



РЕЛИГИОЗНАЯ ВѢРА, КАКЪ БИОГЕНЕТИЧЕСКІЙ ПРИНЦИПЪ ВЪ ПСИХОЛОГІИ.

I.

Постановка вопроса.

Святая жизнь открылась на грѣшной землѣ не какъ продолженіе или расцвѣтъ естественной жизни языческаго міра, но какъ совершенно новый и инородный фактъ,—какъ благодать Христіанства. Человѣкъ святой, живущій жизнью истинно христіанскою, уже не есть болѣе рабъ „худыхъ“ природныхъ стихій и ветхихъ традиціонныхъ началъ жизни языческой, но есть сынъ Божій, членъ новаго духовнаго общества,—„новое твореніе“. Въ таинствѣ крещенія плотское и душевное начало естественнаго человѣка омертвѣло въ немъ и силою св. Духа пробуждено къ жизни его духовное зерно, долженствующее развиться въ новаго, духовнаго человѣка. Этому новому, возрожденному человѣку сообщены дары новаго, духовнаго-же возростанія и духовной крѣпости въ благодатныхъ дарахъ таинства миропомазанія, которыя, подобно физической теплотѣ, разъединяя элементы нашего духовно-тѣлеснаго организма, способствуютъ удаленію изъ него всего вреднаго и вредоноснаго и удержанію лишь жизнеспособнаго и жизнетворнаго. Онъ насыщенъ и напоенъ, какъ гроздь соками виноградной лозы, тѣломъ и кровію Самого Христа, Который въ таинствѣ причащенія подаетъ ему, какъ члену Своего тѣла (Церкви), все необходимое для духовнаго плодоношенія и непрестаннаго возростанія въ жизнь вѣчную. Наконецъ, въ таинствѣ покаянія ему указано средство даны силы, побѣждая соблазны и прираженія непрестанно оживающаго въ немъ грѣха, свободно и самостоятельно утверждать себя въ жизни новой, чтобы, такимъ образомъ, совершающуюся въ его немощи силу Божію сдѣлать началомъ своей, истинно-

человѣческой жизни. Здѣсь, въ этомъ возрожденномъ чело-
вѣкѣ все ново и вмѣстѣ все таинственно: рожденіе, ростъ,
питаніе, сохраненіе, утвержденіе и укрѣпленіе въ новой
жизни.

Такъ учить Христіанство. Ученіе о новомъ рожденіи и
благодатномъ возрастаніи естественнаго челоѣка въ жизнь
духовную есть, какъ извѣстно, одинъ изъ его основныхъ
догматовъ. Но то, что имъ предлагается вѣрующимъ, какъ
догматъ, какъ истина откровенная,—то самое мало по малу
становится теперь истиною научною. Чтò вѣрующій доселѣ
непосредственно ощущалъ въ себѣ, какъ непреложный за-
конъ своей жизни, своей „духовной брани“,—тому современ-
ные ученые указываютъ полную аналогію въ законахъ жизни
естественной.

Современная біологія, устами авторитетнѣйшихъ своихъ
представителей, отвергла дѣтскую попытку нѣкоторыхъ преж-
нихъ біологовъ вывести живое изъ безжизненнаго, какъ пря-
мое нарушеніе положенія: *ex nihilo nihil*. Извѣстный афоризмъ
Гарвея: *omne vivum ex ovo*,—лишь въ болѣе соотвѣтствующей
уровню современнаго естествознанія (формъ: *omnis cellula ex
cellula*¹⁾),—теперь уже окончательно восторжествовалъ надъ
ученіемъ о такъ называемомъ первичномъ или самопроиз-
вольномъ зарожденіи (*generatio aequivoca*) и возвышенъ на ст-
пень основнаго біологическаго закона,—закона *биогенезиса* (въ

¹⁾ Mein heutiger Vortrag,—такъ заключилъ знаменитый Вирховъ свой
рефератъ на Московскомъ съѣздѣ врачей 1897 г., — wird jedoch, wie ich
hoffe, eines klar gelegt haben, nelmlich die Bedeutung des Gedankens von
der *Continuität des Lebens*. Jedes lebendige Wesen, jedes lebendige Element
stammt von einem früheren lebenden Wesen oder Element her.... Was wir
dem Kommenden Jahrhundert zu überliefern haben, das ist die sichere Über-
zeugung von der Allgemeingültigkeit des Satzes, dass *alles Leben, das grosse
und das kleine, kontinuierlich fortgepflanzt wird* Ich habe dem Satze Harvey's
(*Omne vivum ex ovo*) den anderen Satz gegenüber gestellt: *Omnis cellula ex
cellula*. Dieser Satz, der auch auf das Ovulum zutrifft, ist durch harte Arbeit
im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts gewonnen worden und er hat
schon jetzt über alles Erwarteten reiche Frucht getragen. Hoffen wir, dass
er auch von unseren Nachfolgern als eine dauerhafte, nie wieder unterge-
hende Errungenschaft der Menschheit bewahrt werden wird. *Archiv für patho-
logische Anatomie und Physiologie und für Klinische Medicin Herausgegeben von
Rudolf Virchow, Band 150. F. 1897 Die Continuität des Lebens als Grundlage
der modernen biologischen Anschauung, S 15.*

противоположность *абиогенезису*). По силѣ этого закона, міръ органическій отдѣленъ непреходимою гранью отъ міра неорганическаго: живое можетъ только *родиться* отъ живаго-же, но не образоваться механически изъ безжизненнаго, при чемъ самое рожденіе, какъ именно рожденіе, въ своемъ внутреннемъ существѣ, какъ актъ творческій ¹⁾, признается со стороны наиболѣе авторитетныхъ біологовъ вѣчною и навѣки непроницаемою для ума человѣческаго тайною. Отказываясь отъ разгадки этой тайны, ученые, сознающіе границы человѣческаго разума, изучаютъ лишь *условія* ея проявленія,—условія жизненнаго *роста, сохраненія, воспроизведенія и смерти*.

Аналогія между только что описанными процессами, какъ процессами именно жизненными, не смотря на ихъ глубокое различіе и на все неизмѣримое разстояніе между ними, столь очевидна, что она не могла не остановить на себѣ вниманія тѣхъ мыслителей, которымъ одинаково знакома и та и другая область ²⁾. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что и тамъ и здѣсь господствуетъ одинъ и тотъ-же біогенетическій законъ. И тамъ и здѣсь зарожденіе жизни является тайною,—фактомъ, лежащимъ не только внѣ сознанія самаго живущаго (если только оно обладаетъ сознаніемъ), ему трансцендентнымъ, какъ говорятъ философы, но неостижимымъ и для ученаго, изучающаго этотъ фактъ со стороны: духовное возрожденіе или „второе рожденіе“ богослову не болѣе понятно, чѣмъ обыкновенное, физическое или „первое рожденіе“ эмбриологу. Далѣе, и тамъ и здѣсь основные жизненные процессы,—питаніе, ростъ,—совершаются вполне аналогичнымъ образомъ, посредствомъ подчиненія организмъ поступающихъ въ него низшихъ элементовъ, началъ и силъ, конечнымъ цѣлямъ жизни, превращенія ихъ на служеніе ей, въ качествѣ матеріаловъ или орудій. Наконецъ, тамъ и здѣсь господствуетъ одинъ и тотъ-же законъ атавизма или реверси: организмъ вялый, со слабовыраженнымъ внутреннимъ началомъ, съ энергіею неразвитою и не укрѣпленною, неизбежно *выража-*

¹⁾ По знаменитой формулѣ *Клода Бернара*: „жизнь есть *твореніе* или *созиданіе*“. См. его *Курсъ общей физиологій*. Русскій переводъ *Антоновича* Спб 1878 г. Стр 32.

²⁾ См., наприм, во многихъ отношеніяхъ достойную вниманія книгу *Дру и монда*. „Естественный законъ въ духовномъ мірѣ“

дается, ниспадаетъ на низшую ступень жизни, или-же и совсѣмъ умираетъ.

Казалось бы, что, когда въ сознаниѣ мыслящаго человѣчества вступила плодотворная мысль о подчиненіи обѣихъ предѣльныхъ граней жизни,—жизни духовной и физической,—одному и тому-же биогенетическому закону, то этотъ законъ долженъ бы быть распространенъ и на промежуточную область жизни,—на жизнь душевную. Казалось-бы, что общебиологическій законъ долженъ былъ сдѣлаться и основнымъ психологическимъ закономъ. Въ самомъ дѣлѣ, психическая жизнь не есть-ли одна изъ формъ жизни? И, какъ одна изъ многихъ формъ жизни, не должна-ли она подчиняться ея общему и основному закону?

Къ сожалѣнію, несмотря на всю естественность подобныхъ разсужденій и на всю вѣроятность ожиданія, что они проникнуть въ современную науку о душѣ,—это ожиданіе оправдано ею лишь отчасти. Правда, современные психологи мало по малу оставляютъ, еще такъ недавно широко распространенныя, попытки выводить психическую жизнь изъ фізіологической, вслѣдствіе очевиднаго нарушенія въ данномъ случаѣ выше указаннаго постулата мысли: ex nihilo nihil. Въ этомъ отношеніи, такимъ образомъ, основной биогенетическій законъ ими выполненъ. Но, не нарушая его прямо, они нерѣдко нарушаютъ его косвенно. Именно, не выводя самый принципъ психической жизни человѣка, самую его душу изъ низшей формы жизни, изъ жизни общефізіологической (этотъ принципіальный вопросъ въ современной психологіи, впрочемъ, обыкновенно обходится), современные психологи пытаются выводить все высшее и существенное въ жизни собственно человѣческой изъ низшихъ и второстепенныхъ формъ „психики“, общихъ человѣку и животнымъ. Отсутствие опредѣленной грани именно въ этомъ направленіи, между душевною жизнію человѣка и животныхъ, есть, быть можетъ, самая характерная особенность современной психологіи. Стремленіе разсматривать извѣстную философскую триаду идей,—идеи истины, добра и красоты,—въ качествѣ сложнаго продукта элементарныхъ ассоціативныхъ процессовъ,—это стремленіе составляетъ все еще довольно замѣтную тенденцію современныхъ психологовъ. Что, при такой постановкѣ дѣла, личная жизнь человѣка, съ ея высшими проявленіями, рели-

гіозными, научными, моральными и эстетическими, теряет свой высшій характеръ и самое достоинство,—это, конечно, само собою понятно.

Наука о душѣ, какъ именно душѣ человѣческой, получить евой истинный смыслъ и значеніе лишь въ томъ случаѣ, если, отказавшись отъ безплодныхъ попытокъ выводить высшее изъ низшаго, психологи, напротивъ, попытаются освѣтить низшіе психическіе процессы высшими. А это возможно лишь при томъ условіи, если они введутъ въ психологію основной біогенетическій законъ и подчинятъ ему всю психическую жизнь человѣка,—во всѣхъ ея проявленіяхъ, великихъ и малыхъ, значительныхъ и незначительныхъ. Въ качествѣ такого основнаго біогенетическаго закона психологіи, по нашему мнѣнію, долженъ быть выставленъ принципъ религіозной вѣры, въ самомъ широкомъ смыслѣ этого понятія,—въ смыслѣ твердой и незыблемой постановки конечныхъ идеаловъ мысли и жизни, идеаловъ истины, добра и красоты, лишь частично открывающихся въ нашей бѣдной земной дѣйствительности, но въ совершенной полнотѣ и чистотѣ совмѣщенныхъ въ ихъ живомъ Первоисточникѣ и Первообразѣ, Богѣ.

Задача настоящей монографіи выяснить значеніе для нашей душевной жизни именно такъ понимаемой религіозной вѣры, какъ ея основнаго біогенетическаго принципа. Мы ограничиваемся здѣсь, однако, лишь обще-философскою, частнѣе принципіально-методологическою стороною вопроса, такъ какъ указаніе частныхъ формъ, въ которыхъ религіозное начало жизни вступаетъ въ сочетаніе съ другими психическими явленіями и процессами, обнаруживая на нихъ прямое или косвенное, положительное или отрицательное вліяніе, составляетъ спеціальную задачу исторіи религій.

II.

Религіозная природа основнаго критерія истины.

Въ области мысли религіозное начало нашей душевной жизни открывается подъ формою идеала истины. Идеаль истины, въ свою очередь, открывается нашему разуму въ двухъ требованіяхъ: какъ требованіе достовѣрности познанія и какъ требованіе полноты познаннаго. Первый признакъ

формально-субъективный, второй матеріально объективный. Обращаясь теперь, къ разсмотрѣнію того, какимъ образомъ могутъ быть выполнены разумомъ эти требованія, какъ можетъ быть достигаемъ идеаль истины, мы найдемъ, что это возможно лишь на почвѣ религіознаго сознанія и подѣ условіемъ религіозной вѣры, въ какой-бы формѣ она въ нашемъ сознаніи ни проявлялась.

И прежде всего,—разсмотримъ сначала эту первую черту идеала истины,—при какомъ условіи нѣчто, познанное нами, можетъ заявлять себя нашему сознанію съ характеромъ достовѣрности, сопровождаться увѣренностью въ истинѣ, абсолютно исключаящую сомнѣніе? Что служить для насъ критеріемъ истины?

Если мы окнемъ общимъ взглядомъ исторію человѣческой мысли съ цѣлію найти отвѣтъ на только что поставленный вопросъ,—отвѣтъ, относительно котораго господствовало бы наибольшее согласіе,—то такимъ отвѣтомъ окажется лишь ссылка на *очевидность*, въ ея различныхъ формахъ. Человѣкъ считаетъ для себя достовѣрно истиннымъ лишь то, что онъ видитъ собственными глазами, осязаетъ собственной рукою, что ясно и раздѣльно представляется его мысли, отрицанія чего, поэтому, онъ не можетъ даже и помыслить и т. д. Этою ссылкой на очевидность вопросъ о критеріи истины рѣшается, повидимому, опредѣленно, безспорно и ясно. Однако, это только повидимому.

Оставимъ безконечные споры философовъ о томъ, какому изъ всѣхъ видовъ очевидности,—очевидности-ли чувственного усмотрѣнія, или очевидности логическаго усмотрѣнія, или, наконецъ, очевидности усмотрѣнія нравственно-эстетическаго,—какому изъ всѣхъ этихъ видовъ очевидности слѣдуетъ отдать преимущество. Не будемъ входить въ разсмотрѣніе и того, еще болѣе труднаго и тонкаго, вопроса, можетъ-ли очевидность, въ какой-бы формѣ мы ее ни взяли, ручаться за что-либо иное, кромѣ достовѣрности для насъ *внутреннихъ* состояній нашего сознанія.

Всѣ эти вопросы, правда, вполне естественны и законны. Въ самомъ дѣлѣ, если, наприм., рука спорить съ головою, очевидность чувственнаго воспріятія съ очевидностію логическаго усмотрѣнія, то вѣдь должны-же мы рѣшить этотъ споръ въ ту или другую сторону Равнымъ образомъ, еслибы кто-нибудь

въ виду нашей ссылки на очевидную познаваемость предмета, стать увѣрять насъ, что мы познаемъ не предметъ собственно, а лишь тотъ рядъ отдѣльныхъ воспріятій или ощущеній, изъ которыхъ слагается въ нашемъ сознаніи его образъ, то вѣдь мы обязаны были бы дѣлать, и при ссылкѣ на очевидность, дополнительныя разъясненія правомѣрности своего убѣжденія въ познаваемости именно предмета, а не своихъ внутреннихъ состояній. Всѣ эти и подобные вопросы,—повторяемъ,—вполнѣ естественны и законны, разъ затронуть основной вопросъ объ очевидности, какъ критеріи истины, и уже одно это показываетъ, что общая ссылка на очевидность еще далеко не рѣшаетъ дѣла.

Но оставляя эти спеціальныя и тонкія вопросы въ сторонѣ, мы поставимъ здѣсь лишь одинъ, болѣе простой и, главное, совершенно неизбѣжный для всякаго, кто способенъ продумывать ссылку на очевидность, какъ на критерій истины, до конца,—именно: если я признаю критеріемъ истины очевидность усмотрѣнія, въ какой-бы то ни было формѣ, а не что-либо другое, то почему я это дѣлаю? Во имя чего я признаю истиннымъ все то, что мнѣ представляется ясно и раздѣльно? Отвѣчать на этотъ вопросъ, какъ и дѣйствительно обыкновенно отвѣчаютъ, ссылкою на законы мышленія, выраженіемъ которыхъ является очевидность въ ея высшей формѣ, въ формѣ очевидности усмотрѣнія логическаго,—отвѣчать такою ссылкою значить не рѣшить вопросъ, но лишь отодвигать его дальше. Въ самомъ дѣлѣ, послѣ такого отвѣта мы въ правѣ спросить дальше: почему же мы убѣждены въ истинности того, что выдержало испытаніе принципами тождества и противорѣчія?

На эти вопросы, которые могутъ въ томъ-же направленіи идти и еще дальше, не можетъ быть инаго отвѣта, кромѣ такого: я *вѣрю* своему разуму, по крайней мѣрѣ въ его высшей функціи, какова именно и есть постановка очевидности,—*увѣремъ*, что, по крайней мѣрѣ въ данномъ случаѣ, онъ меня не обманываетъ и не вводитъ въ заблужденіе.

А если вводить? Недостаточно, вѣдь, просто довѣрять разуму, но необходимо указать основаніе такого довѣрія. На чемъ-же основывается это довѣріе, эта вѣра въ непогрѣшимость разума, хотя бы и въ высшей его функціи?

Декартъ, тѣснимый этими, все глубже и глубже идущими,

вопросами, какъ извѣстно, указаль, какъ на единственно возможное ихъ рѣшеніе, на истинность Божества: „Неложный не могъ создать нашъ разумъ лживымъ“. Къ этому положенію Декарта обыкновенно относятся сдержанно и скептически. Но исторія мысли показала, что легче было смѣяться надъ великимъ мыслителемъ, чѣмъ поставить на мѣсто его утвержденія что-либо лучшее. Въ самомъ дѣлѣ, мыслители, которые отвергали или игнорировали точку зрѣнія Декарта на вопросъ намѣренно и сознательно, возвращались къ ней помимо воли и безсознательно,—принимали тотъ-же въ сущности тезисъ, но лишь въ другой формѣ. И это неизбѣжно. Ибо иного отвѣта на тѣснящіе со всѣхъ сторонъ вопросы нѣтъ. Одни, какъ это дѣлають, наприм., новѣйшіе критикисты съ Рилемъ во главѣ, ссылаются на такъ называемый „соціальный критерій“ (старый принципъ общаго согласія, лишь въ подновленной и болѣе тонкой формѣ), какъ на основаніе нашей вѣры въ истинность единоличнаго разума. Но поступая такъ, не абсолютируютъ-ли они, вмѣсто Божества, „коллективный разумъ“? Другіе, какъ это дѣлаль наприм., Миаль, оправдываютъ истинность разума вѣрою въ природу: если разумъ, на основаніи многократныхъ опытовъ чего-либо ожидаетъ отъ природы, то природа не обманетъ его, ибо въ ней господствуетъ законъ однообразія. Но разсуждать такъ, не значить-ли, вмѣсто Божества, абсолютировать „Природу“? Иные, наконецъ, не требуютъ для единоличнаго разума никакихъ дальнѣйшихъ оправданій и считаютъ всѣ вопросы о правомѣрности его притязаній на истину праздными. Но поступать такъ не значить-ли абсолютировать самый этотъ единоличный разумъ? Словомъ, въ ссылкѣ на очевидность, въ той или другой, явной или прикровенной, формѣ, скрыта вѣра, именно религіозная вѣра,—вѣра въ единоличный разумъ, какъ въ отблескъ Разума Божественнаго, отразившій на себѣ свойство Его истинности. Вѣра въ Природу, въ разумъ всего Человѣчества есть также религіозная вѣра, но лишь не сознавая себя въ своей истинной сущности,—родъ нѣкотораго мысленнаго кумиропослуженія, не сознанаго въ своей ложности.

Итакъ, кто со всею искренностію, безъ смущенія и страха предъ возможнымъ конечнымъ выводомъ, продумаетъ труднѣйшую проблему о критеріи достовѣрной для насъ истины,

тотъ откроетъ религіозную природу въ наиболѣе распространенномъ и по существу наиболѣе состоятельномъ рѣшеніи этой проблемы, т. е. въ ссылкѣ на очевидность, какъ на критерій истины. Въ самомъ дѣлѣ, истина,—всякая истина, чего-бы она ни касалась,—потому и есть истина, что она высказывается въ нѣкоторомъ абсолютномъ смыслѣ. Въдь когда я высказываю нѣкоторое положеніе, какъ непреложную истину, то это значитъ, что я ставлю его внѣ всякихъ ограниченій: оно должно быть истинно не для меня только, но для всякаго существа, на всѣхъ широтахъ земли, во все время, и даже—надъ землею и временемъ. Истина, которая завтра станетъ ложью, не есть истина. Но эта абсолютность истины не означаетъ-ли, что истина,—каждая частичная истина,—есть, въ нѣкоторомъ смыслѣ, откровеніе моему разуму самой абсолютной Истины? Но если такъ, то актъ установки истины не есть-ли, въ сущности, актъ религіозной вѣры, — признаніе истинности Абсолютнаго, открывающейся въ познанной мною истинѣ?

III

Религіозная вѣра, какъ необходимое восполненіе знанія, требующее идеаломъ истины.

По отношенію къ познающему уму (въ смыслѣ субъективномъ) истина есть познаніе *достоверное*, то-есть абсолютно исключющее сомнѣніе (достоверность, какъ и противоположное ей сомнѣніе, степеней не имѣетъ). По отношенію къ познаваемому предмету (въ объективномъ смыслѣ) истина есть его *полное и совершенное* познаніе и, такъ какъ каждый предметъ стоитъ въ связи со всѣми другими, то истина есть полное и совершенное познаніе всѣхъ предметовъ. Таково самое общее опредѣленіе истины въ объективномъ смыслѣ. Теперь спрашивается: оставаясь въ сферѣ знанія, — въ точномъ смыслѣ этого слова, т. е. въ смыслѣ системы положеній, допускающихъ прямую или косвенную провѣрку принципомъ очевидности, — можемъ-ли мы осуществить этотъ идеалъ истины?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ, какъ увидимъ дальше, можетъ быть только отрицательный.

Свѣтъ отчетливаго, приводимаго къ очевидности, знанія

предъ мыслью созрѣвшаго для него человѣка загорается, какъ одинокая искра среди отовсюду окружающаго мрака. Рядомъ съ нею, въ бѣльшемъ или меньшемъ отдаленіи отъ нея, загораются другія свѣтоты точки. Мало по малу онѣ соединяются,—то сливаясь до безразличія, то сохраняя свою относительную обособленность и самостоятельность. Такъ образуется одна свѣтоты сфера отчетливо познанной дѣйствительности, какъ-бы носящаяся въ безбрежномъ мракѣ непознаннаго, не вошедшаго въ эту сферу. Одѣтая отовсюду мракомъ пространственнымъ, эта свѣтоты видная, замкнутая совнѣ и внутренне связанная, сфера отчетливаго знанія погружена и во мракъ временный: мы не видимъ ни первой, ни послѣдней временной грани познанной нами дѣйствительности, ни ея начала въ прошломъ, ни ея конца въ будущемъ,—точно такъ-же какъ не видимъ степени отдаленія ея отъ границъ отовсюду окружающаго пространства, потому что не видимъ и самыхъ этихъ границъ.

Конечно, это лишь образъ, который, какъ и всякій образъ фантазіи, рисуется каждому въ особенной формѣ, сообразно его индивидуальности,—одному въ этой именно формѣ, другому въ другой. Но въ этомъ образѣ есть нѣкоторое общечеловѣческое зерно, обусловленное самою природою нашего познанія. На всѣхъ ступеняхъ культуры, — какъ примитивный „внѣнаучный“ человѣкъ, такъ и современный многоученый философъ,—всѣ и необходимо, въ силу самой организаціи знанія и его соотношенія съ познаваемымъ, „проецируютъ“ за предѣлами познанной дѣйствительности нѣкоторую особую, невмѣстимую въ ея рамки, реальность. За горою, которую первобытный аріецъ не могъ ни обойти, ни объѣхать, за небомъ, котораго онъ не могъ объять глазомъ, за „вратами солнца“ (зарю) ему открывалось нѣчто необъятное, неограниченное („не-конечное“, *Noch-nicht endliche*, — по удачному выраженію Макса Мюллера). Совершенно подобнымъ же образомъ, наприм., знаменитому Миллю, уже на склонѣ дней его, тѣсно ограниченная область нашего достовѣрнаго знанія представлялась лишь маленькимъ островкомъ посреди безграничнаго моря, которое вмѣстѣ и устрашаетъ насъ и возбуждаетъ наше воображеніе своею безпредѣльностью и таинственностію. Равнымъ образомъ, и не менѣе знаменитому Спенсеру область достовѣрнаго, научнаго знанія представ-

ляется сферою, которая, чѣмъ больше расширяется, тѣмъ въ большемъ числѣ точекъ соприкасается съ окружающею ее „непознаваемою реальностію“,—съ тѣмъ неизвѣстнымъ „нѣчто“, на которое указываютъ явленія, съ тѣмъ „вѣчнымъ фактомъ“, который выражаетъ „отдаленную и невидимую сторону“ того-же самаго факта, „близкую и видимую сторону“ котораго изучаетъ наука. Вообще,—и это, какъ извѣстно, засвидѣтельствовано многими первоклассными умами,—ученымъ не только не удалось, но, по ихъ глубокому убѣжденію и искреннему сознанію, никогда и не удастся заглянуть туда, гдѣ, по выраженію поэта,

жизни дыханіе спитъ,

Гдѣ грань мірозданья стоитъ.

Чувственная безконечность, открывающаяся подъ формою пространства и времени, есть, по выраженію Гегеля, „дурная безконечность“,—низшій аспектъ, низшая форма откровенія Безконечнаго. Но за то именно въ этой формѣ Безконечное вмѣстѣ и не устранимо для мысли, и неопровержимо. Въ самомъ дѣлѣ, кто сталъ бы, наприм., отрицать Безконечное даже въ этой формѣ, кто сказалъ-бы, наприм., что она есть лишь покровъ фантазіи, произвольно набрасываемый на пустоту, окружающую познаваемую дѣйствительность, что не Безконечное держитъ нашъ міръ, но напротивъ міръ держитъ Безконечность, — кто сказалъ бы это или что-либо подобное, тотъ оказался бы похожимъ на того человѣка, который, качаясь въ уютной ладѣ на хребтѣ океана, сталъ бы увѣрять, что не океанъ держитъ ладью, но напротивъ ладья океанъ, или тому человѣку, который, поднявшись на воздушномъ шарѣ въ атмосферу, сталъ бы увѣрять, что не атмосфера несетъ его шаръ, но напротивъ шаръ притягиваетъ къ себѣ окружающую его атмосферу. И вотъ почему даже „дурная безконечность“,—отчасти именно въ этой пространственной формѣ, отчасти въ формѣ, болѣе тонкой, преобразованной, въ формѣ безконечности математической,—„охватывала возвышеннымъ изступленіемъ“ Паскалей, „грозила ослабить пружины умственной жизни“ у Пастеровъ и наполняла ихъ душу чувствомъ смиренія и готовностію „просить помплованія у своего разсудка“.

Еслибы, однако, Безконечное открывалось человѣку лишь подъ этимъ несовершеннымъ образомъ, подъ образомъ безко-

нечности чувственной, то, хотя оно и утоляло бы въ чело-
вѣкѣ жажду внѣшней полноты знанія, но не давало бы
полноты внутренней. Предметъ знанія предтоялъ бы уму во
всемъ его объемѣ, но его внутреннія опредѣленія оставались
бы отъ него сокрыты. Полное внѣшне - количественно, оно
было бы крайне неполно и несовершенно качественно. Чтобы
снять этотъ принципиальный разладъ и несоотвѣтствіе между
внѣшнимъ обиліемъ и внутреннею бѣдностью знанія, чело-
вѣкѣ усиливается протолковать эту, лишь несовершенно,
открывшуюся ему безконечную реальность посредствомъ реаль-
ности, хотя и ограниченной, но за то познанной отчетливо,
съ очевидностію и въ формѣ логически—совершенной. Если
Безконечное, по сравненію Милля, есть море, со всѣхъ сто-
ронъ омывающее жалкій островокъ нашего знанія, то, хотя
мы и не можемъ со своего островка увидеть его береговъ,
однако можемъ, подвергнувъ химическому анализу морскую
воду, опредѣлить, по крайней мѣрѣ, ея составъ и природу,
а такъ-же и возможное дѣйствіе на нашъ организмъ. Если
Безконечное, по сравненію Спенсера, есть отовсюду облегаю-
щее сферу нашего знанія небо, то, хотя мы и не можемъ съ
поверхности своей ничтожной сферы увидеть небесной пери-
феріи, однако можемъ, при помощи спектральнаго анализа,
разложить достигающіе до насъ лучи небесныхъ свѣтилъ, а
по нимъ опредѣлить природу и вліяніе на насъ, какъ са-
мыхъ этихъ свѣтилъ, такъ отчасти и всей небесной сферы.
При такомъ условіи Безконечное можетъ оказаться для на-
шего познанія уже не внѣшнимъ только дополненіемъ нашей
ограниченной дѣйствительности, но и внутреннимъ началомъ
ея бытія и жизни,—разгадкою остающихся въ нашемъ зна-
ніи, при всей его отчетливости и очевидности, тайнъ.

Многообразны пути, которыми человѣческой умъ идетъ къ
осуществленію этого идеала знанія. Его избобрѣтательность
въ данномъ отношеніи поистинѣ изумительна и непостижима.
Но въ этихъ усиліяхъ, если оставишь въ сторонѣ все второ-
степенное и случайное и сосредоточить вниманіе лишь на
существенномъ, можно различить нѣсколько основныхъ ти-
повъ,—особенно въ опытахъ методическаго философско-сис-
тематическаго истолкованія Безконечнаго.

Именно, въ зависимости отъ того, *съ чѣмъ* главнымъ обра-
зомъ человѣческой умъ видитъ откровеніе Безконечнаго,

чрезъ какую мировую реальность онъ пытается протолковать себѣ реальность *внѣмірную, абсолютную*,—всѣ его попытки можно раздѣлить на три основныхъ типа. Во-первыхъ, міръ познается нами въ своихъ механическихъ, динамическихъ и биологическихъ опредѣленіяхъ: на этой ступени, для умовъ, наклонныхъ къ изученію міра именно съ этой стороны, и Безконечное опредѣлится, какъ всеобщее Начало протяженія и длительности, числа и мѣры, движенія и жизни,—какъ другая, не отдѣлимая отъ нашего пространственно - временнаго міра, сторона его (пантеистическія формы религіозной вѣры). Во-вторыхъ, міръ познается нами, какъ воплощеніе логическихъ формъ, схемъ и законовъ,—какъ системы координированныхъ цѣлей, аналогичныхъ цѣлямъ, проникающимъ разумную дѣятельность человѣка: на этой ступени и для умовъ, расположенныхъ къ изученію именно этой стороны міра, Безконечное открывается, какъ цѣлеполагающій Разумъ, установившій въ мірѣ соотношеніе средствъ и цѣлей (деистическія формы религіозной вѣры). Наконецъ, въ третьихъ, міръ познается нами, какъ среда и условіе для свободнаго достиженія нашего верховнаго блага, путемъ служенія торжеству нравственнаго добра, истины и красоты: на этой ступени и для умовъ, наклонныхъ къ созерцацію міра именно подъ этимъ угломъ зрѣнія, Безконечное открывается, какъ верховное Благо, Истина и Красота (теистическія формы религіозной вѣры).

Сила, Разумъ, Благо: вотъ три основныхъ аспекта, подъ которыми Безконечное открывается въ нашемъ мірѣ, какъ его верховное *ratio essendi*. На различныхъ ступеняхъ культуры и въ зависимости отъ индивидуальности вѣрующихъ, эти аспекты нерѣдко выступали и выступаютъ разрозненно и обособленно, какъ бы тѣсня и устраняя другъ друга. Но если они сливаются въ одну, внутренне согласную и гармоничную, идею,—что тоже встрѣчается нерѣдко,—они наполняютъ душу человѣка, ищущаго истины, радостію приближенія къ идеалу.

IV.

Понятіе религіозной вѣры въ ея отношеніи къ знанію.

Здѣсь мы достигаемъ того пункта, на которомъ можемъ уже дать одно изъ опредѣленій религіозной вѣры. „*Одно*

изъ *опредѣлений*“: ибо религіозную вѣру можно опредѣлять съ различныхъ сторонъ, въ различныхъ отношеніяхъ и съ различныхъ точекъ зрѣнія. Невниманіе къ этому послѣднему обстоятельству служило и доселѣ служить едва ли не главною причиною тѣхъ безконечныхъ разногласій и той невообразимой путаницы, которая поражаетъ насъ при ознамененіи съ исторіею этого понятія.

Соотвѣтственно общему ходу нашихъ разсужденій, мы должны опредѣлить здѣсь вѣру прежде всего съ *гносеологической точки зрѣнія*, то-есть въ ея отношеніи къ знанію. Итакъ, что-же такое религіозная вѣра, въ отличіе отъ знанія?

Всматриваясь въ природу состояній сознанія, обозначае-мыхъ словами вѣра и знаніе, мы находимъ, что родовой признакъ у нихъ одинъ и тотъ-же. *Вѣра*, по извѣстному опредѣленію, *есть увѣренность*. Но развѣ знаніе не есть такъ-же увѣренность? Гдѣ нѣтъ увѣренности, тамъ, быть можетъ, есть мнѣніе, догадка, вѣрованіе, повѣрье, но конечно, нѣтъ вѣры. Однако, вѣдь и знаніе, относительно котораго не было-бы увѣренности, что его предметъ существуетъ и что онъ познанъ именно такъ, съ тѣми именно свойствами, съ какими существуетъ,—такое знаніе такъ-же не было бы достойно называться знаніемъ. Всякое знаніе, въ строгомъ и точномъ смыслѣ этого слова,—то-есть положеніе или рядъ, система положеній, приводимыхъ или допускающихъ приведеніе къ очевидности, — всякое такое знаніе необходимо сопровождается увѣренностію, исключающею сомнѣніе. Но если такъ, если у обоихъ состояній сознанія одинъ и тотъ-же существенный признакъ, то въ чемъ-же ихъ различіе?

Если родовой признакъ понятій одинъ и тотъ-же, то ихъ различія остается, конечно, искать только въ *differentia specifica*. Въ чемъ состоитъ это ихъ *differentia specifica*?

Весьма распространено въ настоящее время мнѣніе, по которому вѣра отличается отъ знанія будто-бы тѣмъ, что увѣренность вѣры *иначе* исключаетъ сомнѣніе, чѣмъ увѣренность знанія. Именно, тогда какъ вѣра, согласно этому мнѣнію, исключаетъ сомнѣніе, опираясь на *нравственнопрактическія потребности* или постулаты сознанія, знаніе исключаетъ его, опираясь на *теоретически-очевидные процессы мысли*¹⁾.

¹⁾ Наиболѣе ясное выраженіе этого взгляда мы находимъ у проф. *А-дра Ив. Введенскаго* въ его монографіи: „О видахъ вѣры въ ея отно-

Мы увидимъ далѣе, что практическія состоянія духа имѣютъ дѣйствительно громадное значеніе въ актахъ религіозной вѣры. Но все же вѣра покоится не исключительно на

шеніи къ знанію“ (*Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 20—1). „Что такое вѣра?—спрашиваетъ здѣсь, между прочимъ, почтенный авторъ и отвѣчаетъ такъ:—Увѣренность, исключаящая состояніе сомнѣнія. Состояніе, *психологически* (а не логически) противоположное вѣрѣ, есть не вѣріе (оно тоже составляетъ *увѣренность* въ ошибочности какой либо вѣры), а сомнѣніе; вѣра есть состояніе исключаящее сомнѣніе. Но эта увѣренность не совпадаетъ со знаніемъ, такъ что мы можемъ охарактеризовать вѣру, какъ *состояніе, исключаящее сомнѣніе иначе, чѣмъ это дѣлается при знаніи*. И вотъ, спрашивается: во сколькихъ видахъ можетъ явиться такое исключеніе сомнѣнія, если разсматривать это состояніе съ точки зрѣнія его отношеній къ разуму? Явно, что понятіе состоянія такой увѣренности (или такого исключенія сомнѣній), разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, на первыхъ порахъ можетъ быть подраздѣлено только на два вида: ибо критическая дѣятельность разсудка можетъ оказаться только въ одномъ изъ двухъ состояній: или еще не пробудившейся или уже пробудившейся. Въ первомъ случаѣ получится вѣра наивная. Что же касается до второго рода, то онъ въ свою очередь, очевидно, распадается только на два вида. Весь онъ характеризуется тѣмъ, что сомнѣнія въ догматахъ вѣры оказываются устраненными уже *послѣ* пробужденія критической дѣятельности разсудка. Но это устраненіе можетъ быть произведено двумя путями: разсудокъ отказывается отъ своихъ сомнѣній или добровольно (т. е. оцѣнивая критически наши познанія, онъ находитъ догматы вѣры неопровержимыми), или же недобровольно (т. е. его сомнѣнія заглушаются насильственно). Въ послѣднемъ случаѣ получается вѣра слѣпая, а въ первомъ—вѣра, разсмотрѣнная и допущенная критическимъ разсудкомъ, которая въ свою очередь, въ зависимости отъ цѣнности ея мотивовъ, распадается на вѣру суетную и сознательную“ (стр. 75—6). Суетная вѣра, по автору, отличается отъ сознательной тѣмъ, что ея мотивы *совершенно ничтожны по своей внутренней цѣнности* (наприм., вѣрованіе въ безконечное существованіе міра или въ его сотвореніе въ началѣ нашего столѣтія,—если въ послѣднемъ случаѣ мы будемъ высказывать свое утвержденіе ради *оригинальности*, а въ первомъ только ради *простоты и легкости* согласовать это предположеніе съ явленіями: „какъ будто,—замѣчаетъ по этому послѣднему случаю авторъ,—какъ будто весь смыслъ міроздавнія состоитъ только въ томъ, чтобы сдѣлать наше міровоззрѣніе состоящимъ изъ самыхъ простыхъ и легкихъ предположеній“!—Кн. 21, стр. 56) Напротивъ, вѣра сознательная, не противорѣча ни логикѣ, ни фактамъ опыта, въ тоже время отличается отъ суетной вѣры тѣмъ, что „возникаетъ и поддерживается подъ вліяніемъ *мотивовъ высокой цѣнности*, а отнюдь не суетнаго характера“ (кн 21, стр. 73). Признавая данную почтеннымъ авторомъ вопросу объ отношеніи вѣры и знанія постановку

нихъ, но имѣеть и свои спеціальныя основанія въ самихъ-же теоретическихъ состояніяхъ нашего духа. Она можетъ быть отличаема отъ знанія не какъ практическая увѣренность отъ теоретической, но какъ одинъ видъ теоретической увѣренности отъ другаго, теоретическаго-же. Говоря иначе, вѣра и знаніе могутъ быть разграничены, какъ видоразличія гносеологическія. Конечно, при этомъ мы должны имѣть въ виду не наивную и слѣпую вѣру, которая не способна или намѣренно не хочетъ выяснять своихъ отношеній къ знанію, но — вѣру сознательную, желающую дать себѣ ясный отчетъ въ своемъ отношеніи къ знанію.

Выясняя различіе между вѣрою и знаніемъ, какъ двумя гносеологическими состояніями, мы не должны ни на минуту терять изъ виду, что опредѣленіе вѣры и знанія въ смыслѣ *увѣренности* имѣеть въ виду лишь ихъ отношеніе къ субъекту. Но, кромѣ отношенія къ субъекту, они стоятъ еще и въ отношеніи къ объекту. Если въ первомъ отношеніи они совершенно тождественны, то во второмъ они столь-

въ общемъ совершенно правильною и ясною, мы, однако, позволимъ себѣ, съ своей стороны, сдѣлать два ограниченія:

1) По нашему мнѣнію, *въ интересахъ ясности*, не слѣдуетъ ставить занимающій насъ вопросъ въ зависимость отъ Кантовой философіи, именно *въ данномъ отношеніи особенно шаткой и спорной*, что, повидимому, признаеть и самъ авторъ монографіи. Формулируя тезисъ Канта, на котораго нашъ авторъ повсюду въ своей монографіи опирается (такъ что, въ сущности, вся его монографія можетъ быть разсматриваема, какъ комментарий къ Канту), онъ пишетъ: „достоувѣренность познанія (съ Кантовской точки зрѣнія) возможна не иначе, какъ подъ тѣмъ условіемъ, что бы въ основѣ его лежали апріорныя идеи; но *чрезъ это самое достоувѣренность познанія не можетъ простираеться за предѣлы возможнаго опыта* (на вещи въ себѣ)“—кн. 20, стр. 182. Но стр.-же 180 онъ написалъ вотъ что: „самъ Кантъ рѣшительно отвергалъ значеніе апріорныхъ идей для вещей въ себѣ; но *это слишкомъ смѣло,—изъ его изслѣдованій вытекаетъ только то, что остается навсегда неизвѣстнымъ и одинаково возможнымъ, подчиняются-ли имъ вещи въ себѣ или нѣтъ*“.

2) Видовъ вѣры по отношенію къ знанію, по нашему мнѣнію, только три: *наивная, слѣпая и разумная*. Можно или не быть въ состояніи провѣрить вѣру разумомъ (наивная вѣра), или не хотѣть провѣрить (слѣпая) или, наконецъ, провѣрить и *оправдать* (разумная). Тоже и относительно невѣрія (только невѣріе, конечно, будетъ ужъ *неразумнымъ*). Въ отношеніи къ волѣ и чувству, какъ увидимъ ниже, можно различать и вѣру *суетную*, равно какъ и нѣкоторыя иные виды ея

же совершенно различны. Въ самомъ дѣлѣ, какъ видно отчасти уже и изъ нашихъ предыдущихъ разъясненій, знаніе заслуживаетъ этого имени лишь въ томъ случаѣ, если оно не только указываетъ предметъ, но ставитъ предъ сознаниемъ съ полною отчетливостію и очевидностію и всѣ его признаки, — ставитъ, по классическому разъясненію Лейбница, ясно, раздѣльно, въ исчерпывающей полнотѣ (адекватно) и чистой формѣ (а не символически, какъ, наприм., въ алгебрѣ—посредствомъ условныхъ знаковъ и формулъ). Но такое,—ясное, раздѣльное, исчерпывающее и чистое,—знаніе возможное,—по крайней мѣрѣ въ идеальнѣ т. е. при предположеніи достигнутаго совершенства знанія,—относительно конечныхъ предметовъ, которые, именно, вслѣдствіе своей конечности и ограниченности, могутъ быть сполна переведены въ мысль и выражены въ своихъ логическихъ эквивалентахъ, совершенно невозможно относительно Объекта безконечнаго. При томъ, исторія наукъ показываетъ, что и въ самихъ конечныхъ предметахъ остаются нѣкоторыя стороны, которыя не могутъ быть разрѣшены въ чистую мысль, но ставятся предъ сознаниемъ въ формѣ символической, при помощи условныхъ знаковъ и формулъ, выражающихъ темныя и таинственные моменты бытія. Таковы именно тѣ стороны конечной дѣйствительности, которыми она соприкасается съ дѣйствительностію безконечной,—тѣ „первыя начала“, которыя, открываясь намъ повсюду, какъ въ бытіи намъ внѣшнемъ, такъ и въ нашемъ собственномъ, подобно живымъ нервамъ, проникаютъ весь организмъ нашего знанія и на которыхъ, въ концѣ концовъ, оно всецѣло держится. Заявляя себя нашему сознанию съ характеромъ аксіоматическимъ, то-есть въ качествѣ истинъ недоказуемыхъ и не требующихъ доказательствъ, не только не выводимыхъ ни изъ какого знанія, но, напротивъ, обуславливающихъ всякое знаніе, „первыя начала“ бытія и жизни являются въ нашемъ теоретическомъ сознаниіи, какъ нѣчто, наложенное на него какъ-бы отвни и свыше, а не образованное имъ изъ низшихъ и простѣйшихъ элементовъ мысли.

Если знаніе, въ своей наиболѣе совершенной формѣ, то-есть въ формѣ науки, согласно извѣстному ходячему афоризму, есть *идеальное* (=теоретическое) *обладаніе предметомъ*, то религиозная вѣра, на основаніи только что сдѣланныхъ разъ-

ясненій, можетъ быть, въ отличіе отъ знанія, опредѣлена, какъ *идеальное обладаніе нашимъ сознаниемъ со стороны высочайшаго Объекта*. Познанное какъ бы вмѣщается въ наше сознание, становится его достояніемъ или частью. Напротивъ, высочайшій Объектъ вѣры, утверждая себя *предъ нашимъ сознаниемъ*, самъ обладаетъ имъ съ совершенною властью; обусловливая всю его жизнь и дѣятельность въ направленіи къ отысканію истины. То, что, принявъ идейно-теоретическую форму (форму „логическихъ эквивалентовъ“ объективной реальности), вмѣстилось въ наше сознание,—то, во-первыхъ, *конечно*, во-вторыхъ *видимо* сознанию (очевидно): значить, здѣсь увѣренность покоится на очевидностяхъ. Напротивъ, то, что, хотя и заявляетъ себя нашему сознанию съ безусловною властью опредѣляя его жизнь и дѣятельность, однако безусловно не вмѣщается въ немъ,—то, во-первыхъ, *безконечно*, во-вторыхъ *невидимо* сознанию, *непостижимо* уму: если я увѣренъ въ его бытіи, то исключительно потому, что не могу мыслить противоположнаго, — не могу мыслить себя и всего конечнаго безъ восполненія со стороны Безконечнаго и утвержденія въ Немъ.

Итакъ, *знаніе есть, покоющаяся на очевидностяхъ, увѣренность въ бытіи конечнаго;*

вѣра есть, покоющаяся на немьслимости противоположнаго, увѣренность въ бытіи Безконечнаго.

Алексій Введенскій.

(Продолженіе будетъ).