

Санкт-Петербургская православная духовная академия

Архив журнала «Христианское чтение»

А.А. Гассиев

**Новейший философский реализм об
основах религии и нравственности**

Опубликовано:

Христианское чтение. 1876. № 9-10. С. 337-373.

© Сканирование и создание электронного варианта:

Санкт-Петербургская православная духовная академия (www.spbda.ru),
2010. Материал распространяется на основе некоммерческой лицензии
Creative Commons 3.0 с указанием авторства без возможности изменений.

Издательство СПбДА

Санкт-Петербург

2010

Новѣйшій философскій реализмъ объ основахъ религіи и нравственности.

Въ ряду новѣйшихъ философскихъ ученій система Фридриха Гербарта и его школы, извѣстная подъ именемъ „новѣйшаго философскаго реализма“, занимаетъ едва ли не самое видное мѣсто и имѣетъ особенно-важное значеніе по вопросамъ этикологіи и философіи религіи, какъ система, чуждая воззрѣній крайняго идеализма и крайняго матеріализма. Между богословами иностранными примитивнаго направленія (въ вопросѣ объ отношеніи науки къ вѣрѣ и нравственности) она пользуется немалымъ расположеніемъ, благодаря своему возвышенному духу и, при глубинѣ воззрѣній, почтительному отношенію къ вопросамъ вѣры и нравственности.

Передавая нѣкоторыя изъ ученій этой системы по вопросамъ философско-богословскимъ, мы будемъ излагать ихъ объективно и воздерживаться отъ критики, предоставляя собѣ впоследствии оцѣнить значеніе философіи гербартовой школы для современнаго развитія науки о вѣрѣ и нравственности.

I. Основаніе религіи въ человѣкѣ и происхожденіе ея.

а) О *происхожденіи* религіи и ея основаніи существуетъ множество различныхъ мнѣній. Не беремъ во вниманіе теоріи непосредственнаго откровенія, потому что къ ней нельзя прійти, разсуждая философски, научно. Научныя или философскія мнѣнія начало религіи относятъ къ самой же природѣ человѣка, т. е. считаютъ ее самозарождающейся и возникающей изъ природныхъ основаній человѣ-

ческаго существа; но они расходятся въ рѣшеніи вопроса: *какая психическая дѣятельность* составляетъ первичный факторъ образованія ея въ человѣкѣ—умъ, чувство, или желаніе? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, естественнѣе всего обратить вниманіе на содержаніе религіи и характеръ этого содержанія. Въ содержаніи религіи даются, по первому же взгляду, элементы и умственной дѣятельности, и чувствительной, и желательной; слѣдовательно приходится опредѣлить, какой изъ этихъ элементовъ въ немъ *преобладаетъ*, составляетъ характеризующій признакъ, а затѣмъ прослѣдить и ходъ развитія психической жизни человѣка, такъ какъ вѣдь религія принадлежитъ къ самымъ раннимъ проявленіямъ этой жизни. Итакъ какой психическій элементъ—преобладающій въ содержаніи религіи? И, при взглядѣ на ходъ психическаго развитія человѣка, какъ представляется ея первоначальный факторъ?

Преобладающимъ элементомъ религіи нельзя признать *элементъ знанія*, потому что предметъ религіи—сверхчувственный, не данный въ границахъ познанія. Божество, предметъ религіи, представлять въ частныхъ и научно-формулированныхъ опредѣленіяхъ—такъ же невозможно, какъ пожалуй бесполезно и даже вредно чисто-религіозному благочестію. Религія характеризуется свободностію *чувства*; духъ человѣческій не хочетъ, не желаетъ въ ней быть стѣсненнымъ какими бы то ни было схемами, какъ въ знаніи. Что такое религіозное благоговѣніе, истинно-религіозное настроеніе, какъ не этотъ именно свободный порывъ духа человѣческаго! „Здѣсь умалчиваютъ методъ, силлогизмъ и теорія. Это—свободная отдача себя чувству“. Хотя *чувство* невозможно безъ *представленія*, хотя и при религіозномъ настроеніи, очевидно, есть извѣстныя представленія и—пожалуй—даже знаніе, но они не составляютъ преобладающаго элемента. Иначе религія обогащала бы наше теоретическое знаніе, чего она однакоже не дѣлаетъ. Правда, она рѣшаетъ вопросы объ основаніи бытія, о началѣ вещей, о дѣйствіи Божества въ мірѣ и нѣкоторые др., но ея рѣшенія по этимъ вопросамъ не суть знаніе, а лишь религіозныя гаданія, предположенія, истолкованія. То, что можно назвать *сущностію религіи*, что безжизненнымъ религіознымъ пред-

ставленіямъ даетъ жизнь, религіозный колоритъ, теплоту,—это *чувство* ¹⁾).

Но нельзя признать *чувство* за особенный органъ религіи: чувство, которое мы считаемъ сущностію религіи—не имѣетъ специфическихъ чертъ, по которымъ можно было бы поставить его внѣ родства съ эстетическими или нравственными чувствами. Какъ эти послѣднія—и религіозное чувство есть душевное возбужденіе, связанное съ извѣстными представленіями и сообщающее имъ сердечность, жизнь, т. е. религіозность ²⁾).

Чувство не возможно безъ представленія, хотя, наоборотъ, представленіе возможно безъ чувства (какъ напр. въ теоретическомъ, логическомъ познаніи). И такъ, *поэтому* не возможно допустить и *перводанность* объекта религіи въ чувствѣ, т. е. прежде, чѣмъ объектъ этотъ будетъ сообщонъ, открытъ представленіемъ: прежде представленіе, а потомъ чувство отъ представляемаго.

Объектъ религіи дается въ представленіи *умозаключительнымъ процессомъ разсматриванія природы*. Природа—данное, первая посылка, Божество—выводъ. Вѣрности переходнаго звѣна между ними касаться пока не будемъ. Мы замѣчаемъ въ природѣ мудрость, величіе. Поэтому полны удивленія и благоговѣнія къ Божеству. Въ произведеніяхъ природы, данныхъ для нашей жизни и нашего наслажденія, мы видимъ *благожеланіе*. Поэтому рождается въ насъ чувство любви и благодарности къ Божеству. Представленіе и созерцаніе объекта представленія порождаетъ въ духѣ человѣческомъ чувство, сердечное возбужденіе ³⁾. Такимъ образомъ, *въ основаніи религіи*, въ которой преобладаетъ чувство, такъ что его-то именно и можно назвать сущностію религіи, лежатъ извѣстныя *представленія*, возникающія путемъ умозаключительнаго процесса при разсматриваніи природы. Каковы эти представленія?

Они не суть данное *опыта*, т. е. не *представленіе*, объектомъ имѣющее данное *въ предѣлахъ опыта*, порождаетъ религіозное чувство (послѣднее есть слѣдствіе умозаключительнаго процесса); а

¹⁾ Гербартъ, Encykl. d. Philosophie, 65. Аллинъ, Einleit. in d. Dogmat. 39.

²⁾ Тамъ же, 40.

³⁾ Аллинъ, Einleit. in d. Dogmat. 40—41.

чѣмъ гарантируется и гарантируется ли въполнѣ вѣрность средней посылки? Для несомнѣнности и абсолютности здѣсь нѣтъ твердыхъ данныхъ. Итакъ за представленіемъ, составляющимъ, такъ сказать, носителя чувства религіознаго или чувствъ религіозныхъ, мы пока оставляемъ значеніе *убѣжденія*; мы назовемъ его иначе вѣрою, въ отличіе отъ знанія въ точномъ смыслѣ. Это убѣжденіе неотразимо навязываетъ себя сознанію нашему, — фактъ, который не можетъ подлежать какому бы то ни было ограниченію или сомнѣнію, точно такъ же, какъ не можетъ подлежать сомнѣнію свойственная всѣмъ людямъ склонность умозаключать отъ дѣйствія къ его причинѣ, отъ дѣла къ дѣятелю, отъ образа къ образователю. Другой вопросъ, не образуется ли эта *склонность* обстановкою развивающагося чело-вѣка, въ теченіи своего развитія замѣчающаго нераздѣльными дѣло и дѣятеля, дѣйствіе и предметную его причину — именно какъ два сопутствующіе члена представленія? Этотъ вопросъ можно устранить легкимъ замѣчаніемъ: конечно, чело-вѣка нельзя брать тѣмъ, *чѣмъ онъ не бываетъ*, надо брать его тѣмъ, чѣмъ онъ бываетъ, во что онъ слагается ходомъ естественнаго развитія. То, что дается общимъ типомъ духовнаго развитія людей въ нравственномъ и умственномъ отношеніи, это самое имѣетъ, безъ всякихъ ограниченій, значеніе даннаго духовной жизни, факта опытнаго. Отъ природы и явленій природы необходимо заключеніе телеологическаго рода, а телеологию не можетъ отрицать точная философія, равно и наука ¹⁾. Наука крѣпко держится понятія *цѣлесообразности* и на немъ основана какъ на твердой почвѣ.

Нѣтъ цѣлесообразности въ мірѣ безъ *эстетическаго міросозерцанія*, но такое міросозерцаніе лежитъ въ основѣ чувствъ благодарности, благоговѣнія, любви и пр. къ Божеству, признаваемому скрытымъ переходомъ умозаключительнаго процесса при разсматриваніи природы. Слѣдов. въ *эстетическомъ міросозерцаніи* мы должны признать *первый объективный источникъ религіи* ²⁾. Такъ является благоговѣніе къ Верховному существу, потому что пред-

¹⁾ *Аллианъ*, Einleit. in d. Dogm. 53. Zeitschrift f. exacte Philosoph. VII, II. 169—170. *Герб*. Encykl. 332.

²⁾ *Аллианъ*, Einleit. in d. Dogm. 55.

ставленіе о цѣли и цѣлеполагающемъ существѣ—такого рода, что ведетъ за собою или, точнѣе, съ собою невольное *возвышеніе духа*. Но въ тоже время это представленіе возбуждаетъ *смирение*, поелику съ нимъ нераздѣльно сознаніе человѣкомъ собственной своей слабости и зависимости отъ Верховнаго виновника ¹⁾).

б) Впрочемъ, одна *физико-телеологія* или взглядъ на міръ, какъ на цѣлесообразно-устроенное цѣлое не можетъ родить еще благочестія, которое бы проникало всю жизнь духа нашего. Даже, если бы этому взгляду удалось обосновать твердое и опредѣленное понятіе о Богѣ, какъ всемогущемъ, всеблагомъ и всемудромъ существѣ—Творцѣ и Господѣ, всетаки чувствованіе, истекающее отсюда, имѣло бы болѣе холодный тонъ, чѣмъ то религіозное чувство, которое истекаетъ изъ нравственныхъ потребностей. Только *нравственное стремленіе и чаяніе освобожденія отъ страданій*, моральныхъ и физическихъ, чаяніе устройства царствія Божія рождаетъ продолжительное и насквозь проникающее душу благочестивое настроеніе. Въ этомъ смыслѣ имѣлъ право говорить Якоби, что „вѣра человѣка возвышается или падаетъ соотвѣтственно тому, какъ возвышается или падаетъ его духъ“ ²⁾). Эту сердечность сообщаетъ религіозному чувству другой источникъ, *субъективный*, который состоитъ или заключается въ *чувствахъ*, рождающихся, во первыхъ подъ вліяніемъ человѣческихъ *страданій и счастья*, вовторыхъ подъ вліяніемъ *сознанія* человѣкомъ нравственной своей *виновности и страха* ответственности. Съ состояніемъ счастья или несчастья вообще соединены чувства удовольствія или неудовольствія, которыя истекаютъ отъ облегченія, ускоренія, или задержки нашихъ желаній или нежеланій, и стало быть суть чувства, принадлежащія къ категоріи *зависящихъ отъ душевнаго расположенія* ³⁾). И, во

¹⁾ Аллинз, Einleit. in d. Dogm. 53.

²⁾ *Тило* въ Zeitschrift-f. exacte Philos. VII, II, 163—4.

³⁾ Общее дѣленіе чувствъ по Гербарту и ученію его послѣдователей: *первый классъ*—чувства, зависящія отъ природы чувствуемаго, *второй классъ*—чувства, зависящія отъ душевнаго состоянія, или, какъ выражается Гербартъ, *расположенія духа*. Подробно изложено ученіе о чувствованіи жизни духа по ученію Гербарта и всѣхъ его послѣдователей въ Zeitschrift-f. exact. Philosoph.—издаваемомъ школою;—*Игнатіемъ Покорнымъ* (Ignaz Pokorny); VIII, 11, стр. 119—149; III, стр. 230—280.

первыхъ, богатый источникъ религіи—это *человѣческія страданія*. Римская поговорка: «timor deos fecit», и нѣмецкая: «Nicht lehrt beten» ¹⁾ достаточно свидѣлствуютъ объ этомъ. Въ безпокойномъ состояніи и печали, въ страхѣ и уныніи душа спѣшитъ къ помощи и спасенію. Въ глубокомъ чувствѣ своей слабости, недостаточности своего пониманія (Einsicht) и силы, стремится она къ Высочайшему существу, отъ котораго исходитъ для нея свѣточъ, чтобы указать ей выходъ изъ лабиринта, круговорота жизни, сообщить ей силу терпѣть и побѣдить. Но челоѣкъ приноситъ жертву благодаренія не только за освобожденіе отъ страданій — Спасителю: „и въ ясномъ лучезарномъ блескѣ счастья сердце чувствуетъ Отца, котораго хотѣло бы почитать, возблагодарить, какъ Виновника сладости существованія“ ²⁾. И, во-вторыхъ, источникомъ религіи служить—внутреннее постоянное *сознаніе челоѣкомъ собственной своей слабости*, немоцности нравственной, иначе сказать—сознаніе *безсмія возвыситься до требованія идеаловъ*, что порождаетъ въ немъ чувство смиренія ³⁾. И не одно это сознаніе слабости и несоотвѣтственности нравственнымъ требованіямъ, но съ тѣмъ вмѣстѣ сознаніе грѣховности отсылаетъ челоѣка, при неподкупномъ нравственномъ самосудѣ, къ Богу, какъ строгому судѣ. *Строгого судью* ищетъ и тотъ, кто по собственному сознанію страдаетъ несправедливо, и часто даже тотъ, кто самъ дѣлаетъ несправедливость. Не религія *внушаетъ* ему объ этомъ судѣ, а его собственная совѣсть, не религія рождаетъ такую (употребимъ это названіе) *страсть*, стремленіе къ сверхъестественному уравнителю челоѣческихъ отношеній и блюстителю нравственного порядка; но сама эта страсть (потребность) рождаетъ религію. Она свойственна и тому, кто предъ своимъ нравственнымъ сознаніемъ спокоенъ и чистъ въ совѣсти; и такой часто подвергается *искушенію*, колеблется между обязанностію и удовольствіемъ, нерѣдко даже между самими обязанностями: и тогда-то онъ ищетъ высшаго просвѣщенія и разумѣнія, чѣмъ его собственныя знаніе и разумѣніе, высшей силы, чѣмъ его

¹⁾ И русская: «громъ не ~~в~~раиетъ—мужикъ не перекрестится».

²⁾ Дробинъ, Religionsphil. 24—5.

³⁾ Аллинъ, Einleit. in d. Dogm. 42.

собственная сила. Короче:—человѣкъ *сознаетъ* свое физическое, нравственное и умственное безсиліе—въ *страданіи, въ тѣхъ и незнаніи* исхода изъ жизненной борьбы. Это сознаніе и порождаетъ ту жизненную тугу и самоугнетеніе совѣсти, отъ которыхъ человѣкъ естественно стремится освободиться. „Такъ рождается въ немъ и стремленіе восходить къ вышеконечному, стремленіе, которое пожалуй можно назвать и страстію къ безконечному“. „Нужда на-учаетъ молиться. Изъ глубокой нужды зоветъ человѣкъ къ небу. Онъ нуждается въ высшей помощи“ ¹⁾).

„Эта *страсть* удовлетворяется вѣрою, которая хотя есть естественное слѣдствіе ея, но еще *не необходимое*. Потому что чѣмъ выше восходить она—страсть (или стремленіе) тѣмъ дальше становится удовлетвореніе и тѣмъ болѣе тяжелымъ чувствомъ сопровождается она. Вѣра, которая освобождаетъ отъ этой напряженности, есть *добровольное признаніе*, для котораго желанія и стремленія хотя могутъ служить основаніемъ, но еще не порождающею причиною. Вообще вѣра, изъ какихъ бы сильныхъ побужденій она ни развивалась въ груди человѣка, никогда не переходитъ въ понудительную силу (Nöthigung). *Вѣра есть всегда добровольное, опирающееся на субъективномъ основаніи, на вышесказанныхъ потребностяхъ, — признаніе (Fürwahrhalten) того, что само по себѣ только возможно, въ высшей степени вѣроятно, но всегда еще сомнительно*. Поэтому справедливо говорить Якоби (Von den göttlichen Dingen, S. 20), что „вѣра въ Бога—не знаніе какое-либо, но „*добродѣтель*“, т. е. насколько ей можетъ быть усвоено нравственное достоинство. Въ благоговѣніи духъ не только вѣритъ въ Бога, живаго, личнаго, но вѣритъ въ непосредственное общеніе съ Нимъ, вѣритъ, что получаетъ отъ Него крѣпость и утѣшеніе“ ²⁾).

в) И не только въ груди *естественнаго* человека, *развивающагося на лонѣ природы*—раскрывается религіозный духъ; но приходитъ къ религіозной потребности и *развишійся* человѣкъ, вра-

¹⁾ Дробишъ, Religionsphil. 25. Гербартъ, Ensykl. 63, 61.

²⁾ Тамъ же, 25—26.

шающійся въ шумѣ свѣта. Для него она составляет *необходимое восполненіе* его понятій о благахъ, обязанностяхъ и добродѣтеляхъ. „Позывъ“ къ ней дается ему его жизнію и его стремленіями. „Онъ стремится всюду къ *благамъ*; они надѣляютъ его тамъ и здѣсь радостію; но они не таковы, чтобы въ нихъ онъ нашолъ то, чего ищетъ—счастія продолжительнаго. Ему совѣтуютъ умѣрить свою чувственность, ограничить свои потребности, улучшить свои силы, приобрести необходимое; беречь это приобретенное съ умѣньемъ, не возбуждать противъ себя эгоизма другихъ людей, который отчасти неминуемъ, но лучше вмѣстѣ съ ними искать спокойнаго и твердаго положенія въ обществѣ, собирать опыты и пользоваться чужими опытами. Эти и другіе совѣты слышитъ юноша отъ старика. Они помогаютъ, но не доставляютъ полного удовлетворенія“.

„Онъ спрашиваетъ о своихъ *обязанностяхъ*; онъ находитъ ихъ всюду, онѣ далеко шире и выше исполненныхъ имъ обязанностей. Свободная жизнь юноши для зрѣлаго мужа прошла. Онъ связанъ отношеніями къ семейству и службѣ. Времени не достаточно для работъ; покой не возвращаетъ потраченныхъ силъ; нуженъ опредѣленный порядокъ, онъ становится педантическимъ. Нужно ему самообладаніе. Оно теперь научаетъ не многому, а между тѣмъ дѣлаетъ печальнымъ, грустнымъ; однакоже ясно дѣлается, что самообладаніе было необходимо раньше, когда случались ошибки. Эти ошибки извращаютъ послѣдующія отношенія жизни; напрасно надѣются снова ихъ упорядочить. Изъ шаговъ, которые уже сдѣланы и не могутъ быть возвращены, слѣдуютъ другіе, которые должны быть сдѣланы, какъ продолженіе необходимое. Свободный выборъ исчезъ. Кругомъ возвышается лѣсъ, изъ лабиринтовъ котораго напрасно искали бы выхода“.

„Онъ стремится къ *похвалѣ* и *славы*. Онъ чувствуетъ *благородное*; онъ старается переносить труды. Что удастся ему, то возвышаетъ его мужество; что давитъ его, то возбуждаетъ въ немъ реакцію. Уровень образованія и окружающее даютъ, смотря по обстоятельствамъ, спартацкую, римскую или разбойническую добродѣтель (*Raubertugend*). Ложный героизмъ, какой бы онъ ни былъ, ведетъ не только къ фанатическому бездѣйствію, но губитъ духъ и заглушаетъ голосъ совѣсти. Обыкновенному

человѣку угрожаетъ опасность съ другой стороны. Беззаботный сдѣлается легкомысленнымъ, неосмотрительный станетъ подражателемъ того, что дѣлають другіе, и не сѣмѣетъ подавить мотивы дѣйствій своихъ. Такимъ образомъ, не достаесть необходимаго противодѣйствія противъ чувственной жажды и общественныхъ золъ (Misshellungen): съ одной стороны являются пороки неумѣренности и чувственныхъ удовольствій, съ другой — пороки гордости и безсердечія (Unmuth). Если теперь эти пороки возгосподствуютъ въ сознаніи человѣка, тогда грѣхъ въ полномъ цвѣтѣ и скоро созрѣетъ его дурной посѣвъ“.

„Положимъ, что эти, легко могущія быть продолженными, описанія вѣрны и положимъ, что *такими находитъ религія людей*: чтобы она сдѣлала въ *этомъ случаѣ*? Безъ сомнѣнія, *тройственное: утѣшить страждущихъ, указать вѣрный путь заблудшимъ, улучшить нравственность грѣшниковъ и успокоить*“. Такъ она является *необходимымъ дополненіемъ ученія* о благахъ, обязанностяхъ и добродѣтели т. е. объ естественной морали; „ибо никакое ученіе въ мірѣ не въ состояніи обезопасить человѣка отъ страданій, заблужденій и внутренней порчи. Потребность религіи ясна, какъ день. Человѣкъ самъ себѣ помочь не можетъ, онъ нуждается въ высшей помощи! ¹⁾ И не безъ удивленія можно замѣтить, что и мужи строгихъ правилъ и строгаго поведенія, не привыкшіе носить религію только на устахъ, въ тайнѣ въ душѣ своей очень твердо опираются на религію; можно услышать отъ нихъ, когда они высказываются откровенно, что они смотрять на нее, какъ на совершенно необходимую..., что, будучи вѣрными благамъ, долгу и добродѣтели и нашедши въ религіи необходимое дополненіе ученія объ нихъ, они научились дорожить ею и усвоили ее себѣ такъ полно, какъ только возможно... Они не согласятся съ опасеніями тѣхъ, которые полагають, что религія когда нибудь пропадетъ, что атеизмъ когда нибудь сдѣлается не только на словахъ, но и на дѣлѣ обычаемъ (zur Sitte).

Такія опасенія — слабость и показываютъ, по крайней мѣрѣ,

¹⁾ Гербартъ, Encykl., 57—61.

недостаточное знаніе человѣка. Если бы и существовала такая опасность, то она пришла бы только благодаря злоупотребленіямъ религіей, ибо только они могутъ примрачить достоинство религіи; насиліемъ и злобою нельзя открыть ей доступъ въ сердца“ ¹⁾.

Религія не остается въ однихъ чувствахъ или практическомъ сознаніи людей. Какъ предметъ ея получаетъ опредѣленность и опредѣленные предикаты, увидимъ ниже (въ этико-телеологіи). Переходя въ область представленія и разсудочнаго анализа, объектъ религіи и частныя ея стороны становятся предметомъ философскаго знанія ²⁾. Но по этому самому, какъ выше сказано, религію нельзя называть объективною въ собственномъ смыслѣ, потому что предметъ ея не данъ въ мірѣ объектовъ, а есть результатъ силлогистическаго процесса. Отсюда видно, какъ не вѣрны опредѣленія религіи, въ которыхъ отличается субъективная религія отъ объективной. Религію понимаютъ въ *объективномъ* смыслѣ, когда опредѣляютъ ее, „какъ зависимое отношеніе человѣка къ Богу“ (и у животныхъ въ такомъ случаѣ должна быть религія, такъ-какъ и они имѣютъ зависимое отношеніе къ Богу). Религію опредѣляютъ въ *субъективномъ* смыслѣ (приверженцы натурфилософіи), „какъ соединеніе конечнаго съ безконечнымъ“; въ *объективномъ* — „какъ самосознаніе Бога въ исторіи міра“ (Шеллингъ); еще въ *субъективномъ* — „какъ обращеніе человѣческаго мышленія Бога на божественное мышленіе Бога“; — въ *объективномъ* еще „какъ самосознающее мышленіе духа-Бога“ (у Гегеля)“ ³⁾.

2) Вопросъ о *специфическомъ органѣ* выработки религіи въ человѣкѣ одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ философіи религіи. Почти каждая философская школа предлагаетъ свое рѣшеніе по духу своихъ основныхъ началъ. Мнѣнія объ этомъ предметѣ, имѣющія интересъ болѣе историческій, чѣмъ научный, можно подвести подъ нѣсколько рубрикъ, именно:

Во-первыхъ — теорія специфической религіозной организаціи человѣческаго духа. Нѣкоторые полагаютъ, что въ душѣ есть специ-

¹⁾ Герbartъ, Encykl. 74—75.

²⁾ Дробинъ, Religionsphil. 26—27 Аллинъ, Ethik, 226, 227.

³⁾ Аллинъ, Einleit. in. d. Dogmat., 45—46.

фическая особенность, въ которой религія имѣетъ свое основаніе. — Въ религіи мы видимъ убѣжденіе, не приобретаемое вслѣдствіе какихъ нибудь прямыхъ данныхъ внѣшняго опыта, и такимъ образомъ носящее субъективный характеръ, хотя предметъ этого убѣжденія, благодаря телеологическому разсматриванію міра, становится объектомъ религіи. Если предметъ религіи не данъ въ опытѣ и если, съ другой стороны, въ каждой человѣческой груди необходимо рождается религія, то ясно, что духъ человѣческій, по силѣ неотразимо возникающихъ въ немъ явленій и по силѣ постоянного взаимодействія съ природою, самъ приходитъ къ религіи. Но изъ этого общаго факта логически не слѣдуетъ заключать къ какому нибудь специфическому устройству въ душѣ, въ которомъ бы религія имѣла свое основаніе; скорѣе она рождается изъ общей потребности духа къ жизни или къ самосохраненію, подобно знанію или стремленію къ пріятному, къ тому, что доставляетъ подспорье чувству жизни.

Во-вторыхъ — теорія чувства зависимости. Мнѣніе, что основаніе религіи заключается въ чувствѣ абсолютной зависимости отъ первопричины или безконечнаго, впервые обстоятельно высказано и возведено въ цѣлую теорію Шлейермахеромъ. Чувство зависимости, какъ основаніе религіи, надо по его мнѣнію отличать отъ того чувства зависимости, которое рождается вслѣдствіе связанности человѣка съ міромъ и которому человѣкъ можетъ противодѣйствовать. Тутъ зависимость отъ конечныхъ и относительныхъ вещей, тамъ — отъ абсолютнаго, безконечнаго. — Противъ этой теоріи надо сказать прежде всего то, что она уже *предполагаетъ* понятіе безконечнаго, когда говоритъ о чувствѣ зависимости отъ безконечнаго. Между тѣмъ понятіе безконечнаго само относительно и образуется вслѣдствіе наблюденія конечнаго, какъ абстрактъ; мало этого, означенное понятіе не необходимо имѣетъ связь съ религіею, ибо есть напр. безконечные ряды и въ математикѣ, которые, понятно, какого нибудь смысла религіознаго не могутъ имѣть. Понятіе безконечнаго вовсе не связано фаталически съ чувствомъ зависимости; и въ самыхъ религіяхъ чувство зависимости — только одна сторона жизни религіозной; въ религіозныхъ движе-

ніяхъ духа проявляется и *чувство свободы* на ряду съ чувствомъ зависимости ¹⁾, Наконецъ, это чувство предполагаетъ „сознаніе о Богѣ, которое должно быть не только существеннымъ элементомъ человѣческой природы, но должно быть возбуждаемо и образуемо въ насъ самимъ Богомъ“. А это непосредственное *возбужденіе* измыслено того старою психологіею, которая признавала существованіе чувствъ *прежде* представленій.

Въ *третьихъ*—теорія *Кантова нравственнаго закона*. Кантъ отвергъ телеологію, а съ тѣмъ вмѣстѣ отвергъ религіозное разсма- триваніе природы, исходящее изъ данности бытія и цѣлесообразности формъ и явленій природы. А оставивъ значеніе за однимъ нрав- ственнымъ законодательствомъ, онъ долженъ былъ въ немъ же искать и основанія религіи. Отсюда у него религія—постулатъ нравствен- наго сознанія или закона. — Противъ этой теоріи достаточно сдѣ- лать общее замѣчаніе, именно, что еще до развитія нравственнаго закона Кантова существуетъ религія, а съ нею всегда—нѣчто нрав- ственное.

Въ *четвертыхъ*—теорія *первоначальнаго богосознанія*. При- верженцы этой теоріи исходятъ изъ того положенія, что не данное въ человѣкѣ въ самомъ началѣ, по крайней мѣрѣ какъ зародышъ или расположеніе, не можетъ быть воспринято въ сознаніе или въ душу од- нимъ только разсматриваніемъ предметовъ или явленій внѣшнихъ; или иначе говоря: не возможно заключеніе отъ чувственного къ сверхъесте- ственному, *если* только душа первоначально не сознаетъ, не имѣетъ никакого свѣдѣнія объ этомъ сверхъчувственномъ. Такимъ обра- зомъ надо предположить „внутреннюю наклонность или чутье Бо- жественнаго, чтобы получить религію“. Противъ этой теоріи можно сдѣлать нѣсколько возраженій. Мы спрашиваемъ: „въ чемъ заклю- чается эта первосообщенная склонность, чѣмъ отличается отъ дру- гихъ? Нѣтъ отвѣта. Что такое это чутье? Ни знаніе какое нибудь, ни незнаніе; а между тѣмъ „чутье“ предполагаетъ хотя какія нибудь темныя представленія, связанныя съ чувствомъ. По-

¹⁾ „Существуетъ кажется, связь между этою двусторонностію религіознаго чувства и выработкою ученій о Божеств. абсолютномъ изволеніи и человѣческой свободѣ. *Аминь.*“

ворять, „эти представленія нуждаются въ пробужденіи“... да посредствомъ чего? Чрезъ *внутреннее откровеніе*? Такого откровенія нельзя указать. Итакъ значитъ—чрезъ природу, разсматриваніе, которой вызываетъ впервые чутье о чемъ-то высшемъ, но не *предполагаетъ* его (какъ утверждаютъ приверженцы этой теоріи). Далѣе мы спрашиваемъ: что же такое это хваленое богосознаніе, врожденное въ зародышевой формѣ людямъ,—у *дѣтей*? „Оно еще не выступило, не пробудилось“. У дикихъ? „Спитъ или потемнено“. Это значитъ не другое что, какъ то именно, что его еще *нѣтъ*, а оно должно прійти. Ибо между „нѣтъ и есть“ средняго ничего не возможно представить. Неумѣстно принимать то, что будетъ (Werden) за то, что уже есть (Sein). Еще одно замѣчаніе. Чутье или общее *sensus*, до тѣхъ поръ, пока не извѣстно его содержаніе, негодно ни къ какому употребленію, да едва ли даже разумно—представлять *безсодержательное sensus*.

Въ пятыхъ—теорія разума богопознающаго. По этой теоріи—религія есть дѣло *разума*, причѣмъ разумъ понимается въ смыслѣ трансцендентной способности *производить идеи*; а отличается онъ отъ разсудка тѣмъ, что послѣдній строитъ только общія понятія, а не идеи. Считая религію дѣломъ разума, между разумомъ и разсудкомъ однакоже поставляли еще третью способность—„силу сужденія“ (Urtheilskraft). Условіемъ происхожденія изъ разума религиозныхъ представленій или идей поставлялась *помощь разсудка и силы сужденія*. Противъ этой теоріи надо замѣтить, что она оставляетъ рѣшительно безъ вниманія сущность религиозныхъ чувствъ, имѣя въ виду одни только представленія и, сверхъ того, основана на научно-несостоятельномъ дѣленіи способностей или на смѣшеніи психологій Кантовой и психологій Якоби. Тѣмъ не менѣе эта теорія лучше, чѣмъ предыдущія, и улучшить ее было бы легко, если бы, во первыхъ, подъ указанными способностями разумѣлись другія понятія, именно—если бы подъ *разсудкомъ* понималась способность сочетавать мысли по качеству мыслимаго, а подъ *разумомъ*—способность судить, опредѣляться (*überlegen*) по разнымъ усвоеннымъ представленіямъ и по результату ихъ въ сознаніи; если бы, во вторыхъ, было

принято, что такъ-называемыя „практическія идеи“ ¹⁾ основываются на эстетическихъ сужденіяхъ по происхожденію, хотя выясняются теоретически ²⁾).

II. Взаимное отношеніе религіи и морали.

Дѣло нравственнаго сознанія — мораль, дѣло религіознаго сознанія — религія. Однакоже онѣ имѣютъ между собою связь и отношеніе. Какъ относится религія къ морали?

1) Свое дѣйствіе мораль начинаетъ тѣмъ, что требуетъ отъ человѣка исполненія предписываемаго ею. Но это дѣйствіе далеко не совершенное. Въ томъ, что мораль требуетъ, не заключается вовсе *гарантіи для исполненія*; не достаточно больному сказать „будь здоровъ“, чтобы онъ былъ здоровъ на самомъ дѣлѣ. Какъ врачъ своимъ предписаніямъ о лекарствахъ, о діетѣ долженъ сообщать силу къ исполненію указаніемъ на необходимость ихъ исполненія и на дурныя послѣдствія ихъ неисполненія, такъ точно и религія сообщаетъ требованіямъ морали силу, и старается обезпечить ихъ исполненіе *особеннымъ* ей только свойственнымъ впечатлѣніемъ на волю и сознаніе человѣка. Мораль требуетъ службы добру въ сферѣ семейныхъ и общественныхъ отношеній и къ требованіямъ своимъ присоединяетъ указаніе на дурныя послѣдствія ихъ неисполненія. Но если человѣкъ рѣшился идти на перекоръ ея внушеніямъ, да еще обладаетъ достаточнымъ мужествомъ и умѣніемъ, чтобы избѣжать „дурныхъ послѣдствій“ своего поведенія, то дѣйствіе морали пропадаетъ. Религія спѣшитъ ей на помощь, и говоритъ человѣку: „человѣческихъ глазъ и суда ты можешь избѣгнуть, но Божіихъ — никогда“; „всякое твореніе Богъ приведетъ на судъ“. Сама мораль сознаетъ свою недостаточность или недостаточность силы и вліянія, когда свои предписанія скрѣпляетъ волею Верхов-

¹⁾ Этика Гербарта и его школы развивается по «практическимъ идеямъ», т. е. особымъ категоріямъ нравственныхъ отношеній. Ихъ признается пять: *идея внутренней свободы, идея совершенства, идея благожеланія, идея права, идея воздаянія*. См. Гербарта *Lehrbuch d. Einleit. d. Philosoph.* 87—93.

²⁾ *Аллингъ*, *Einleit. in d. Dogmat.* 47—51.

наго существа, когда свои заповѣди выдаетъ за заповѣди Божіи. Хотя опредѣленія или приговоры нравственнаго сознанія обладаютъ полною ясностію и способностію внушать объ ихъ исполненіи, но у нихъ нѣтъ постоянной внутренней силы — необходимо побуждать человѣка къ ихъ исполненію. Они побуждаютъ, но не принуждаютъ. Хотя никакое религіозное ученіе не способно также принять подобной фатальной силы, но все-таки его мотивы *сильнѣе и дѣйственнѣе*. Религія ссылается на требованіе божественной воли и, внушая разомъ страхъ и любовь къ Верховному существу, старается сообщить человѣку достаточную силу и побужденіе къ добродѣтельной дѣятельности. Правда, то, что этимъ пріобрѣтаетъ мораль въ дѣйственности, то самое теряетъ (!) въ чистотѣ ¹⁾).

Но какъ бы сильно ни дѣйствовало это *указаніе на волю Божію*, какъ бы мощно ни проявлялась дѣятельность человѣка на пути добра, она все-таки будетъ всегда заключать въ себѣ меньше, чѣмъ требуетъ ясное и чистое нравственное сознаніе. Но если бы кто и предался самоубаюкиванію, самообольщенію своею нравственностію какъ евангельскій фарисей, для такого религія предлагаетъ *принижающій образецъ* — „идеаль божественнаго страданія“, — идеаль, который составленъ изъ терпѣнія, подвиговъ и страданій, притомъ такъ, чтобы каждая человѣческая добродѣтель, каждый человѣческій подвигъ являлся въ сравненіи съ нимъ слабымъ подобіемъ, — идеаль, не только принижающій добродѣтельнаго, но стыдящій грѣшника, эгоисту предлагающій примѣръ любви и самопожертвованія, гордецу — примѣръ смиренія ²⁾).

Религія внушаетъ *мужество*, возбуждаетъ энергію для дѣла добра, для служенія Богу. Но если не является въ человѣкѣ мужество? Если въ чувствѣ *нарушенныхъ обязанностей* злая совѣсть побуждаетъ скорѣе къ тому, чтобы бѣжать отъ Бога, чѣмъ искать Бога? Сама мораль ничего не можетъ сдѣлать въ дополненіе религіи; чѣмъ болѣе человѣкъ исполняетъ ея требованія, тѣмъ требовательнѣе дѣлается она, тѣмъ болѣе человѣкъ чувствуетъ, какъ

¹⁾ *Аллишъ*. Ethik, 237—9. *Дробишъ*, Religionsphil. 148. *Гербартъ*. Encykl. 351, въ концѣ.

²⁾ *Гербартъ*. Encykl. 61.

мало сдѣлать онъ. И въ этомъ случаѣ насъ будить безпокойная совѣсть и нравственное сознание зоветъ въ даль и въ высь. Не въ нашей власти управлять „злою совѣстію“ и заставить молчать ея требовательный голосъ: мы въ ея власти, не она въ нашей. Правда, мы можемъ на время заставить молчать ее, но послѣ она пробудится и можетъ быть тогда именно, когда мы менѣе всего въ состояніи будемъ выполнить ея требованія, — въ состояніи тѣлеснаго безсилія и безпомощности“. Что остается дѣлать *тогда*, чтобы избавиться отъ доуки совѣсти, отъ тяжести, подъ которою изнемогаетъ духъ? Если снова начать работать — не повторится ли старая исторія, къ прежнимъ уклоненіямъ отъ нравственнаго пути не присоединятся ли новыя уклоненія, къ старымъ грѣхамъ новыя, къ прежней винѣ — новая? Религія проповѣдуетъ о *провидѣніи* и *милости* Божіей и для того, кто бѣжалъ бы отъ Бога-Судьи, и для того, кто ослабъ нравственно или уклонился отъ пути добра. Религія примиряетъ человѣка съ совѣстію и возвращаетъ его для нравственной жизни. „Она уменьшаетъ важность отдѣльныхъ поступковъ человѣка, указывая на высшій порядокъ вещей, на порядокъ Провидѣнія, которое изъ человѣческихъ ошибокъ вызываетъ однакоже доброе“ и все ведетъ къ благому концу. Она говоритъ о новомъ мірѣ: человѣку изнемогающему подъ тяжестію нравственнаго долга „долженъ открыться этотъ новый міръ, ибо міръ его — погибъ для него; его обязательства должны быть разорваны, ибо онъ не можетъ ихъ выполнять теперь; онъ долженъ снова начать, ибо не можетъ продолжать“. Однакоже религія проповѣдуетъ о милости Божіей подъ условіемъ будущаго улучшенія и раскаянія, и „то, что она дѣлаетъ уже этимъ, не оцѣнимо важно, если бы она и не могла совершенно освѣтить мрака земли“ ¹⁾. „Въ ней одной цвѣтетъ моральное здоровье. Ею возвышается нравственное достоинство. Безъ нея человѣкъ слабъ, безсиленъ для добра“ ²⁾.

Особенно важное значеніе имѣетъ религія для нравственности

¹⁾ *Аллиэ*, *Ethik*, 240—241; *Гербартъ*, *Encykl.* 61—62.

²⁾ *Гербартъ*, *Encykl.* 332.

своимъ ученіемъ о *Провидѣніи*, ведущемъ міръ къ нравственной цѣли, къ тому концу, когда осуществится нравственное добро, къ которому такъ долго и напрасно стремится человѣкъ,—и о *загробномъ продолженіи* человѣческаго бытія. Въ чемъ заключается помощь религіи для морали съ этой стороны? Человѣкъ желаетъ слѣдовать указанію нравственнаго сознанія; онъ полонъ благихъ намѣреній; онъ стремится къ нравственному, къ дѣятельности во имя добра и ради добра. Жизнь ставитъ ему неодолимые препятствія; лучшее намѣреніе часто не ведетъ ни къ какому доброму концу. Въ дѣятельности своей нравственный человѣкъ видитъ то недостатокъ въ одномъ, то излишекъ и поспѣшность въ другомъ, или же то, что совсѣмъ не должно имѣть мѣста. Человѣкъ необходимо, самую жизнь, поставляется въ *предчувствующее настроеніе*, предугадываетъ о такой силѣ и такомъ разумѣ, который долженъ вести міръ къ нравственному концу, когда сгладятся *противорѣчія жизни*. Если уже подобное внушеніе нравственнаго сознанія не мало поддерживаетъ энергію человѣка: *тѣмъ* утѣшительнѣе и болѣе укрѣпляющею должна быть мысль, внушаемая религіей, что „этотъ порядокъ не только исходитъ, но и ведется лично всемогущимъ и всемудрымъ Существомъ!“ Съ какою увѣренностію будетъ человѣкъ полагать послѣдствія своихъ поступковъ *въ волю этого Существа!* Тѣмъ охотнѣе онъ будетъ и переносить, если въ жизни увидитъ безуспѣшность своихъ наинпряженнѣйшихъ усилій и если лучшія стремленія его сокрушатся о трудности и враждебныя дѣйствія. Жизнь коротка, а задача велика; силы мало, а противо-дѣйствія велики“. Между тѣмъ такъ и кажется, что по естественному ходу вещей, злу суждено встрѣчать *болѣе* благопріятствующихъ условій, чѣмъ добру. „Сила одерживаетъ верхъ надъ правомъ, коварство и хитрость надъ честностію, невинный изнемогаетъ подъ тяжестію страданій, виновный остается безнаказаннымъ“. Если подобныя явленія, которыми изобилуетъ и всегда изобиловала жизнь, не должны ввергать человѣка въ пессимическое настроеніе, если жизнь не должна поэтому являться достойною уничтоженія и возврата въ небытіе: то взоръ человѣка естественно долженъ обратиться въ другую сторону бытія, перенестись къ будущему, къ тому состоянію;

которое сгладить несовершенства и противорѣчія наличной жизни и хода дѣлъ человѣческихъ, угармонизуетъ эту всеобщую дисгармонію, столько вѣковъ поражающую слухъ нравственно-чувствующихъ созданий. Такъ религія является на помощь морали своею *идеєю загробной жизни*, идеєю положительною, усиливая такимъ образомъ *надежду*, рождающуюся въ груди человѣка по требованію нравственнаго сознанія, озаряетъ темное чаяніе свѣтомъ истины и сообщаетъ будущему характеръ сладкой дѣйствительности ¹⁾.

Изъ этого ясно, что восполняющее отношеніе религіи къ морали имѣетъ *два стороны*: во первыхъ, религія предлагаетъ сильнѣйшія мотивы къ нравственной дѣятельности, во вторыхъ, утѣшаетъ падающихъ, облегчаетъ или даже совсѣмъ снимаетъ отвѣтственность, которой подлежитъ человѣкъ предъ собственною совѣстію.

2) Такъ именно раздаютъ или должны раздавать помощь религіи *служители религіи, духовные*. Отношеніе ихъ къ людямъ должно быть *двоякое*—побуждающее и утѣшающее. Это соотвѣтствуетъ съ одной стороны самому характеру религіозной помощи, съ другой—состоянію людей, *больному и здоровому*. „Разумный духовный знаетъ, что съ серьезно-больнымъ, страждущимъ, ему приходится вести не тотъ разговоръ, какой съ высокоумнымъ грѣшникомъ“. Помощь религіи не всѣмъ въ равной мѣрѣ пужна. „Не каждый равно безсиленъ самъ по себѣ; не каждый равно неспособенъ усвоить правоученіе. Что посредствомъ правоученія много можно сдѣлать, показываетъ фактъ: это именно его продолжительное существованіе; если бы оно не помогало, давно бы исчезло“. Поэтому „разумный духовный, будучи готовъ подать религіозную помощь *правоученіемъ*, избѣгаетъ его навязыванія, особенно тогда, когда правоученія совсѣмъ не нужно даже, ибо языкъ религіи общеизвѣстенъ“. Иное потребно больному, иное — здоровому. „Страждущій и погибшій долженъ быть поставленъ иначе“. Одна мораль для него недостаточна, потому что „она повелѣваетъ ему идти *далше* только въ измѣненномъ направленіи, а это составляетъ какъ разъ то, ~~чего~~ не въ состояніи сдѣлать надор-

¹⁾ Аллингъ, Ethik, 244—6.

равшійся, надломленный человѣкъ“¹⁾. Онъ нуждается въ *исцѣленіи*. „Религія исцѣляетъ его или старается исцѣлить“. Болѣзнь имѣетъ степени. „Полное нравственное здоровье — это идеаль, который не встрѣчается, къ которому люди болѣе или менѣе только приближаются. Это хорошо извѣстно врачамъ, тѣлеснымъ и духовнымъ“. Кого мы можемъ называть нравственно-здоровымъ?

Какъ вообще духовное здоровье возможно только при равновѣсіи представленій, такъ духовно-нравственное здоровье возможно только *при равновѣсіи нравственныхъ понятій* — понятій о благахъ, объ обязанностяхъ и о добродѣтели; а возможно ли послѣднее сохранить въ жизни? Благъ жизни человѣкъ ищетъ и находитъ въ отношеніяхъ семьи, службы, общества, въ трудѣ, отдыхѣ и пр. Они блага потому, что человѣкъ умѣетъ ими пользоваться *разумно*, иначе они перестанутъ удовлетворять его. *Пользоваться разумно благами* значитъ, чтобы *представленія о различнаго рода благахъ* находились въ *равновѣсіи*, чтобы не они управляли человѣкомъ, но человѣкъ ими, свободно вызывая тѣ или другія изъ нихъ, смотря по обстоятельствамъ. Всѣ они одновременно не могутъ находиться въ сознаніи, потому что „представленія, всякія вообще, взаимно другъ друга задерживаютъ и вытѣсняють изъ сознанія“. Эти равновѣсно-связанныя, но не всѣ разомъ находящіеся въ сознаніи представленія „даютъ богатую массу представленій, многоразлично сѣтканную. Они и есть — *ученіе о благахъ* въ опредѣленномъ его примѣненіи къ отношеніямъ отдѣльнаго разумнаго человѣка“. Другая масса представленій дается *ученіемъ объ обязанностяхъ*. Хотя обязанности имѣютъ близкое отношеніе къ благамъ, отчасти ведутъ къ нимъ, отчасти сами входятъ въ сферу благъ, однакоже въ кое-чемъ представляютъ полюсы по отношенію къ нимъ и представленія объ нихъ разчленены иначе, чѣмъ представленія о благахъ; ибо предметъ тѣхъ и другихъ — различный, различны также сила, крѣпость и взаимосоотношеніе. Масса представленій объ обязанностяхъ тяжелѣе для сознанія человѣка, чѣмъ масса представленій о благахъ: въ ней

¹⁾ Герbartъ, Encykl. 62—63.

находятся до такой степени противоположны ученію о благахъ члены, что человѣкъ часто теряетъ голову, когда въ немъ сталкиваются представленіе блага и представленіе обязанности. Къ этимъ двумъ массамъ представленій присоединяется *третья*,—это представленія о *добродѣтели*, составляющія въ собственномъ смыслѣ правоученіе. Въ интересахъ своего духовнаго здоровья, человѣку необходимо наблюдать за сохраненіемъ и укрѣпленіемъ своихъ силъ, за чистотою чувствъ, побужденій и пр.; его собственное *я* не должно теряться въ шумѣ занятій и жизни. Если надлежаще-уравновѣшенное соотношеніе этихъ трехъ массъ представленій, удовлетворяющее и условіямъ внѣшней жизни и условіямъ внутренней чисто-личной жизни, и чужому и собственному благополучію, мы назовемъ *нравственно-духовнымъ здоровьемъ*, то легко понять, что такое здоровье въ дѣйствительной жизни встрѣчается въ несовершенномъ видѣ, да и то, какое встрѣчается, подвержено постоянной опасности разстроиться. „Мы видимъ людей, не только долгъ забывающихъ ради выгоды, но иногда и выгоду ради долга, еще и такихъ, которые, размышляя болѣе надъ собою, надъ нравственнымъ достоинствомъ личности, съ дѣйствительнымъ міромъ менѣе мирятся, чѣмъ первые. Но это только тѣнь разстройства духовно-нравственнаго здоровья. Мало этого: этому здоровью угрожаетъ опасность напр. при болѣзни, при сверхмѣрномъ стѣсненіи обстоятельствъ, при перемѣнѣ положенія, когда являются другія обязанности и выгоды, когда должны измѣниться привычки, далѣе—при сильныхъ аффектахъ. Иногда это здоровье можетъ такъ потрястись, что человѣкъ потеряетъ всякую надежду на выздоровленіе, свойственную только не надломленному мужеству“. *При мысли*, что все это легко можетъ случиться, религіозныя впечатлѣнія юности приобрѣтають новую энергію, какъ бы слабы ни были они первоначально. Помощь религіи для морали и въ отношеніи къ здоровому человѣку ясна: она служитъ спасательнымъ средствомъ противъ разстройства духовно-нравственнаго здоровья и надломленія духа ¹⁾).

3) Этого мало, возражаютъ нѣкоторые. „Религія дѣлаетъ

¹⁾ Гербартъ, *Lehrb. der Psychol.* 182—3. *Encykl.* 70—73.

болѣе чѣмъ помогаетъ вамъ нести тяжелое бремя жизни: она освобождаетъ васъ отъ вашего бремени“, говорятъ они. „Она оживляетъ непосредственно. Въ дни торжественныя вы должны успокоиться, перестать вздыхать. Евангеліе значить радостная вѣсть. Библія составлена не изъ однихъ изреченій и сентенцій; она рассказываетъ исторіи, даетъ созерцать образы. Обратите вашъ взоръ сюда. Забудьтесь въ этомъ созерцаніи. Не спрашивайте такъ робко: кто вы сами? Наши отцы и дѣды не напрасно строили высокія церкви и украшали ихъ еще болѣе высокими колокольнями и прекраснѣйшими изображеніями. Они хотѣли открыть ваши глаза... Не даромъ звучить сильный органъ, не даромъ звонятъ колокола и трубятъ игральныя трубы. Не даромъ избираютъ для проповѣди искусныхъ ораторовъ. Ваши уши должны же открыться; это значитъ, вы должны оставить ваши размышленія, не должны рыться; примите, что даютъ вамъ. Если бы вы сами имѣли то, чѣмъ пользуетесь, то не нужно было бы, конечно, и давать вамъ. Но вы сознаете вашу бѣдность. Поэтому не стыдитесь принять даръ. Благодаръ даруется вамъ; вы должны бы ее заслужить, но не можете; не о дѣлахъ вашихъ васъ спросятъ, но о готовности вашей вѣры. Не будьте горды, старайтесь уничтожить гордость“ ¹⁾. „Да, конечно! отвѣчаютъ другіе; только мы хорошо знаемъ, что думаютъ сдѣлать человѣка бездѣятельнымъ, раболѣпнымъ, когда такъ обманываютъ его. Мы хорошо видимъ, что къ рассказамъ бібліи примѣшано множество легендъ, съ цѣлю обманъ сдѣлать болѣе разнообразнымъ, неузнаваемымъ. Мы видимъ прекрасные образы, которые чувствамъ представляютъ то, что можетъ видѣть только душевный глазъ. Мы хорошо видимъ, какъ чувственность возвышенное низводитъ въ пространство, вѣчное—во время, видимъ, какъ легко наслажденіе находить въ святилищѣ себѣ то, въ чомъ отказываетъ ему цѣлый міръ. Прочь съ этими разноцвѣтными лучами: позади ихъ скрывается коварство! Прочь съ дарами, которые даны грѣшнику съ тѣмъ, чтобы усыпить его совѣсть и не дать ему покаяться!

¹⁾ Ясно, что Гербартъ выражаетъ мысли протестантства, даже едва ли не въ крайней, усиленной формѣ.

Истинный даръ благодати, разумѣется, не покупается, но можетъ быть заслужонъ; хотя дѣлатель не сдѣлалъ дѣла, чтобы заслужить награду, но руки его должны быть омыты; и былъ бы онъ счастливъ, если бы, покрайней мѣрѣ, онъ сдѣлалъ то, что необходимо для того, чтобы чистый даръ остался чистъ ¹⁾.

„Должны ли мы мирить эти партіи? Нѣтъ. Мы относимъ себя ко второй. Но нѣчто истинное лежитъ въ основѣ и у первой“ ²⁾.

Отсюда ясно, когда *религія* *оредитъ* нравственности: тогда именно, когда она усыпляетъ совѣсть, когда даетъ даромъ, безусловно, *не разбирая*, можетъ ли и самъ человѣкъ сдѣлать что нибудь или не можетъ; когда по отношенію ко *всѣмъ* людямъ поступаетъ, какъ съ *больными*, надломленными. „Гдѣ духовные прямо продаютъ отпущеніе, гдѣ для нихъ ни мало не важно потрясать сердца покаяніемъ, гдѣ грѣхъ даже покровительствуется для того, чтобы быть чаще прощаемымъ, тамъ увеличиваются богослужебныя церемоніи. Ибо искусственными обязанностями церковной обрядности обманываютъ людей относительно ихъ истинныхъ обязанностей; ея роскошь и блескъ удовлетворяютъ глазамъ и слуху и совѣсть уже не находитъ времени, чтобы сказать“ ³⁾. Но это не значитъ, что религія не должна *дѣйствовать эстетически*, вовсе нѣтъ. „Она есть также и предметъ чисто нагляднаго разсматриванія, и это— благодаря произведеніямъ искусствъ, которыя ею не только поощряются, но получаютъ мѣсто въ самомъ святилищѣ. Словомъ, религія дѣлаетъ кромѣ моральнаго впечатлѣнія еще эстетическое; и послѣднее ей принадлежитъ такъ существенно, что *если бы она вовсе не дѣйствовала эстетически, то не могла бы дѣйствовать и морально*.“ ⁴⁾. Ибо позади моральныхъ понятій необходимо, какъ

¹⁾ Ясно, что Гербартъ разумѣетъ католичество.

²⁾ Гербартъ, Енсукл. 75—6.

³⁾ Гербартъ, Енсукл. 63, 332.

⁴⁾ Тамъ же, 85. Слѣдовательно, устройство протестантскаго богослуженія не согласно съ потребностями религіознаго богослуженія. Едва ли можно придавать ему серьезное эстетическое дѣйствіе на предстоящихъ. Задача состоятъ вообще въ томъ, чтобы въ богослуженіи уравновѣсить впечатлѣніе религіозно-моральное и эстетическое, чтобы оно не страдало излишнею сухостью и отвлеченнымъ характеромъ и не было также съ характеромъ театральнымъ, не уни-

предположенное основаніе (*Grundvoraussetzung*), скрыты эстетическія понятія“. Вредно для нравственности крайнее развитіе культа, при которомъ на мѣсто духа покаянія и благоговѣнія къ Верховному существу является только одна страсть къ созерцанію, безъ проявленія совѣсти и покаянныхъ чувствъ. Тогда погибъ человѣкъ для нравственнаго развитія, и стубила его именно религія, сама того не желая, сама заботясь о нравственности, *не религія собственно, но искаженіе религіи* ¹⁾.

4) Вредъ для морали отъ религіи происходитъ еще тогда, когда *религіозныя представленія о Богѣ теряютъ чистоту*, а съ тѣмъ вмѣстѣ — истинность. Говорятъ: каковъ человѣкъ, таковъ и его Богъ; наоборотъ можно сказать не менѣе справедливо, что каковъ Богъ, таковъ и человѣкъ. Какъ представленія о нравственномъ вообще и идеалѣ совершенства въ частности вліяютъ на характеръ представленія Высочайшаго существа, такъ наоборотъ наши понятія о волѣ Божіей и требованіяхъ ея имѣютъ большое вліяніе на нравственные понятія людей и на мораль, хотя нравственные понятія имѣютъ свой самостоятельный корень въ духѣ человѣка. Когда религіозныя представленія уклоняются въ дурную сторону, они всегда возбуждаютъ противъ себя реакцію нравственно выше стоящихъ личностей. Реакція исходитъ изъ нравственнаго начала, имѣетъ за собою голосъ нравственнаго сознанія, никогда не помрачающагося въ чловѣчествѣ. Можно сказать, что всѣ религіозныя реформы были въ основаніи своею реакціей нравственнаго сознанія противъ испорченной религіи. Такъ боролись греческіе поэты и философы во имя нравственнаго начала противъ безнравственности мифологическихъ представленій греческой религіи; такъ боролись пророки ветхаго завета противъ іудейскаго язычества. Этимъ объясняется и тотъ странный фактъ, что чистое христіанское *нравоученіе* трудно прививается къ жизни тѣхъ народовъ, у которыхъ языческія или грубыя представленія о Божествѣ остаются еще въ силѣ, дѣйствуютъ сознательно или безсознательно. Къ несчастію, для предохраненія религіи отъ

вало «духа покаяннаго и совѣсти». Какое богослуженіе христіанское наиболѣе цѣлесообразно?

¹⁾ Гербартъ, *Encykl.* 332.

такой порчи нѣтъ, кажется, средствъ, кромѣ развѣ самого нравственнаго сознанія, на которое обыкновенно ссылается человѣкъ, какъ на рѣшительно-опредѣляющій авторитетъ. Въ религіи соединяется такое множество людей разныхъ понятій, характеровъ, стремленій, націй, что можно было бы счесть за чудо единство представленій о Божествѣ. Отсюда-то отдѣльные церковныя единенія, которыя дѣлаются необходимыми, *коль-скоро* религія дѣлается предметомъ свободнаго выбора и изслѣдованія ¹⁾).

Духовные и должны, какъ представители религіи, чистаго религіознаго пониманія и служенія, предохраняя религіозныя представленія о Богѣ отъ нравственной порчи, предотвращать вредное вліяніе религіи на мораль и реакцію послѣдней на первую ²⁾).

III. Формула этико-телеологии.

Школа Гербарта и самъ онъ старались сгладить эвдемонизмъ Кантовой нравственной философіи и дали другую постановку этико-телеологическому доказательству бытія Божія. У Канта это доказательство имѣетъ слѣдующій видъ.

1) Совокупность всего добраго, полное благо заключаетъ въ себѣ очевидно и то, что имѣетъ условное значеніе полезнаго, пріятнаго или удовлетвореннаго жизненнаго состоянія, высшую степень котораго составляетъ *счастіе*. Чтобы *высочайшее благо* было дѣйствительно высочайшимъ полнымъ благомъ, для этого оно должно опредѣляться какъ *единство добродѣтели и счастія* ³⁾. Добродѣтель и счастіе—вотъ элементы высочайшаго блага. Въ какомъ отношеніи они находятся другъ къ другу? Добродѣтель составляетъ не одно только *условіе* къ достиженію блага, а скорѣе и главнымъ образомъ дѣлаетъ достойнымъ счастія, даетъ право на счастіе, которое должно

¹⁾ Какой укоръ свободному протестантизму! Слѣдовательно, если вѣрна мысль Гербарта, въ мірѣ протестантскомъ необходимо послѣдуетъ такое развѣтвленіе религіозныхъ ученій и обществъ, что и одна перечень ихъ будетъ трудна; а то можетъ быть и совсѣмъ не останется религіи.

²⁾ *Аллинъ*, Ethik, 224. Zeitschr. f. exacte Phil., VIII, 4, 396. *Гербартъ*, Encykl. 67, также у *Лотце*. II, 402 Миллер.

³⁾ Истор. нов. филос. К. Фишера. т. IV, 155.

быть совершенно равно добродѣтели. Такъ-какъ добродѣтель есть полная соотвѣтственность воли нравственному закону, а счастье есть состояніе удовлетворенности желаній, стремленій (*счастливъ* тотъ, для котораго во всемъ его бытіи или жизни все идетъ по желанію и хотѣнію), то цѣль стремленій добродѣтельнаго человѣка есть, ближайшимъ образомъ, *полное нравственное совершенство*, — и именно въ той самой мѣрѣ, въ какой онъ приближается къ этой цѣли, онъ долженъ достигать и *счастія*, быть счастливымъ. И хотя это такъ, тѣмъ не менѣе основнымъ мотивомъ къ нравственной дѣятельности никогда не можетъ служить расчетъ или ожиданіе счастія. Добродѣтель составляетъ *условіе* счастія; счастье служитъ удовлетвореніемъ желаніямъ и стремленіямъ добродѣтельнаго человѣка. Мы не видимъ въ опытѣ своемъ добродѣтели, имѣющей силу условія для счастія, хотя наше нравственное сознаніе неумолкаемо требуетъ этого. Мы видимъ лишь *частное выполненіе* нравственного закона, предъявляющаго такое требованіе, полного же — никогда и нигдѣ. А послѣдняго рода выполненіе и требуется именно нашимъ нравственнымъ сознаніемъ. Отсюда заключаемъ о безконечномъ продолженіи личнаго существованія человѣка. — Сила этого требованія держится на объективной значимости, или на значеніи нравственного закона; если бы онъ имѣлъ только субъективное значеніе, то, очевидно, не могло бы и рѣчи быть о *должномъ* съ точки зрѣнія сознанія, какъ *законномъ*, необходимо требующемъ осуществленія. Если только нравственный законъ обладаетъ объективною прочностію и значеніемъ, то нужно допустить, какъ необходимое условіе для его выполненія, и *личное безсмертіе* того существа, которое стремится и должно стремиться къ его выполненію. И такъ какъ законы и ходъ міровой жизни, какъ онъ есть *теперь*, вовсе не рассчитаны на то, чтобы изъ стремленія къ добродѣтели вытекала ея осуществимость, изъ неотразимости нравственного закона — возможность его выполненія, а изъ добродѣтели, наконецъ, счастье, какъ ея необходимое слѣдствіе; то должно признать бытіе такого нравственного существа, *отличнаго отъ природы*, которое съ глубочайшимъ пониманіемъ или мудростію соединяло бы въ себѣ и высочайшую силу, власть, и затѣмъ признать, какъ дѣло такого мудраго и всемогущаго существа — другой міропорядокъ, отличный

отъ теперешняго, принаровленный или согласованный съ нравственными требованіями, т. е. высшій нравственный порядокъ или міропорядокъ ¹⁾).

Кантъ оставилъ значеніе доказательства бытія Божія за однимъ этимъ доказательствомъ. Тѣмъ не менѣе, оно носитъ одинъ важный *недостатокъ*, который ослабляетъ его доказательную силу. Недостатокъ этотъ заключается въ томъ *значеніи*, какое дано счастію и въ томъ *соотношеніи*, въ какомъ поставлены между собою счастіе и добродѣтель. „Дѣлай добро, *чтобы* быть счастливымъ!“ „Стремись къ добродѣтели *изъ любви къ добродѣтели*, *чтобы* быть счастливымъ!“ Такъ мотивирована добродѣтельная дѣятельность у Канта. Хотя Кантъ и избѣгалъ дѣлать счастіе мотивомъ добродѣтельной жизни, хотя послѣдняя у него мотивировалась безинтересною любовію къ добру, однакоже въ выраженіи его: „дѣлай добро изъ любви къ добру, *чтобы* быть счастливымъ“, явно скрывается тонкій эвдемонизмъ, предварительно опровергнутый имъ въ грубомъ видѣ. Кантъ не говоритъ, чтобы нравственный законъ повелѣвалъ стремиться къ счастію, но онъ говоритъ, будто законъ повелѣваетъ: „стремись къ *достойному* (т. е. добродѣтельному), дабы быть *счастливымъ*“. На чомъ надо ударять, на словѣ: *достойному*, или на словѣ: *счастливымъ*? Если на первомъ, то стремленіе прямо и непосредственно направлено къ добродѣтели и прибавка „*чтобы* быть счастливымъ“ оказывается лишнею. Т. е. въ этомъ случаѣ мы признаемъ, что счастіе вовсе не мотивирующій элементъ добродѣтельной жизни или поведенія. Если допустить второй случай, тогда Кантъ самъ возвращается къ опровергнутому имъ эвдемонизму. Избѣгать затрудненія такою комбинаціею мыслей, что-де хотя слѣдствіемъ добродѣтельнаго поведенія обѣщается счастіе, но мы должны стремиться къ добродѣтели, не имѣя его въ виду, а только надѣясь, что за добродѣтелію послѣдуетъ счастіе, — избѣгать такъ затрудненія — значило бы только уклоняться отъ рѣшенія его, потому что высочайшее добро, которое только одно можетъ быть предметомъ стрем-

¹⁾ Дробинскъ, Religionsphil. 149 — 51. Алинъ, Zeitschrift. f. ex. Phil. IX II, 182.

ленія, не *мыслимо* безъ счастія: добродѣтель и счастіе—вотъ высочайшее добро и высочайшее благо. Слѣдовательно стремиться къ высочайшему добру—значить стремиться къ добродѣтели и счастію.

Но, возражаетъ Кантъ, она (т. е. добродѣтель) требуетъ счастія *не съ точки* зрѣнія заинтересованнаго лица, цѣлью своею поставившаго себя самого, но съ точки зрѣнія лица не заинтересованнаго, преслѣдующаго, какъ цѣль, лишь одну добродѣтель. Ибо нуждаться въ счастіи, быть его достойнымъ и между тѣмъ не имѣть его—это не совмѣстимо съ волею разумнаго Существа, которое имѣло бы въ то же время всю власть, всю силу, если мы даже на пробу представимъ такое существо“. Очевидно, Кантъ разумѣетъ *воздаяніе* за поведеніе человѣка. Но сомнительно, человѣческая возможная добродѣтель можетъ ли обладать настолько нравственнымъ достоинствомъ, чтобы *необходимо* требовать счастія? По понятію самого Канта, нравственный законъ не можетъ быть удовлетворенъ однимъ приближеніемъ къ нему, но только *полнымъ выполненіемъ* его. Поэтому, едвали-ли ложно думать, что не можетъ быть рѣчи о *полномъ достоинствѣ* (или достаточности) добродѣтели къ полученію счастія—до тѣхъ поръ, пока добродѣтель есть и остается только *частичнымъ выполненіемъ* нравственнаго закона, требующаго абсолютнаго, всецѣлаго исполненія. Но допустимъ, что добродѣтель достойна награды *по самой природѣ своей*. Можно ли видѣть такую награду въ счастіи? Всякій знаетъ, какъ измѣнчиво, непостоянно, и даже неопредѣленно счастіе: „счастіемъ“ оно бываетъ до тѣхъ поръ, пока не удовлетворило наши желанія и стремленія, затѣмъ оно теряетъ силу, цѣну и значеніе для насъ. Такая награда за добродѣтель или для добродѣтели была бы слишкомъ ничтожна, слишкомъ случайна, — для добродѣтели, вѣчно сохраняющей свое достоинство—если бы такую награду пришлось видѣть въ счастіи, субъективно непостоянномъ и неопредѣленномъ! ¹⁾ Наконецъ, надо и то сказать, что награда награждаетъ дѣла, а не чувствованія: о достоинствѣ же добродѣтели мы судимъ и должны судить не по отдѣльнымъ явленіямъ ея, а по тому, изъ чего она проявляется, судить

¹⁾ Дробинъ, Religionsphilos. 153—155.

по внутреннимъ побужденіямъ дѣйствующаго лица. Чѣмъ чище и безкорыстнѣе благожеланіе, лежащее въ основѣ добродѣтели, тѣмъ выше и добродѣтель, тѣмъ *обиднѣе* для нея и награда. Правда, и чистѣйшее благодѣяніе не чуждо, въ лицѣ совершившаго его, того, чтобы получать мзду, напр. чтобы получившій благодѣяніе оказывалъ своему благодѣтелю вниманіе, услугу при надобности и пр., а о томъ человѣкѣ, который презираетъ, отказывается отъ подобной *взаимности* за свое благодѣяніе, мы говоримъ — „онъ гордецъ“; но это не награда добродѣтели, а собственно *знакъ обратнаго благожеланія*. Благодѣтельствованный въ этомъ случаѣ не добродѣтели предлагаетъ награду, не *раздѣлаться* хочетъ съ сдѣлавшимъ ему добро лицомъ — за благодѣяніе, за добродѣтель, а только посвящаетъ ему чувства любви и преданности, т. е. чувства нравственнаго единенія. Какъ частный поступокъ (допустимъ и такое пониманіе добродѣтели), добродѣтель безъ сомнѣнія можетъ быть награждена достойною наградою, но какъ выраженіе душевнаго расположенія, чувствъ, намѣреній — никогда и ничѣмъ ¹⁾).

Итакъ нельзя признать того положенія Канта, что добродѣтель *требуетъ*, соотвѣтственно выполненію нравственнаго закона, также и *счастія*, какъ награды; и мысль Канта: „стремись къ добродѣтели, чтобы быть счастливымъ“ нужно измѣнить такъ: „стремись къ добродѣтели, но не ради счастія, а ради ея самой“. Итакъ, на основаніи понятія добродѣтели не возможно вывести необходимаго предположенія о бытіи Бога ²⁾). Богъ Канта имѣетъ въ себѣ нѣчто фетишическое, потому что отъ него главнымъ образомъ и даже исключительно ожидаютъ счастія, но не суда, не кары. Идея Бога у него вытекаетъ изъ понятія *возмездія*, но само собою ясно, что при возмездіи бываетъ воздаяніе не только за добро, но и за зло. Кантъ опустилъ послѣднюю сторону идеи возмездія ³⁾). Коротче — добродѣтель не требуетъ необходимо счастія ни по своему понятію, ни по характеру счастія, ни по взаимному отношенію обоихъ понятій, а слѣдовательно изъ нея не можетъ быть постулиро-

¹⁾ Дробинъ, Religionsphil. 156—7.

²⁾ Тамъ же, 157.

³⁾ Тамъ же, 162 — 3.

ванъ высшій нравственный порядокъ вещей—ни бытіе личнаго Высшаго существа, ни загробное бытіе человѣка. Нельзя ли прійти къ послѣднимъ *другимъ путемъ*, при другомъ пониманіи добродѣтели и высочайшаго блага, какъ неотразимыхъ требованій нравственного сознанія? ¹⁾—Можно. Прежде, чѣмъ укажемъ на этотъ *новый* путь, посмотримъ, что осталось изъ Кантова нравственного доказательства. Основнымъ положеніемъ его служить мысль, что *должное надо мыслить и какъ возможное*; мысль эта вѣрна, потому что въ „должномъ“ во всякомъ случаѣ содержится гарантія возможности; я не потому *долженъ* (дѣйствовать, поступать), что я могу, но потому *могу*, что *долженъ*. „Возможное“ имѣетъ двойной смыслъ: во *первыхъ*, имъ выражается субъективная способность выполнить предписываемое, какъ требованіе нравственного сознанія; во *вторыхъ*, имъ выражается объективная достижимость предмета, служащаго цѣлью стремленія. Условія возможности въ обоихъ случаяхъ морально-необходимы и потому должны быть постулированы. Пока Кантъ опредѣлялъ субъективное условіе возможности добродѣтели, именно *свободу* какъ способность опредѣляться сообразно съ нравственнымъ закономъ независимо отъ чувственныхъ мотивовъ, и объективное условіе ея полного осуществленія — *безсмертіе*, до тѣхъ поръ все обстояло благополучно въ ходѣ его аргументаціи. Чтобы прійти къ третьему понятію, къ идеѣ Бога, онъ прибѣгъ къ *идеѣ воздаянія* или (собственно) награды счастіемъ за добродѣтель, а съ этимъ вмѣстѣ долженъ былъ возвратиться къ опровергнутому имъ эвдемонизму. ²⁾

2) Изъ нравственного сознанія Гербартова школа формулируетъ этико-телеологическое доказательство бытія Божія иначе, чѣмъ Кантъ, такъ именно:

Добродѣтельный человѣкъ стремится къ добродѣтели, вполне убѣжденный, что добродѣтель не миражъ, а вещь, вполне осущест-

¹⁾ Тамъ же, 157, 163, 158.

²⁾ Этотъ укоръ дѣлаетъ *Канту*, кромѣ *Дробиша*, также *Флюгель* въ новомъ сочиненіи *Das Wunder und Gotterkenntnisbarkeit* 1869, 5. 174—203, хотя другой гербартіанецъ. *Аллингъ* оправдываетъ Канта отъ этого укора въ *Zeitschr. f. ex. Phil.* IX, 2, 183. Также и самъ *Гербертъ*, *Encykl.* 50—51.

ствимая. Иначе одно представленіе невозможности достиженія добродѣтели убивало бы всякую энергію къ добру. Но эта вѣра или увѣренность въ будущее достиженіе добродѣтели не служитъ встаки мотивомъ къ добродѣтельному поведенію; *потому что съ мыслию о будущемъ достиженіи связано чувство удовольствія, усиливающееся по мѣрѣ возрастанія надежды или вѣры, а чрезъ это добродѣтель теряла бы свой чистый характеръ, который основанъ на безынтересномъ одобреніи, чуждомъ всякихъ расчетовъ на счастье.* Если предметъ нравственной дѣятельности (на который воля направлена, какъ на цѣль, будучи сопровождаема увѣренностію въ его достиженіи) назовемъ *высочайшимъ добромъ*, то оно — это добро, будетъ заключаться съ одной стороны субъективно—въ *добродѣтели* или *господствѣ добра въ насъ*, съ другой—объективно въ *господствѣ добра въ мірѣ или въ моральномъ міропорядкѣ*. Чего мы ждемъ отъ такого моральнаго порядка вещей? Не счастья: пусть *природа* всегда падѣляетъ насъ болѣзнями, страданіями, пусть смерть похищаетъ нашихъ близкихъ и друзей,—добродѣтельный человѣкъ за это не будетъ негодовать на природу; не устраненія *этого* онъ желаетъ, *но чтобы* правда и справедливость царствовали на землѣ, чтобы заслуга встрѣчала признательность, злодѣяніе—справедливое наказаніе, чтобы каждый исполнялъ свои обязанности, чтобы любовь и довѣріе связывали людей въ одинъ братскій союзъ, чтобы сумма добра между людьми увеличивалась, а зла — уменьшалась. Этого желаетъ добродѣтельный человѣкъ, и съ надеждою ожидаетъ исполненія своихъ желаній въ будущемъ. Иначе всѣ его усилія, коихъ успѣхъ часто не только сомнителенъ, но нерѣдко оказывается какъ нѣчто совершенно-безцѣльное, должны представляться, въ его собственныхъ же глазахъ, какъ одна глупость или глупая мечта ¹⁾).

Добродѣтель и моральный міропорядокъ—вотъ два элемента высочайшаго добра, на которое направлено стремленіе добродѣтельнаго.

а) Какъ выше упомянуто, человѣкъ долженъ имѣть вѣру или увѣренность въ достиженіе добродѣтели, безъ этого въ насъ невозможно было бы благородное чувствованіе, безъ этого не возможна была бы борьба

¹⁾ Дробинъ, Religionsphil. 175—6.

человѣка съ чувственными пожеланіями. *Впра* въ достиженіе добродѣтели есть предположеніе, но предположеніе необходимое. Она есть постулатъ, поставляемый фактомъ непрерывнаго стремленія къ нравственному совершенству, — стремленія, составляющаго нашу обязанность. Кантъ *субъективнымъ* условіемъ возможности добродѣтели считалъ *свободу*. Мы самую свободу считаемъ добродѣтелію, только не абсолютную свободу, а внутреннюю. Внутреннею свободою называемъ мы не чистое самоопредѣленіе воли, но ту независимость ея отъ чувственныхъ побужденій, которая опирается на нравственномъ сознаніи. Свободна воля тогда, когда она не подчинена чувственнымъ влеченіямъ, а напротивъ подчинена добру и служить ему. Если воля несогласна съ нравственнымъ сознаніемъ и увлекается безнравственными мотивами, то это — состояніе *дисгармоніи* въ душѣ человѣка, которое тѣмъ сильнѣе, чѣмъ рѣзче разладъ между сознаніемъ и волею. Наоборотъ, согласіе между нравственнымъ взглядомъ и волею порождаетъ состояніе внутренней душевной *гармоніи*, мира, блаженства. Эта гармонія или миръ есть собственно добродѣтель, поелику воля въ немъ направлена на то, что рекомендуется нравственнымъ сознаніемъ. *Эта гармонія* (какъ добродѣтель) *не есть средство къ цѣли, къ счастью, но — самая эта цѣль; она есть счастье*. Внутренній миръ, внутреннее счастье пропадали бы, если бы добро служило предметомъ стремленія, иначе сказать — если бы воля направлялась по указанію нравственнаго взгляда *не ради* абсолютнаго превосходства добра, но ради другаго разсчета, напр. изъ желанія счастья, доставляемаго внутреннимъ душевнымъ миромъ, изъ стремленія освободиться отъ внутренней дисгармоніи и порождаемаго ею гнета, зла. *Стремиться къ согласію воли съ нравственнымъ взглядомъ* составляетъ добродѣтель, *какъ цѣль*, а не какъ средство къ чему нибудь. Стремись человѣкъ къ такой добродѣтели не ради ея самой, не ради того, что она *абсолютно нравится*, безъ вниманія на ея послѣдствія: онъ не избѣгъ бы укора въ эвдемонизмъ ¹⁾.

б) *Объективный* элементъ высочайшаго добра — господство

¹⁾ *Аллиш*, Zeitschr. f. ex. Phil. IX, 2, 184—5. *Дробинш*, Religionsphil. 176—7.

добродѣтели въ мірѣ. Добродѣтель зависитъ отъ внѣшнихъ отношеній или условій; къ числу послѣднихъ относятся и такія илиныя особенности дѣйствующаго лица. Естественно, добродѣтель желаетъ того счастливаго положенія, при которомъ надежда на полное осуществленіе ея была бы сильнѣе и вѣрнѣе. Такъ какъ въ настоящемъ порядкѣ вещей ей не представляется такого счастливаго положенія, то она полагаетъ или переноситъ его въ отдаленное будущее, гдѣ считаетъ быточнымъ осуществленіе *объективной цѣли* нашего нравственнаго стремленія, теперь или при настоящемъ порядкѣ вещей недостижимой. Добродѣтельная воля была бы парализована, если бы она была сопровождается не мыслию о возможности такого осуществленія, но напротивъ мыслию о его невозможности. Хотя увѣренность въ осуществленіи добродѣтели въ отдаленномъ будущемъ поддерживаетъ энергію добродѣтельной воли, тѣмъ не менѣе эта послѣдняя побужденіе къ добродѣтели получаетъ не въ самой этой вѣрѣ, или не отъ нея самой, но изъ *требованій, основывающихся на нравственныхъ идеяхъ* и на понятіи о *должномъ*, производимомъ изъ этихъ идей. Нравственное мужество въ основѣ имѣетъ *понятіе должнаго*, хотя энергія его не мало зависитъ и отъ вѣры въ осуществимость, рано или поздно, этого *должнаго*. „Дѣлай то, что ты долженъ дѣлать, а дальнѣйшее предоставь на волю боговъ“. Добродѣтельный вѣритъ съ *нравственною необходимостію* въ лучшее будущее; онъ вѣритъ въ *нравственный конецъ міра* ¹⁾).

Эта вѣра получаетъ еще большую силу, когда человекъ обращаетъ вниманіе на *то зло*, подъ которымъ изнемогаетъ человечество на землѣ. Тутъ выступаетъ предъ сознаніемъ человека *не требованіе блага*, полноты добра, нѣтъ, а — *положительное зло*. Чѣмъ бы ни были явленія или виды зла, дисциплинарною ли мѣрою или *задержками* добродѣтели — освобожденіе отъ нихъ есть ерѣшкое желаніе не одного того, кто страдаетъ отъ нихъ, но и тѣхъ, кто видитъ страдающими другихъ; и чѣмъ болѣе воодушевляетъ человека *нравственный духъ*, тѣмъ сильнѣе его желаніе

¹⁾ Тамъ же, 177—78.

счастія другимъ, освобожденія ихъ отъ давящаго зла. Было бы грустною мыслию, крайне давящею — представлять, что суждено такъ немилосердно гибнуть людямъ, воодушевляемымъ исключительно духомъ добра и добродѣтели ¹⁾).

Такъ постулируется изъ понятія о высочайшемъ благѣ господство добра въ мірѣ; а изъ этого—необходимо предположеніе существованія Бога. Выводъ убѣжденія въ бытіи Бога представляется такъ.

в) Въра въ нравственный конецъ міра заключаетъ въ себѣ два понятія: *во-первыхъ*, понятіе нравственнаго назначенія міра и *во-вторыхъ*, понятіе исполненія этого назначенія,—понятіе цѣли и понятіе пути къ цѣли. Оба соединяются въ понятіи *безграничной силы добра*. Міръ имѣетъ нравственное назначеніе потому, что того требуютъ добро и добродѣтель. Это нравственное назначеніе міра исполнится потому, что этого *требуетъ* опять таки *добро*. Но владѣетъ ли въ самомъ дѣлѣ нравственное добро какою нибудь силою? Оно владѣетъ достоинствомъ, но достоинство не есть сила, достоинство не даетъ силы. Между тѣмъ, чтобы нравственное назначеніе міра исполнилось, нужно дѣйствіе именно *силы*. Для чего эта сила? Человѣкъ, пока живетъ внѣ общества, растетъ дико и безъ нравственнаго сознанія. Въ самомъ обществѣ, какъ и въ индивидумѣ, голосъ добра также долго не проявляетъ своего дѣйствія. Здѣсь проявляется натуральная необходимость, при которой не возможно ни внѣшнее, ни тѣмъ болѣе внутреннее господство добра. Господство это если имѣетъ связь или отношеніе къ природѣ, то единственно чрезъ человѣка; а какъ часто и въ человѣкѣ видимъ одну только *силу*, развивающуюся по законамъ природы и на лонѣ ея, *безъ всякой связи* съ нравственнымъ долгомъ! Словомъ, природа вовсе не рассчитана на то, чтобы имѣть связь или какое нибудь служебное отношеніе къ нравственному и его законамъ. Такъ *кажется*, если разсматривать природу какъ она есть, не справляясь съ голосомъ нравственнаго сознанія. Слѣдовательно въ концѣ концовъ господство добра въ мірѣ приходится принимать какъ необходимость нравст-

¹⁾ *Аллишъ*, Zeitschr. f. ex. Phil. IX. 2, 187.

венную, *только*. Какимъ образомъ возможно осуществленіе этой необходимости, какъ конечной цѣли міра? Безъ сомнѣнія, нужны *натуральныя условія* для того, чтобы цѣль природы осуществилась; на дѣлѣ поэтому нужно предположить *наоборотъ*, что теченіе или порядокъ природы не дѣлаетъ невозможнымъ достиженія нравственного назначенія міра, что „законы, управляющіе ходомъ природы, допускаютъ также нравственный ходъ міра, моральный порядокъ вещей, мірятся съ нимъ и даже предлагаютъ средства къ его выполнению; слѣдовательно имѣютъ, по крайней мѣрѣ, не прямое отношеніе къ нравственной цѣли міра. Такимъ образомъ, природа представляется какъ великое, цѣлесообразно устроенное цѣлое, въ которомъ уже прежде — положены въ средства для осуществленія нравственной цѣли міра“ ¹⁾). Въ этомъ пунктѣ этико-телеологія имѣетъ связь съ физико-телеологією, *только съ тѣмъ важнымъ отличіемъ*, что въ понятіи общей цѣлесообразности, ведущей міръ къ нравственному концу, цѣль полагается такая, которая *сама въ себѣ* имѣетъ абсолютное достоинство, т. е. цѣль нравственная, тогда какъ отдѣльныя міровыя цѣлесообразности, какъ напр. правильное теченіе планетъ, устройство животныхъ организмовъ и пр. сами въ себѣ или по себѣ являются *безразличными*. Въ общей цѣлесообразности природы не дано внутренне-необходимаго соотношенія между *законами природы и нравственнымъ*, иначе нравственное было бы натуральнымъ, а слѣдовательно перестало бы быть нравственнымъ. Итакъ чѣмъ же объяснить признанное въ такой формѣ соотношеніе или связь природы съ нравственною цѣлію міра? Должно ли эту связь считать чѣмъ нибудь случайнымъ? Мы признали бы ее случайною, если бы равно возможны были существованіе и несуществованіе нравственной цѣли міра, соотношеніе или несоотношеніе натуральныхъ законовъ съ этою цѣлію. А они не равно-возможны: въ мірѣ, въ которомъ дѣйствуетъ одно случайное столкновеніе элементовъ и который самъ явился изъ необходимыхъ послѣдствій такого столкновенія, такимъ образомъ въ мірѣ, не имѣющемъ никакого рѣшительнаго отношенія

¹⁾ Аристотель, *Ethik*, 247.

къ нравственному — въ такомъ мірѣ скорѣе можно ожидать *всего другаго, чѣмъ того*, что благопріятствовало бы нравственному ходу міра и приводило бы этотъ міръ къ нравственному концу. Такимъ образомъ, если *нравственная необходимость* ведетъ къ признанію такой *предуготовленности міра*, то ничего другаго не остается, какъ принять, что она происходитъ или зависитъ отъ *высшаго намѣренія*, отъ высшаго разума, и такимъ образомъ предположить существованіе нравственнаго Виновника природы и ея законовъ, или что тоже, допустить *Провидѣніе*, „мысль о которомъ человѣкъ постоянно носитъ въ груди своей“, съ признаніемъ котораго человѣкъ только и выясняетъ себѣ свое служеніе добру и смыслъ своего существованія на землѣ, убѣждается, что „онъ не совѣмъ тоже, что растущая и истлѣвшая въ полѣ травка“ ¹⁾).

Этого предположенія мы можемъ *избѣгнуть только въ томъ случаѣ*, если вышеизложеннымъ мыслямъ дадимъ совершенно другой оборотъ. Но „если бы мы попробовали представить себѣ, что дѣйствительное состояніе міра таково именно, что не остается никакой надежды на исполненіе нравственнаго добра, къ которому такъ давно стремится ~~человѣкъ~~, если бы *весь* внѣшній порядокъ міра признали болѣе враждебнымъ, чѣмъ благопріятствующимъ добродѣтели, если бы признали далѣе, что наше желаніе (вытекающее изъ чувства *чистаго* благожеланія) полного благополучія страдающихъ людей есть напрасное желаніе и что отъ зла человѣкъ не найдетъ другаго освобожденія, кромѣ того, какое дастся ему смертію: все это были бы не только крайне жестокія и крайне неудовлетворительныя мысли, но и такія, которыя содержатъ въ себѣ противорѣчіе (Widersinn). Поэтому онѣ вдвойнѣ не могутъ быть приняты. Вѣроятность ихъ для насъ очень незначительна; тогда какъ мы несомнѣнно знаемъ, что образы и побужденія, которые постоянно возникая въ человѣкѣ, располагаютъ его къ добродѣтельной дѣятельности, не суть произвольное порожденіе нашей фантазіи, а рождаются *независимо* отъ нашего желанія и нашей воли, коль скоро существуютъ условія ихъ образованія. Правда, эти об-

¹⁾ Дробинъ Religionsphil. 178—81. Лотце, Мнѣр. II, 586.

разы и эти побужденія не обладают понудительною силою; всетаки абсолютное одобреніе или порицаніе (двѣ формы нравственнаго приговора, къ которымъ ведутъ они), совершенно достаточны къ тому, чтобы образовать въ человѣкѣ *постоянную потребность* дѣйствовать такъ, чтобы это дѣйствование было благотѣльно и себѣ и другимъ. Та воля и то дѣйствование, которыя согласны съ этою невольно-образующеюся потребностію, порождаютъ въ душѣ гармонію, а тѣ, которыя не согласны — дисгармонію, состояніе психическаго злополучія. Неужели приходится допустить, что человѣкъ, при свойственной ему потребности добродѣтели, осужденъ на вѣчную дисгармонію, на вѣчные порывы, на вѣчное стремленіе, безъ достиженія и удовлетворенія? Но было бы большимъ недостаткомъ въ ходѣ міровой жизни, даже противорѣчіемъ предлагать условія къ образованію потребности, а дальше, какъ бы въ насмѣшку или на зло, пресѣчь всякую возможность къ ея удовлетворенію. *Не должны ли мы скорѣе предположить такую возможность?* Безъ сомнѣнія должны предположить, особенно, если обратить вниманіе также на рядъ цѣлесообразныхъ явленій въ природѣ и на общую цѣлесообразность хода міровой жизни, пробивающуюся сквозь пестрое смѣшеніе цѣлесообразнаго и нецѣлесообразнаго, разумнаго и неразумнаго. Иначе мы должны въ нравственной потребности человѣка признать злую насмѣшку природы надъ человѣкомъ, а въ благожеланіи другимъ, чуждомъ даже тѣни корыстности, слышать двусмысленный голосъ, или иначе — прямо дразнящій языкъ, не оправдывающій стремленія человѣка къ всеобщему благополучію, а дающій ему *только* живѣе чувствовать и яснѣе сознавать, какъ мало міръ рассчитанъ на удовлетвореніе этого стремленія — хотя бы въ далекомъ будущемъ. „Если нѣкоторые и могутъ храбро допускать такую мысль, всетаки держаться ея невозможно *при полной ясности пониманія*. Мы не можемъ принять ее не только ради невыносимаго напряженія, въ которое она ставитъ душу, но и ради того, что не хотимъ произвольно отвращать взора отъ теченія міра, направляемаго не однимъ натуральнымъ механизмомъ“ ¹⁾).

¹⁾ *Аллингъ*, Zeitschr. f. ex. Philos. IX. 2, 187—9.

Въ сущность изложеннаго доказательства бытія Божія и нравственнаго порядка вещей въ будущемъ не входитъ понятіе счастья, какъ у Канта. Въ немъ имѣетъ также далеко не первостепенное значеніе и понятіе *внутренняго счастья* или благополучія человѣка добродѣтельнаго. Нравственный конецъ міра, который составляетъ главную опору этого доказательства, есть *царство Божіе*. На идеѣ этого царства и на неотразимой нравственной потребности человѣка держится вся его сила; потому что оно буквально слѣдуетъ евангельскимъ словамъ: „ищите прежде царствія Божія и правды его и сія вся приложатся вамъ“. Съ наступленіемъ этого царства, о которомъ мы молимся каждый день, настанетъ также полное благополучіе, тахімъ счастья, къ какому только способно человѣчество. Но это счастье *не награда* труженикамъ добродѣтели за добродѣтель, потому что добродѣтель имѣетъ существеннѣйшимъ элементомъ не дѣла, а *чувствованія*, по самой своей природѣ не награждаемая. Счастье имѣетъ тутъ значеніе настолько, насколько оно служить удовлетвореніемъ идеѣ правды ¹⁾.

А. Гассіевъ ²⁾.

¹⁾ *Дробинъ*, Religionsphilos. 184—185.

²⁾ Печатаемая статья, замѣчательная и своими внутренними достоинствами, замѣчательна особенно тѣмъ, что авторъ ея *А. А. Гассіевъ* по своему происхожденію закавказскій осетинецъ, получившій высшее образованіе въ кievской духовной академіи. Философію Гербарта понимаетъ и анализируетъ *осетинецъ*! Какое разительное опроверженіе западно-европейскихъ теорій о расахъ и племенахъ,—теорій, отрицающихъ во многихъ народностяхъ самую даже способность пониманія философскихъ соображеній! Россія представляла и раньше, а еще больше представитъ въ будущемъ подобныхъ опроверженій на высокомѣрныхъ нѣмечко-польскія теоріи о недостижимыхъ преимуществахъ индо-германскаго племени и западно-европейской цивилизаціи. *Примѣч. Редакціи.*



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Академия состоит из следующих подразделений: академия, семинария, подготовительное отделение семинарии, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе протоиерей Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки