

Издательский дом “АДЕФ-Украина”,
01030, Киев-30, ул. Б. Хмельницкого, 32, оф. 40-а
<http://www.edef.kiev.ua>
e-mail: adef@edef.kiev.ua

Предлагаемое сочинение представляет собой запись лекций, читанных студентам I курса Петербургской Духовной Академии в 1888–1889 годах и опубликованных в журнале «Православный Собеседник». Это незаурядное явление в отечественной богословской мысли. Сочетание чрезвычайно глубокой продуманности фундаментальных философских вопросов с горячей и живой верой создают замечательную гармонию и с неотразимой силой убедительности покоряют ум и сердце читателя, если, конечно, последний сам пытался когда-нибудь решать эти первоочередные вопросы человеческого бытия. В каждой из затронутых тем еп. Михаил высказывает оригинальные блестящие мысли, часто — как бы небольшие открытия, каждую излагает на высочайшем уровне, требующем от читателя всецелого внимания и мыслительного труда. Вдумчивое чтение предлагаемых лекций, несомненно, углубит понимание читателем христианского богословия, верующему поможет сознательнее и ответственной отнестись к своей вере, расширить свой кругозор и увидеть поистине неисчерпаемые перспективы, которые христианство открывает верующему разуму.