

Санкт-Петербургская православная духовная академия

Архив журнала «Христианское чтение»

А.А. Гассиев

**Основы религии и нравственности
по учению философа Гербарта и его
школы**

Опубликовано:

Христианское чтение. 1878. № 5-6. С. 617-662.

© 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

Основы религии и нравственности по учению философа Гербарта и его школы.

I.

1) Нѣчто къ вопросу о примиреніи науки съ религіею; 2) Краткія біографическія свѣдѣнія о Гербартѣ; 3) Значеніе Гербартовой философіи въ исторіи философскихъ ученій; 4) Что такое философія по Гербарту и какъ относится общія положенія его философіи къ богословской наукѣ.

Въ христіанствѣ открыта или дана для человѣчества вся полнота религіозныхъ и нравственныхъ истинъ. Поэтому „и ангелъ“ не можетъ возвѣстить что либо новое, расширяющее понятія вѣрующихъ такимъ содержаніемъ, которое было бы ново или, что тоже, не заключалось въ христіанствѣ.

Это убѣжденіе вѣрующихъ христіанъ отнюдь однакоже не находится въ противорѣчіи ни съ тѣмъ убѣжденіемъ мыслителей, что всякая истина развивается, ни съ тѣмъ положеніемъ историковъ, что христіанское ученіе подлежало историческому развитію.

Въ христіанствѣ *объективно* дана вся полнота нравственно-религіозныхъ истинъ. *Объемъ* ихъ, а равно и *содержаніе* не могутъ быть расширены; но, раскрываясь и выясняясь подъ разнообразными условіями воспріимчивости человѣческаго духа, для сознанія людей эти истины не заключены въ неизмѣнныхъ или постоянныхъ формахъ, т. е. *субъективно* для человѣка онѣ раскрываются; иначе сказать, по характеру эпохи, по состоянію культуры и нравовъ, человѣчество воспринимаетъ преимущественно ту или другую сторону религіозно-моральной идеи, открытой въ христіанствѣ. Последняя въ этомъ, а ни другомъ смыслѣ подлежитъ *историческому процессу развитія*.

Изъ сказаннаго вытекаетъ, что способъ раскрытія и изъясненія истинъ христіанства не можетъ оставаться однимъ и тѣмъ же, т. е. постояннымъ для всякаго времени, для всякой степени развитія умовъ и при всякомъ уровнѣ знанія, что изъясненіе и обоснованіе морально-религіозныхъ истинъ, съ точки зрѣнія богословской, должно *методически совершенствоваться*, съ расширеніемъ знанія, съ усовершенствованіемъ методовъ научнаго изслѣдованія и умноженіемъ результатовъ этого изслѣдованія. Недостатки стараго способа раскрытія, изъясненія и обоснованія религіозныхъ и моральныхъ истинъ—въ настоящее время съ особенною силою вызываютъ потребность *новой методы* въ богословскихъ наукахъ, въ связи съ вопросомъ о *примиреніи* науки съ религіею въ нѣкоторыхъ высшихъ положеніяхъ или въ той высшей сферѣ, гдѣ разумъ соприкасается съ вѣрою. Извѣстно, что почти всѣ древніе изъяснители и излагатели истинъ христіанства не только стояли на уровнѣ современнаго имъ знанія и научно-методическихъ требованій, но и считали нужнымъ пользоваться результатами этого знанія въ интересахъ вѣры; они подчинялись и современнымъ научно-методическимъ требованіямъ. Но съ тѣхъ поръ много прошло времени и нынѣшній человѣкъ-методикъ, и въ теоріи и въ практикѣ не совсемъ похожъ на тѣхъ людей, къ которымъ обращались древніе христіанскіе апологеты.

Съ развитіемъ психологическаго знанія, антропологии, этнологіи и вообще наукъ естественныхъ, богословъ не можетъ не измѣнить какъ вообще методы раскрытія и объясненія религіозныхъ истинъ, такъ и способа обоснованія и защищенія ихъ. Иначе было бы напрасно его стремленіе примирить знаніе религіозное и знаніе современно-научное; ибо какъ онъ ввелъ бы въ свою область представителя науки, если не путемъ, которому послѣдній довѣряетъ, и не помощію данныхъ, которымъ онъ придаетъ значеніе?

Высказываемъ эти общія мысли, чтобъ объяснить, почему мы излагаемъ ученіе философа Гербарта и его школы по основнымъ вопросамъ религіи и нравственности ¹⁾. Мы дѣлаемъ это потому,

¹⁾ См. первую статью нашу по этому предмету въ «Христіанскомъ Читеніи» 1876 г. № 9—10.

что философія Гербарта, какъ по умѣнью ея основателя различать въ религіи и морали существенное отъ несущественнаго, такъ по способу раскрывать и утверждать ихъ и вообще по многимъ примѣнимымъ къ богословской наукѣ идеямъ, намъ кажется заслуживающею полнаго вниманія богослововъ, особенно въ интересахъ общей апологетики ¹⁾.

Жизнь и дѣятельность Гербарта не замѣчательны въ общественномъ отношеніи и не стоятъ въ тѣсной связи съ его философіею. Поэтому скажемъ о нихъ лишь кратко. Гербартъ родился въ Ольтенбургѣ 1776 г. Первоначальное воспитаніе онъ получилъ въ домѣ своихъ родителей, въ протестантскомъ семействѣ. Мыслительныя способности его развились такъ рано, что на 14-мъ году онъ написалъ уже сочиненіе: „о свободѣ человѣческой“, и еще въ гимназій изучилъ философію Канта. Восемнадцати лѣтъ онъ былъ слушателемъ Фихте въ Гейсскомъ университетѣ. Не смотря на сильное дѣйствіе, какое произвелъ философъ-идеалистъ на молодого студента, Гербартъ выработалъ самостоятельныя философскія взгляды, которые скоро противопоставилъ системѣ своего учителя и крайнему идеализму вообще. Въ 1796 году наступаетъ въ жизни Гербарта періодъ, исключительно посвященный воспитательной дѣятельности. Домашнее учительство дало ему множество педагогическихъ наблюденій, при личномъ знакомствѣ съ Песталотци. Въ 1802 году Гербартъ начинаетъ свою академическую дѣятельность въ Геттингенскомъ университетѣ чтеніями по педагогикѣ и позже по философіи. Въ 1809 г. онъ приглашенъ былъ, по рекомендаціи Вильгельма Гумбольдта, Кенигсбергскимъ университетомъ на

¹⁾ При изложеніи философскихъ, религіозныхъ и нравственныхъ идей гербартовой философіи мы пользовались слѣдующими сочиненіями: 1) *Гербарта*: а) Allgemeine Practische Philosophie, 1803; б) Lehrbuch zur Psychologie, 1816; в) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1821; г) Kurze Encyklopädie der Philosophie, 1831. е) Psychologie als Wissenschaft, ... 1823; ф) Allgem. Metaphisic, 1828—29; д) Allgem. Pädagogik, 1806; 2) *Аллина*: а) Einleitung in d. Dogmatik; б) Ethik, 1851 г.; 3) *Дробина*: а) Religionsphilosophie, б) *Нравственная статистика*, изд. Ламанскаго 1867; 4) *Вайтца*: Lehrbuch der Psychologie, als Naturwissenschaft, 1849; Zeitschrift f. exakte Philosophie, V. VII, VIII, IX (не всѣ выпуски).

каедрѣ философіи, на которой пробылъ до 1833 г., когда онъ возвратился, на такую же кафедру, въ Геттингенскій университетъ, профессоромъ котораго и умеръ въ 1841 г. 14 августа ¹⁾).

Сочиненія ²⁾), изданныя Гербартомъ въ періодъ академической дѣятельности и обнимавшія весь кругъ философіи, включая психологію и педагогикѣ, встрѣчали мало сочувствія: нѣмецкая идеалистическая философія должна была повидимому исполнить свою миссію прежде, чѣмъ найдетъ почитателей простая, не блещущая подобно идеализму, философія Гербарта. Кромѣ временнаго отуманенія германскимъ идеализмомъ, была и другая, и притомъ главная, причина несочувственнаго отношенія современниковъ къ гербартовой философіи: она казалась стоящей внѣ историческаго движенія философіи. Мнѣніе это существуетъ и теперь. Вотъ что говоритъ по поводу его одинъ изъ послѣдователей нашего философа: „укоръ этотъ основанъ на недостаточномъ знаніи дѣла и ложенъ въ собственномъ смыслѣ. Однакоже въ немъ сказывается справедливое сознаніе великой разницы между Гербартомъ и остальными философами. Разница эта состоитъ не въ матеріальной независимости, но въ формальной завершенности обработки понятій, въ которой Гербартъ превосходитъ всѣхъ прежнихъ философовъ. Онъ первый философъ, который въ главныя проблемы метафизики и также всѣ главнѣйшія идеи этики не только представилъ точно, но и обработалъ ясно и связно, такъ что въ его системѣ каждое изъ главныхъ понятій занимаетъ не только приличествующее ему мѣсто, но въ надлежащей мѣрѣ оказываетъ вліяніе на всю систему. У прежнихъ философовъ размышленіе о главныхъ проблемахъ метафизики и нравственныхъ идеяхъ въ высшей степени не соразмѣрно и недостаточно. Большею частью они отдаются одной или двумъ проблемамъ, и занимаются исключительно ими. Даже тамъ, гдѣ существуетъ систематическое размышленіе о всемъ кругѣ — объемѣ философіи, какъ напр. у Вольфа, не достаточно обработаны многія отдѣльныя понятія и если иногда опредѣлены и вѣрно, то не показано ихъ значеніе

) Herzogs Real-Encykl. f. pr. Theologie und Kirche, B. XIX, 630—31.

²⁾ См. перечень ихъ въ предъидущемъ примѣчаніи.

для системы, а тѣмъ болѣе не введены они въ связь со всею системою. Такъ они всюду встрѣчаются какъ бы отдѣльные блестящи свѣта, но снова исчезаютъ, не давъ общаго освѣщенія. Гербартова философія объединяетъ все то, что прежде высказывалось враздробь, мелькомъ или не ясно, такъ что о ней справедливо можно сказать, что она есть первое сознательное или сознательное единство античной и новѣйшей метафизики¹⁾.

Что же такое философія, по Гербарту?—Философія есть *обработка* понятій, лежащихъ въ основаніи всѣхъ наукъ. Отъ науки вообще она отличается не предметомъ своимъ, но методомъ. Тогда какъ наука опирается на опытъ и пользуется понятіями, не подвергая ихъ изслѣдованію со стороны ихъ истинности и согласія какъ между собою, такъ и съ фактами опыта, философія прежде всего изслѣдуетъ, критически уясняетъ значеніе и истинный смыслъ понятій, примѣняемыхъ ею затѣмъ къ разнымъ частямъ человѣческаго знанія. Обработать понятія, чтобы представить ихъ ясно и отчетливо, составляетъ задачу *логики*; обработать ихъ съ тѣмъ, чтобы освободить ихъ отъ противорѣчій и заблужденій, согласить между собою, также съ фактами опыта, составляетъ задачу *метафизики и эстетики*, а съ тѣмъ вмѣстѣ важнѣйшую часть философіи. То, что Гербартова философія даетъ новаго, истинно-философскаго, заключается въ рѣшеніи послѣдней задачи. Общія положенія Гербартовой философіи касаются основныхъ метафизическихъ, психологическихъ логическихъ вопросовъ и группируются около понятія о *реальномъ*, о вещи и ея качествахъ, о пространствѣ и времени, о матеріи и ея качествахъ, о происхожденіи жизни, о природѣ нашего я, о взаимодействіи души и тѣла и элементарномъ процессѣ душевной жизни, о сознаніи и познаніи, о значеніи въ психической жизни представленій, о происхожденіи и природѣ чувства, желанія, страстей и аффектовъ и проч.

Въ нижеслѣдующій краткій очеркъ этихъ положеній Гербартовой философіи войдутъ лишь тѣ, которыя имѣютъ ближайшую связь съ основными истинами религіи и морали²⁾.

¹⁾ *Тило*, въ рѣчи, сказанной на третьемъ собраніи друзей Гербартовой философіи. Zeitschrift. f. ex. Philos. B. VIII. 3. 5 300—302.

²⁾ *Логическія* понятія Гербарта развиты у *Тренделенбурга* (Логическія изслѣ-

Сообразно съ этимъ мы обратимъ вниманіе на гербартіанское понятіе о *реальномъ*, о множествѣ основныхъ мірообразующихъ элементовъ, объ относительности человѣческаго знанія, о Высочайшемъ Существо въ Его отношеніи къ міру, о природѣ и жизни души, о познаніи и о духовномъ мірѣ. Отличительная особенность гербартіанскаго воззрѣнія состоитъ въ томъ, что въ основаніи дѣйствительнаго міра предполагается имъ не абсолютное единое, но „множество простыхъ элементовъ“ („реальностей“), изъ взаимодѣйствія которыхъ объясняется весь разнообразный міръ явленій. Гербартъ исключаетъ изъ своей философіи и единый принципъ мышленія и единый принципъ бытія. По его мнѣнію, факты или вообще данныя мышленія не побуждаютъ выводить и строить философію изъ „единого начала“; напротивъ данныя эти ясно указываютъ на разнообразіе и множественность сущаго: къ-чему же насильственно выводить все сущее изъ единого принципа,—какъ это дѣлаютъ идеалисты,—прибѣгая къ помощи „интеллектуальнаго воззрѣнія“, „діалектическаго процесса“, „индифференціи“ и т. п.? Гербартъ пользуется конструктивнымъ методомъ, но не въ томъ видѣ, въ какомъ употребляли его Гегель и натурфилософы, т. е. не для построенія міра мыслимаго и дѣйствительнаго изъ „одного начала“, но для изъяснительнаго вывода всего разнообразія явленій изъ множества реальностей, къ которымъ приводитъ анализъ ощущенія и понятій. Съ этимъ вмѣстѣ не имѣетъ мѣста въ гербартовой философіи и теорія о „тождествѣ бытія и познанія“; ибо, по его мнѣнію, мы знаемъ не самыя реальности и не ихъ качества, каковы они сами въ себѣ, а только взаимоотношенія ихъ и формы самосохраненія. Для мышленія доступна не сущность вещи, но лишь ея явленія, не міръ ноуменовъ, но лишь міръ феноменовъ, иначе сказать, — доступна вещь не какова она сама въ себѣ, а какою является во взаимодействіи съ нашею душею. Чтобы оцѣнить зна-

дованія, т. I; *педагогическія* — у Штрюмпелля, въ сочиненіи «Die pädagogischen Ansichten Kants, Fichtes und Herbarts», *правовыя* — у Тило, въ сочиненіи «Theologisirende Staats- und Rechtslehre». Гербартова *правовая философія* изложена г. Карасевичемъ, въ соч. «Право, мораль и государство по ученію Фр. Гербарта и его школы». М. 1872 г.

ченіе этихъ положеній гербартовой философіи съ богословской точки зрѣнія, нужно прежде всего обратить вниманіе на то, что выходило у тѣхъ философовъ, которые искусственно построили бытіе и все разнообразіе бытія изъ единого начала ¹⁾? Всегда почти или пантеизмъ, или крайній идеализмъ, при чемъ единое, изъ чего развился міръ, мыслилось неотдѣлимымъ отъ сущности міра и происхожденіе міра объяснялось саморазвитіемъ этого единого начала. Такое начало легко превращалось въ Божество, съ разными наименованіями („бесконечной субстанціи“, „абсолютнаго“ и т. п.), вслѣдствіе чего оказывалось излишнимъ предполагать бытіе выше-мірнаго особаго личнаго Творца. Не мѣшаетъ также замѣтить, что вмѣстѣ съ признаніемъ тождества бытія и мышленія мышленію усвоили обыкновенно „абсолютное“ значеніе, такъ что изъ мыслящаго „я“ выводилось и все сущее, все данное не только умопредставляемаго, но и чувственнаго міра, вслѣдствіе чего упразднялась религіозная мысль о Высшемъ Существомъ, отрѣшенномъ отъ міра и превосходящемъ міръ. По мнѣнію Гербарта, мыслящее разсматриваніе міра ведетъ къ признанію многихъ элементовъ, разнообразно вступающихъ въ связь и отношеніе для образованія міра, притомъ постигаемыхъ нами только лишь относительно, лишь въ актахъ нашего собственнаго сознанія нашей души, а не въ себѣ самимъ; притомъ творческое существо (высочайше Реальное) не вводится въ область мірообразовательныхъ началъ, и не отождествляется съ этими началами, но предполагается какъ нѣчто необходимое для объясненія цѣлесообразнаго устройства міра (Предметъ этотъ будетъ разсмотрѣнъ ниже). Слѣдуетъ еще обратить вниманіе на то, что относительность *знанія* по Гербарту не то же, что относительность знанія по философіи Канта. Въ послѣдней—это просто субъективизмъ, ибо въ основаніи познанія ею полагаются формы, существующія еще раньше начала дѣятельности познающаго ума, причѣмъ предполагается, что для „другихъ разумныхъ существъ“ тотъ же міръ объектовъ можетъ являться со-всѣмъ инымъ. Нельзя въ виду этого не признать, что въ Канто-

¹⁾ Гербартовой философіи всегда дѣлали *укоръ* за недостатокъ „единого принципа“. См. объ этомъ Die deutsche Phil. C. Biedermann's. В. II, 5. 613.

вомъ метафизическомъ понятіи о знаніи заключаеся зародышъ позднѣйшаго крайняго идеализма. По Гербарту хотя познанію нашему не доступны ни первоосновы вещей, ни ихъ качества, каковы они сами въ себѣ,—мы познаемъ только ихъ отношенія,—но послѣднія тѣмъ не менѣе мы познаемъ объективно, такъ какъ пространство и время, въ которыхъ они являются намъ, суть не однѣ формы нашего созерцанія, а объективная принадлежность простыхъ элементовъ въ ихъ взаимно-отношеніи. Всякій предметъ является какъ данный въ пространствѣ и во времени, и поелику, думаетъ Кантъ, послѣднія суть только формы нашей мыслящей силы, не имѣющія связи или отношенія къ предметамъ, то не существуетъ и малѣйшаго указанія на что-либо такое, что опредѣляло бы предметы въ себѣ. Все, что дано въ пространствѣ и во времени, думаетъ Гербартъ, указываетъ на дѣйствительныя отношенія предметовъ: каковыми являются *эти отношенія* въ нашемъ созерцаніи—таковы они и есть на самомъ дѣлѣ, хотя мы познаемъ при этомъ и не самыя основы вещей (реальныя), или вещи въ себѣ. Такое разграниченіе имѣетъ весьма важное значеніе для физико-телеологической доктрины Гербарта (какъ увидимъ послѣ); и въ этомъ пунктѣ насколько непригодно для примѣненія къ богословской наукѣ ученіе Канта о предѣлахъ знанія, настолько же пригодно ученіе Гербарта. По мнѣнію послѣдняго, хотя человѣкъ познаетъ, такъ сказать, отраженіе вещей въ зеркалѣ своей души; но это отраженіе сообщаетъ намъ правильное убѣжденіе въ томъ, что являющееся намъ имѣетъ не призрачное, а объективное бытіе, т. е. дѣйствительно есть. Въ частности, и міръ высшихъ „реальныхъ“ (духовныхъ сущностей), насколько онъ открываетъ свою природу во взаимнодѣйствіи съ душою человѣка, настолько можетъ быть познанъ человѣкомъ; слѣдовательно и природу высшихъ „реальностей“ человѣкъ познаетъ хотя и не вполне, а только отчасти, насколько она для него обнаруживается, тѣмъ не менѣе это познаніе не субъективное, а объективное.

Въ ученіи Гербарта о реальныхъ первоосновахъ міра, которыя можно сблизить съ „атомами“ атомистовъ и „монадами“ Деябница, съ богословской точки зрѣнія находятъ важный недостатокъ: именно тотъ, что Гербартъ, признавая первоначное бытіе этихъ

первоосновъ, будто бы оставляетъ въ сторонѣ вопросъ о первоначальномъ происхожденіи ихъ и беретъ ихъ какъ самое начальное, что лежить въ зародышѣ мірообразованія. Правда, Гербартъ не вводитъ въ свою метафизическую систему мысли о сотвореніи реального міра „изъ ничего“, мысли, внушаемой вѣрою. По его мнѣнію, пока метафизика занимается общими вопросами о бытіи, для нея нѣтъ нужды предполагать внѣ-міровой сущности, — сверхъестественную причину происхожденія бытія. Но если исходить не изъ общихъ понятій о бытіи, а изъ формъ бытія цѣлесообразнаго, и спрашивать о ихъ причинѣ, то мы не можемъ довольствоваться *механическимъ* изъясненіемъ ихъ происхожденія. Въ высшей степени не вѣроятно, чтобы цѣлесообразныя формы, данныя въ нашемъ опытѣ, своимъ бытіемъ или происхожденіемъ обязаны были случайному столкновенію элементовъ міра. Является необходимымъ признаніе бытія разумнаго Творца, который обусловилъ соединеніе элементовъ такимъ образомъ, чтобы изъ нихъ возникли цѣлесообразныя формы.

Изъ этого видно, что Гербартъ соединяетъ въ своемъ взглядѣ на происхожденіе міра двѣ теоріи — *механическую* и *телеологическую*.

Самый важный вопросъ: какъ представлять или мыслить творческое разумное существо вмѣстѣ съ первоосновами міра или „реальностями“? Объ этомъ у самого Гербарта нельзя найти опредѣленныхъ разъясненій; послѣдователи его разсуждаютъ по этому вопросу слѣдующимъ образомъ ¹⁾.

„Прежде всего, по строгому понятію бытія, мы мыслимъ Бога какъ существо простое, коего свойства безконечно разнятся отъ качествъ остальныхъ существъ. Цѣлесообразныя формы природы своею цѣлесообразностію предполагаютъ, что „высшій творческій Разумъ“ установилъ между ними нужныя отношенія, чѣмъ въ свою очередь предполагается зависимость самыхъ первоосновъ міра отъ высочайшаго Реальнаго; вмѣстѣ съ тѣмъ въ Богѣ мы мыслимъ первоначальную полную внутреннихъ состояній, безъ того однакоже, чтобы онъ воспринималъ въ Себя что-нибудь чуждое. Этими состояніями дано объективное основаніе самосознанія въ Богѣ. Вмѣстѣ

¹⁾ Zeitschr. f. ex. Philos. B. IX, 2, 171—72, ст. *Флогеля*.

съ признаніемъ этихъ внутреннихъ состояній, мы признаемъ въ Богѣ и то, что называется планомъ, намѣреніемъ, волею по отношенію къ творенію. Съ этимъ вмѣстѣ признаемъ, что Богъ есть *первопричина* всѣхъ движеній, всѣхъ субстанцій съ ихъ явленіями и силами. Послѣ міротворенія наступило, вмѣсто непосредственнаго отношенія Бога къ міру, отношеніе посредственное“. Этотъ взглядъ ¹⁾ можно дополнить слѣдующимъ ²⁾. Можно мыслить, какъ возможный случай, что существа, которыя составляютъ нашъ опытный міръ, никогда не находились съ Богомъ въ непосредственномъ единеніи, но только въ посредственномъ. Можно мыслить природу высшую той, которую мы видимъ,—природу состоящую изъ высшихъ существъ, съ которыми Богъ былъ въ ближайшей связи и чрезъ которыя Онъ создалъ насъ и окружающій міръ. Но понятно, что для полнаго выясненія отношенія Бога къ міру не достаточны понятія общей метафизики, ясно также, что общими возможными опредѣленіями, въ родѣ изложенныхъ доселѣ, не достигается дѣйствительное богопознаніе, наконецъ, ясно и то, что метафизика оставляетъ довольно мѣста вѣрующему разуму, чтобы вывести болѣе близкія опредѣленія религіи.

Итакъ, по началамъ метафизики Гербарта представляется возможнымъ мыслить Бога какъ существо простое, безконечно-отличающееся отъ всего остальнаго, слѣдовательно, *единое* (не только количественно, но и качественно), какъ высочайше Реальное, господствующее надъ всѣми остальными, съ которыми оно находится въ связи (посредственной или непосредственной); но не допускается возможности въ отдѣльности понять всѣ послѣдствія, какія вытекаютъ изъ такого отношенія Высочайшаго Реальнаго къ остальнымъ существамъ, ибо для этого мы должны были бы имѣть вѣдѣніе о самомъ существѣ Бога, что превышаетъ наши познанія.

Мысль, что умъ нашъ не можетъ уразумѣть вполне отношеніе Бога къ міру, что это отношеніе не доступно *частнымъ* опредѣленіямъ мышленія, что послѣднее переступаетъ границы по-

¹⁾ Взглядъ этотъ принадлежитъ *Гендеверку*,—см. ниже примѣч. 8.

²⁾ Это дополненіе дѣлаетъ *Флюгель*, см. *Zeitsch. für ex. Phil.* B. IX, 2, 173.

знанія, когда старається постигнути это отношеніе, не лишена значенія съ религіозной точки зрѣнія. Она оставляетъ высочайшій предметъ религіознаго почитанія на полѣ вѣры и вѣрующаго созерцанія, имѣющаго свою прочность и независимо отъ разсудочныхъ (теоретическихъ) опредѣленій и изошренныхъ доказательствъ. „Натурфилософія и психологія, говорятъ Гербартъ, ничего не могутъ объяснить тамъ, гдѣ въ данномъ объектѣ должно предположить искусство, превосходящее всякія человѣческія изъясненія. Всякое искусство, которое мы понимаемъ, требуетъ употребленія органа; всякое образованіе ума, которое намъ извѣстно, совершается подъ условіемъ чувственного воспріятія. Для искусства (дѣйствующаго въ цѣлесообразныхъ формахъ природы) и для духовной силы, которую мы впервые замѣчаемъ въ организмѣ, не имѣется у насъ аналогій: здѣсь необходимо оставаться скромно удивляющимся предъ тѣмъ, что безконечно выше насъ.... Отсутствіе полного объясненія тутъ — основная черта міровоззрѣнія, которое уже не можетъ быть теоретическимъ, а только эстетическимъ“ ¹⁾).

Богословъ по нашему мнѣнію можетъ воспользоваться также и взглядомъ Гербарта на объяснительное значеніе *механической теории* и найти въ этомъ взглядѣ возможность примиренія вѣры съ наукою о природѣ, дополняя механическую теорію телеологическою, какъ это дѣлаетъ Гербартъ; другими словами, богословская наука съ пользою для себя можетъ соединить механическій взглядъ на міръ съ эстетическимъ, и такой взглядъ сдѣлать принципомъ религіознаго міроразсматриванія въ противоположность одностороннимъ механическимъ теоріямъ новѣйшаго естествознанія.

Что сказать о Гербартовой *психологической теоріи* въ отношеніи ея къ богословскому воззрѣнію на природу и жизнь души?

По ученію библейскому, душа человѣческая хотя есть существо духовное, но *духовность ея — условная, относительная*. Слово Божіе говоритъ о духовной природѣ высшаго порядка и наконецъ — о высшемъ абсолютномъ духѣ. Кстати припомнить ученіе философствовавшихъ учителей церкви объ относительной духовно-

¹⁾ Гербартъ, Werke B. II, 5, 343, цитуетъ Zeitsch. f. ex. Phil. (B. IX, 2, 175).

сти души человѣческой. И по ученію библейскому и по принятому церковію ученію, міръ духовныхъ существъ имѣетъ степени не только по совершенству вообще существъ, его составляющихъ, но въ частности и въ отношеніи ихъ духовности. Духовность Творческаго Духа качественно безконечно отлична отъ духовности сотворенныхъ существъ. Душа человѣческая есть духовное существо въ условномъ значеніи, въ сравненіи съ матеріею. Этотъ взглядъ можно сблизить съ гербартовой психологической теоріей. Какъ психологическій дуализмъ библейско-христіанскаго ученія не безусловный, ибо по нему душа существо простое (духовное) по сравненію съ тѣломъ; такъ и дуализмъ гербартовой психологіи условный: душа — существо простое, какъ реальное, духовное начало въ отличіе отъ матеріальнаго, но имѣющее связь съ послѣднимъ чрезъ нервы. Ученіе Гербарта даже нельзя назвать въ строгомъ смыслѣ дуалистическимъ, ибо оно противопоставляетъ реальное, т. е. простое существо, только конструкціи реальныхъ, и признаетъ противоположность духа и матеріи въ другомъ смыслѣ, чѣмъ обыкновенный психологическій дуализмъ. Его можно назвать *монизмомъ*, ибо оно и духъ и тѣло объединяетъ въ *высшемъ* понятіи о „реальномъ“. Подводя подъ это понятіе и всю вообще область духовныхъ существъ, Гербартъ и его школа однако же признаютъ качественное различіе между реальностями, что самое опредѣляетъ въ послѣднихъ соотвѣтственныя внутреннія ихъ свойства. — Намъ кажется взглядъ Гербарта *среднимъ* между крайнимъ идеалистическимъ спиритуализмомъ и психологическимъ матеріализмомъ и въ богословской наукѣ не менѣе пригоднымъ, если не болѣе, чѣмъ обыкновенный дуалистическій взглядъ. Въдѣ послѣдній и съ общей точки зрѣнія и съ богословской вызываетъ множество вопросовъ, разрѣшеніе которыхъ можно найти, какъ ни говорить, только въ предустановленной гармоніи или чудѣ (Малебраншъ, Лейбницъ)! Въдѣ и Слово Божіе (1 Кор. XI, 44—45), говоря о „тѣлѣ духовномъ“, отличномъ отъ „тѣла душевнаго“, этимъ самымъ устраняетъ крайній психологическій дуализмъ, противопоставляющій до непримиримости матерію духу и духъ матеріи! Намъ кажется, что взглядъ Гербарта на природу души, въ связи съ понятіемъ о

реальномъ, можетъ быть развитъ въ согласіи съ библейско-христіанскимъ ученіемъ и содѣйствовать сближенію вѣры съ знаніемъ въ одномъ изъ существеннѣйшихъ вопросовъ—вопросѣ о духѣ и матеріи, и это тѣмъ важнѣе, что и самъ по себѣ взятый, безъ отношенія къ ученію религіи и нравственности, онъ какъ психологическая гипотеза имѣетъ, по нашему мнѣнію, во всякомъ случаѣ большее научное достоинство ¹⁾, чѣмъ недоумовленная материалистическая гипотеза Бенеке, или физико-психологическая теорія (Дарвинъ и Гербертъ Спенсеръ), сближающая душу съ нервнымъ электричествомъ (или силою) или наконецъ теоріи крайне идеалистическая и дуалистическая. По началамъ гербартовой психологіи, душа и по бытію своему и отчасти по жизни независима отъ тѣла. Жизнь души не есть самая душа, а только результатъ взаимодѣйствія души съ тѣломъ. Въ ней, этой жизни, раскрывается не чистая природа души, а только стороны упомянутого взаимодѣйствія. Пока существуетъ связь души съ тѣломъ, первая не можетъ раскрыться вполне, вынаружить все содержаніе свое. Нечего доказывать, что мысль эта, признающая въ развитіи души возможность далеко высшаго прогресса, чѣмъ какого достигаетъ дѣйствительное развитіе человѣчества въ здѣшней жизни, и притомъ какъ въ умственномъ, такъ и въ нравственномъ отношеніи—есть мысль библейской психологіи или одно изъ главныхъ положеній библейско-христіанскаго воззрѣнія на душу и духовное развитіе человѣка.—Хотя эта идея дается и другими психологическими теоріями, но она въ нихъ не вытекаетъ изъ взгляда на первоначально-лежащее въ природѣ души содержаніе (кромѣ религіозной теоріи, рассматривающей душу

¹⁾ Можно далеко не соглашаться съ проф. *Троицкимъ* (см. книгу его «Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи»—очеркъ «психологіи гербартовой школы») по этому вопросу. «Несообразности и противорѣчія», какія указываютъ почтенный профессоръ въ психологіи Гербарта, или не существуютъ, или давно разрѣшены школою, или преувеличены въ своемъ значеніи. Такія «несообразности» не трудно отыскать, стоитъ захотѣть, въ любой теоріи, касающейся болѣе или менѣе сложнаго и отвлеченнаго предмета или трудно-наблюдаемаго явленія. А вѣдь область психическихъ явленій, не смотря на близость ихъ къ наблюдателю, едва ли не изъ самыхъ недоступныхъ или малодоступныхъ областей вѣдѣнія!

какъ „образъ“ Божества), а изъ *идеи развитія*. Наконецъ и на вопросъ: возможно-ли для человѣка, въ какой либо мѣрѣ, вѣдѣніе о сверхъестественномъ? возможно-ли вообще *богопознаніе и общеніе* человѣка съ сверхчувственнымъ міромъ? Гербартова философія даетъ утвердительные отвѣты ¹⁾.

Эмпирическое наше знаніе, по ученію этой философіи, есть въ послѣднемъ корнѣ результатъ взаимодѣйствія между внѣшнимъ міромъ и душою. Но душа приходитъ во взаимодѣйствіе также и съ сверхъестественнымъ міромъ; ибо въ сознаніи и чувствѣ вѣрующаго, что мы имѣемъ, какъ не факты этого взаимодѣйствія! Знаніе, приобретаемое человѣкомъ изъ наблюденія и изученія фактовъ этого взаимодѣйствія сверхъестественнаго съ нравственною природою человѣка и вѣрующимъ сознаніемъ, такъ же и настолько же объективно, не смотря на свою крайнюю ограниченность, какъ и на сколько объективно знаніе о мѣрѣ внѣшнемъ. Какъ въ одномъ ощущеніи указываетъ на нѣчто, лежащее въ основаніи его, такъ въ другомъ религіозно-нравственное сознаніе о духовномъ мѣрѣ указываетъ на бытіе послѣдняго, частныя опредѣленія котораго носятъ смѣшанный характеръ, зависящій отъ соучастія двухъ факторовъ (элементовъ), субъективнаго и объективнаго. *Задача богослова* состоитъ въ томъ, чтобы анализировать факты религіознаго сознанія и чувства, и изъ нихъ образовать основаніе для религіозной вѣры, согласно съ законами мышленія или вообще дѣятельности души. Такимъ образомъ, богословъ долженъ изслѣдовать догматическое и моральное содержаніе христіанства, держась антропологическаго или психологическаго метода и имѣя высшимъ критеріемъ ученіе христіанской вѣры, для опредѣленія

¹⁾ Докторъ *Гейдеверкъ*, пасторъ, издалъ рядъ сочиненій, въ которыхъ пытается уяснить и разрѣшить религіозныя вопросы съ точки зрѣнія философіи Гербарта, именно: 1) *Herbart und Bibel*, 2) *Der Realismus Christenthums*, 3) *Theologie und Philosophie*, 4) *Der Idealismus Christenthums*, — и нѣкот. др. Хотя *последователи Гербарта* и порицають его за произвольное истолкованіе нѣкоторыхъ онтологическихъ принциповъ гербартовой метафизики, но тѣмъ не менѣе они, къ которымъ принадлежитъ и *Гейдеверкъ*, признають заслугу этого ученаго богослова въ разъясненіи нѣкоторыхъ пунктовъ, въ которыхъ богословская наука можетъ имѣть соприкосновеніе и найти поддержку въ философіи Гербарта.

рода и содержанія взаимодѣйствія Бога съ нашею душою. Съ точки зрѣнія Гербартовой философіи отнюдь не отрицается и божественное откровеніе; *откровеніе* есть лишь частный видъ взаимодѣйствія Бога съ человѣческой душою, имѣющей свое основаніе, съ одной стороны, въ являющемся сознанію образъ Божества, съ другой—въ дошедшей до высшей степени воспримчивости душъ вѣрующаго. Съ признаніемъ взаимодѣйствія между Высочайшимъ Реальнымъ и остальными оказывается само собою возможнымъ и *чудо* ¹⁾, какъ въ мірѣ внѣшнемъ, такъ и въ мірѣ внутреннемъ. Что такое *чудеса*, какъ не такіе факты этого взаимодѣйствія, которые человѣческое наблюденіе не встрѣчало въ доступной ему области обычныхъ явленій, но которые въ сущности не отличаются отъ всякаго другаго факта взаимодѣйствія, каковы напр. „связь“ души съ тѣломъ, фактъ „сознанія“ и пр.

II.

Взглядъ на главныя положенія Гербартовой этики съ богословской точки зрѣнія

(Область бытія и область должнаго; законъ морально-религіознаго развитія человѣчества и врожденныя идеи; взглядъ Гербарта на добро и добродѣтели; этическое основаніе для богословія; отношеніе Гербартова понятія о свободѣ къ библейско-христіанскому ученію; основаніе вѣнненія; возможное рѣшеніе проблемы: о свободѣ въ связи съ благодатію; идеальное человѣчество; корень зла; исходъ борьбы добра со зломъ; философскій и религіозный взглядъ на зло).

1. Гербартъ строго разграничиваетъ область *бытія* и область *должнаго*, *теоретическую* и *практическую*, и полагаетъ, что познаніе, равно обоснованіе истинъ каждой области происходитъ независимо, т. е. самостоятельно. Это обстоятельство, говоритъ одинъ изъ послѣдователей Гербарта ²⁾, „кажется, всегда раздра-

¹⁾ Zeitschr. f. ex. Phil. (1870 г.) воздастъ большую похвалу, предъ всѣми однородными трактатами и сочиненіями, книгѣ: «Das Wunder und Gotteserkenntnisbarkeit» гербартиаца Флюгеля, въ которой основательно и всесторонне рассмотрѣнъ этотъ предметъ съ точки зрѣнія Гербартовой философіи.

²⁾ Въ Real-Encycl. f. Protest. theol. und Kirche (Herzog's) — Голленбергъ. (В. XIX, 633).

жало и отталкивало отъ Гербартовой философіи многихъ богослововъ“. Въ самомъ дѣлѣ, весьма соблазнительно выводить этическое изъ теоретическаго; думали выводить *должное* для человѣка, правила для его нравственнаго дѣйствованія изъ того мѣста, какое онъ занимаетъ на лѣстницѣ существующаго, т. е. изъ основанія теоретическаго. Между тѣмъ не остается-ли эта задача и доселѣ неразрѣшенной? Развѣ всѣ попытки получить такимъ путемъ дѣйствительную этику не были неудачными? Даже послѣ Канта составляютъ весьма цѣнную заслугу Гербарта его доказательства несостоятельности подобныхъ попытокъ. Онъ не утомимо разоблачалъ такъ называемую этику Спинозы, — выведенную а *rigor* изъ теоретическихъ началъ его философіи; остро преслѣдовалъ и въ другихъ системахъ морали теоретическую закваску и нельзя не согласиться съ его основными воззрѣніями по этому предмету.

Дѣйствительно, хотя можно построить систему нравственныхъ обязанностей для человѣка, исходя изъ теоретическаго понятія о его положеніи въ ряду тварей и отношеніи къ Творцу, но дѣло въ томъ, что къ самому этому понятію нельзя прійти путемъ теоретическаго разсматриванія сущаго, т. е. нельзя вывести идею „особаго положенія человѣка въ природѣ“, не основываясь на моральномъ сознаніи или на внушеніи совѣсти, требующей отъ человѣка исполненія того, что выходитъ за предѣлы его животнаго существованія, и такимъ образомъ вызывающей къ признанію для него особаго положенія въ ряду тварей. Слѣдовательно, правоученіе, хотя бы то выводимое и изъ теоретической идеи — все же, въ концѣ концовъ, основывается на требованіи моральнаго сознанія, изъ котораго исходитъ также умозрѣніе, дающее человѣку особое мѣсто въ ряду одушевленныхъ тварей и особое назначеніе въ мірѣ ¹⁾.

¹⁾ Намъ кажется, что Гербартово различіе двухъ особыхъ областей знанія, во 1-хъ, знанія изъяснимаго и доказываемаго логически, во 2-хъ, знанія изъяснимаго (но не доказываемаго), опирающагося на невольномъ этическомъ процессѣ совѣсти, имѣетъ аналогію съ тѣмъ различіемъ, какое установлено издавна между знаніемъ и вѣрою, такъ что основывать, съ точки зрѣнія Гер-

Въ богословской наукѣ, особенно прежняго времени, принять былъ методъ развивать религіозныя и моральныя положенія въ связи съ теорією о „врожденности идей“ *истины, добра и красоты*, выражаемыхъ во всей ихъ полнотѣ *идеєю Бога*. Такъ какъ Гербартъ отрицаетъ и „врожденные способности“ и „врожденные идеи“, въ смыслѣ готовыхъ данныхъ, то многіе утверждали, что его философія находится въ прямомъ антагонизмѣ съ богословскою наукою вообще. Однакоже, по нашему мнѣнію, этотъ антагонизмъ есть нѣчто болѣе чѣмъ сомнительное, и во всякомъ случаѣ, можетъ быть или устраненъ, или, по крайней мѣрѣ, смягченъ. Вся современная психологія, держащаяся идеи „генезиса“, и біологическая наука, „установившая понятіе жизни“, развивающейся изъ одной органической кѣлочки при взаимодействіи внутреннихъ и вѣшнихъ силъ, далѣе, наконецъ, все современное естествознаніе, рѣшительно противъ *врожденныхъ идей*, — какъ именно готовыхъ опредѣленныхъ идей. Съ одной стороны, богословская наука не можетъ не стремиться къ примиренію въ этомъ пунктѣ вѣры съ знаніемъ; съ другой стороны, эмпирическая наука о жизни вообще, на высшихъ и на низшихъ ступеняхъ ея развитія, не можетъ отказать отъ основнаго положенія, выработаннаго ею путемъ сложнаго эмпирическаго изслѣдованія, въ угоду психологической теоріи о врожденности идей, построенной къ тому же не на основаніи строго и всесторонне обследованныхъ фактовъ психической жизни. Всякій знаетъ, сколько недоумѣній и возраженій вызываетъ эта теорія изъ области антропологии, физиологии и психологии, эмпирической и умозрительной. Въ виду этого современные богословы, по нашему мнѣнію, гораздо съ большею основательностію и плодотворностію для своей задачи могутъ опираться на гербартіанскій принципъ естественнаго развитія духа человѣческаго, чѣмъ на принципъ врожденности идей. *Первый* при самомъ

бартовой философіи, этику на моральныхъ сужденіяхъ и образуемыхъ ими практическихъ идеяхъ значить, по нашему мнѣнію, основывать ее также на вѣрѣ, притомъ опирающейся на самое глубокое и несомнѣнное основаніе — „свидѣтельство совѣсти“. Вѣдь и вѣра, въ богословскомъ смыслѣ, какъ полюсъ знанія, есть *вѣра нравственная*, не другое что!

всестороннемъ научномъ изслѣдованіи остается непоколебимымъ и общепризнаннымъ понятіемъ или положеніемъ наукъ о человѣкѣ, и для богословской дедукціи чрезвычайно плодотворенъ. Въ самомъ дѣлѣ, человѣчество и въ отдѣльныхъ своихъ представителяхъ и во всей своей исторіи представляетъ какъ бы естественный органъ *нравственнаго*, стремленіе къ которому и сознаніе котораго *неис- требимы* въ немъ. Исходя изъ этой нравственной потребности, оно не только развиваетъ изъ нея отдѣльныя нравственныя обязанности, но и создаетъ цѣлое нравственное міровоззрѣніе, весь моральный порядокъ вещей, съ моральнымъ Виновникомъ и Промыслителемъ міра. Если и не предполагать въ человѣчествѣ какихъ-либо врожденныхъ идей, во всякомъ случаѣ этотъ *всеобщій законъ его моральнаго и морально-религіознаго развитія* требуетъ не только внутреннихъ основъ, но и объективно-реальныхъ данныхъ. Строго говоря, *этотъ законъ развитія*, въ силу котораго воплощаются въ человѣчествѣ морально-религіозныя идеи, — *если-бы богословская наука усвоила и выяснила его надлежаще, сообразно съ своими нуждами*, — такъ же велъ бы къ теоретическому признанію реального основанія для него, какъ и „врожденные идеи“, притомъ, какъ намъ кажется, съ большею твердостью или убѣдительностію для философствующихъ и богословствующихъ умовъ, чѣмъ послѣднія. Во-первыхъ, законъ этотъ выражается и въ современномъ состояніи человѣчества и въ исторіи его — съ полною формальною и матеріальною опредѣленностію, тогда какъ такъ называемыя „врожденные идеи“ не обладаютъ такою опредѣленностію, какою должны обладать, какъ идеи, что даетъ поводъ заподозрѣвать не только ихъ врожденность, но и дѣйствительность основанныхъ на нихъ религіозно-нравственныхъ положеній и требованій. Въ этомъ смыслѣ характерно выразился, въ одномъ мѣстѣ, Гербартъ: сказка о „тройанской лошади“ можетъ повести къ заподозрѣнію дѣйствительности и самой „тройанской войны“. Во-вторыхъ, вышеупомянутый законъ признается цѣлымъ кругомъ наукъ принципиальнымъ понятіемъ и какъ богатый содержаніемъ фактъ. Съ повѣйшей *біологической точки* зрѣнія, ходу *морально-религіознаго развитія* индивидуума богословъ можетъ *придавать значеніе на-*

наслѣдственной упроченности. Съ этой точки зрѣнія онъ можетъ рѣшить и вопросъ о наслѣдственности первороднаго грѣха въ человѣческомъ родѣ, а равно и вопросъ о возникновеніи въ прародителей людей того стремленія къ нравственному возрожденію, которое въ исторіи человѣчества упрочилось и перешло (въслѣдствіе генераціоннаго развитія) въ неизмѣнный законъ. Короче сказать, Гербартова психологія нравственности, по нашему мнѣнію, устанавливаетъ фактъ болѣе пригодный для богословской дедукціи, чѣмъ теорія о „врожденности идей“, т. е. данность и необходимость развитія во всемъ человѣчествѣ моральнаго и морально-религіознаго процесса.

Моральное богословіе, имѣя въ основаніи своемъ идею союза Бога съ человѣкомъ, какъ она открыта въ Словѣ Божіемъ, и идею *добродѣтели* раскрываетъ въ подчиненіи понятію богоугоденія. Оно требуетъ служенія добру, въ сферѣ личныхъ и общественныхъ отношеній человѣка, ради заповѣди и Заповѣдавшего. По нему добродѣтель не самоцѣнна; ибо, во-первыхъ, самъ человѣкъ къ ней не способенъ *активно*, безъ благодати Божіей, во-вторыхъ, всякая человѣческая добродѣтель въ сравненіи съ идеаломъ нравственнаго совершенства, на который указываетъ Основатель христіанства, есть недостатокъ. Говорять, что въ этомъ случаѣ между этикою Гербарта и этикою богословскою лежитъ непроходимая бездна. Для первой (гербартіанской этики) добро и добродѣтель имѣютъ *собственное достоинство*, достоинство въ себѣ, нравящееся безусловно и притомъ, какъ высшая *цѣль* всякой нравственной дѣятельности; для второй (богословской этики)—добро, въ его индивидуальномъ проявленіи, какъ добродѣтель, на-столько добродѣтель, на-сколько осуществляетъ *положительный законъ*, исполнять который требуется *во имя высшаго Законодателя*, при томъ, самая добродѣтель представляется не цѣлью, а только средствомъ къ цѣли—къ богоугоденію, являясь такимъ образомъ и не *самоцѣнною* и не *самоцѣльною*. Для первой (этики) добродѣтель *коренится* и исходитъ изъ природы человѣчества, какъ ея потребность и имѣетъ самоцѣнное достоинство, для второй она только *является въ человѣкѣ* подъ отвѣтъ приходящими условіями.

Но очевидно, при этомъ берется во вниманіе преимущественно способъ раскрытія системъ богословской этики, принятый у протестантскихъ богослововъ, иногда дѣйствительно отрицающихъ всякую цѣнность добродѣтели, самой въ себѣ. Слово Божіе отнюдь не отрицаетъ моральной цѣнности добродѣтельной жизни и *имѣетъ положительнаго закона*, у тѣхъ „иже являютъ дѣло законное написано въ сердцахъ своихъ, спослушствующей имъ совѣсти“ (Рим. II, 15). Нужно далѣе замѣтить, что ни Слово Божіе, ни ученіе Церкви не разъясняютъ намъ въ подробностяхъ взаимоотношеніе между человѣческой свободою и благодатію, а равно также и степень активности человѣка въ дѣйствіяхъ богоугодныхъ и небогугодныхъ (Пелагій и бл. Августинъ; споръ объ *оправданіи* у католиковъ и протестантовъ), *следовательно* и не освящаютъ принятаго тою или другою системою моральнаго богословія взгляда какъ на достоинство нравственныхъ дѣйствій человѣка, такъ и на ихъ источникъ. Если *нравственное* въ человѣкѣ, какъ учатъ нѣкоторые богословы, само по себѣ не имѣетъ никакой цѣны въ очахъ Божіихъ, то и всякое воздаяніе—о которомъ однакоже положительно говоритъ христіанство,—оказывается лишнимъ, и притомъ воздаяніе не только за добро, но и за зло—потому что для человѣка въ такомъ случаѣ, въ предѣлахъ его сознанія и воли не остается *естественнаго мотива* къ добродѣтельному дѣйствованію. Нельзя не признать, что такія мысли лишаютъ человѣка того, что дѣлаетъ его нравственно-дѣятельною личностію и имѣютъ точку соприкосновенія съ тѣмъ ученіемъ, которое высшею добродѣтелю, высшимъ идеальнымъ назначеніемъ человѣка считаетъ „покой“ и „созерцаніе“.

Итакъ, моральное богословіе за добромъ и добродѣтелю, — хотя бы они были слабымъ образомъ абсолютнаго добра и святости, и съ точки зрѣнія абсолютной, высшей святости, не цѣнными, — должно признавать *нѣкоторое* самоцѣнное достоинство, независимо отъ того, что человѣческая добродѣтель развивается въ условіяхъ человѣческой ограниченности; ибо Богъ, котораго намъ христіанство изображаетъ вѣчною любовью и правдою, не можетъ къ дѣятельности ограниченной личности человѣка прилагать мѣрило абсолютное, наивысшее!

Метафизика должна по Гербарту изгнать изъ области человѣческой мысли крайній идеализмъ и спинозизмъ. Она должна обезпечить за религіей истину бытія личнаго Премірнаго Существа. Но только пользуясь практическими идеями, мы можемъ обозначать идею Бога твердыми или опредѣленными штрихами. По мысли Гербарта этика такимъ образомъ должна быть положена въ основаніе всего теоретическаго богословія. Хотя моральное богословіе съ православной точки зрѣнія не можетъ имѣть такой претензіи, — чтобъ стать основаніемъ догматическаго богословія, всетаки послѣднее можетъ имѣть въ первомъ весьма важное, по ясности и убѣдительной силѣ идей, вспомогательное пособіе. Потому что, какъ извѣстно, и догматствующему уму часто приходится ссылаться на нравственное чувство, на *свидѣтельство совѣсти*, которое такъ высоко ставили древніе апологеты христіанства и которое въ наше положительное и практическое время должно бы получить, при изъясненіи теоретическихъ истинъ религіи, болѣе высокое значеніе, чѣмъ какимъ доселѣ пользовалось у богослововъ.

Извѣстно, сколько попытокъ было сдѣлано первоклассными умами въ христіанскомъ мірѣ, начиная съ первыхъ временъ христіанства, къ *примиренію благодати съ „свободою“*, извѣстно такъ же и то, что вопросъ объ этомъ доселѣ составляетъ неразрѣшенную проблему. Намъ кажется, что, независимо отъ самой сущности и свойства разсматриваемаго вопроса, трудность разрѣшенія его въ значительной степени осложнялось слишкомъ отвлеченнымъ пониманіемъ свободы, т. е. тѣмъ, что на свободу былъ установленъ (благодаря еще неоплатонической философіи) взглядъ, какъ на трансцендентальную способность человѣческаго духа „начинать“ дѣйствія независимо отъ того, что составляетъ реальное содержаніе духовной жизни, независимо отъ всякихъ не только вѣшнихъ, но и внутреннихъ мотивовъ и импульсовъ. Этимъ взглядомъ *свобода поставлась какъ бы внѣ всякой связи со вѣсьмъ тѣмъ*, что извѣстно намъ подъ именемъ психической жизни, или, иначе, свобода возводилась въ самую сокровенную, недоступную развитію и вліяніямъ, субстанцію духа. Понятно, что такая свобода, какъ способность духа къ безусловному самоопредѣленію, должна была каждый разъ вести

последовательно къ неизбѣжной дилеммѣ—или къ отрицанію свободы съ признаніемъ благодати (въ августиновскомъ смыслѣ), или къ отрицанію благодати въ пользу свободы.—Но едва ли богословы имѣли достаточныя опытыя и теоретическія данныя, когда вносили въ свою науку такое психологическое понятіе о свободѣ.

Что дѣйствія человѣка имѣютъ причинную связь съ общимъ складомъ развитія его я и что нѣтъ никакого основанія къ предположенію, чтобы рядомъ съ развивающимся я находилась еще особая способность, замкнутая въ себя—это психологически и метафизически уже достаточно уяснено и уясненію этого много способствовало Гербартово пониманіе свободы, которое не только не содержитъ въ себѣ чего нибудь такого, ради чего оно могло бы быть признано несогласнымъ съ библейско-христіанскимъ воззрѣніемъ на духовную природу человѣка, но скорѣе представляетъ научное раскрытіе библейской идеи о свободѣ въ связи съ идеею или понятіемъ о свободѣ воли божественной. По Гербарту свобода человѣческой воли можетъ быть допущена въ относительномъ смыслѣ. Безусловная же свобода дѣятельности воли, не зависимой отъ мыслей, чувствъ, желаній, преставленій и проч. имѣ исключается изъ области фактическихъ данныхъ психологическаго опыта. И слово Божіе способность къ абсолютному самоопредѣленію предполагаетъ лишь въ Богѣ какъ существѣ самоначальномъ и безусловномъ. Что касается, въ частности, важнаго для богослова вопроса о вмѣненіи, въ связи съ вопросомъ о свободѣ, то при идеѣ гербартіанской объ относительной внутренней свободѣ человѣка скорѣе мыслимо и возможно вмѣненіе (въ нравственномъ смыслѣ), чѣмъ при идеѣ трансцендентальной свободы, какъ способности, прирожденной духу, но не подлежащей развитію. Съ своей стороны, въ духѣ Гербарта слѣдуетъ замѣчаніе.

Человѣку *вмѣняется* какъ нравственно-одобрительное, такъ и нравственно-неодобрительное: а) потому, что моральное сужденіе, говоря о цѣнности нравственнаго добра или его безусловномъ достоинствѣ съ непосредственною ясностію и налагая на человѣка моральную обязанность, однакоже къ добру фатально никогда не нудитъ, равно какъ фатально не отклоняетъ отъ зла; в) потому, что

каждый индивидуумъ въ силу, съ одной стороны, внушенія голоса нравственнаго сознанія, съ другой — образовавшагося въ немъ общаго психическо-моральнаго склада (о развитіи котораго заботятся семья, школа и церковь), могущаго дать достаточно-устойчивый базисъ нравственному поведенію человѣка, *не только можетъ*, способенъ, но и *долженъ* согласовать свои дѣйствія съ внушеніями нравственнаго сознанія. Сообразно съ прочностію и широтою личнаго развитія человѣка, равно обстоятельствами его жизнедѣятельности, *вмѣненіе должно имѣть степени*, и даже въ отношеніи нѣкоторыхъ и при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ — оно совсѣмъ не существуетъ. Далѣе, хотя можно согласиться, что болѣе или менѣе высокое нравственное развитіе личности есть дѣло не самой личности, но природы и воспитанія, но зло, въ моральномъ смыслѣ, есть дѣло самой личности, при томъ условіи, конечно, что ей дало общечелвѣческое развитіе, что она не была „дикорастущею среди сорной травы“; но поелику каждый часъ человѣкъ *можетъ уклониться отъ пути добра*, съ предвзятымъ намѣреніемъ или подъ вліяніемъ искушенія временной услады, личнаго и не нравственнаго разсчета создавъ — *въ силу свободнаго вызова представленій* несогласныхъ и противорѣчащихъ моральному сознанію — можетъ образовать для себя мотивъ, психически достаточный къ побужденію воли дѣйствовать въ противорѣчіи съ нравственнымъ сознаніемъ; то человѣку должно вѣняться не только зло, но и добро.

Намъ кажется, что понятіе „внутренней относительной свободы“ представляетъ нѣкоторую возможность къ примиренію „свободы“ съ „благодатію“. Благодать Божія открывается намъ въ дѣйствіи Слова Божія на людей, въ установленіяхъ Церкви, во внутреннемъ общеніи вѣрующихъ съ Богомъ. Если бы дѣйствіе ея на человѣка вообще проявлялось *непосредственно въ жизнедѣятельности* или поведеніи человѣка, такимъ образомъ, въ *направленіи* его воли или даже въ побужденіи послѣдней: тогда дѣятельность человѣка носила бы *автоматическій характеръ*, и потому не оставалось бы мѣста свободѣ. Само собою понятно, что при такомъ пониманіи не возможно согласить свободу и благодать. Напротивъ согласіе это можно установить, допустивъ дѣйствіе

благодати на волю человека чрезъ сознание, притомъ, дѣйствіе чрезъ сознание въ такомъ смыслѣ, что общій морально-психическій складъ человека хотя и подлежитъ этому дѣйствованію, какъ энергичная и живо-сознаваемая масса представленій, все-таки опредѣленіе воли совершается не съ необходимостію, а подъ общимъ условіемъ, т. е. если человекъ намъпренно не стѣсняетъ, не отстѣсняетъ и не заглушаетъ дѣйствіе благодати вызовомъ въ сознание, одновременно, противоположныхъ и противорѣчащихъ этому дѣйствію представленій или мыслей. Какъ можетъ поступать человекъ въ противорѣчіи съ естественно-развитымъ въ немъ моральнымъ кругозоромъ, такъ же можетъ онъ идти въ разрѣзъ, не внимать и даже слыша заглушать голосъ благодати. Можно вѣрить, что дѣйствіе благодати завершаетъ нравственное воспитаніе человека, являясь *высшимъ* факторомъ нравственнаго развитія и нравственной жизни (отнюдь не единственнымъ и не необходимымъ факторомъ); но представлять его мы должны не иначе какъ имѣющимъ мѣсто подъ условіемъ воспримчивости человека, „вниманія голосу Божию въ себѣ“, а не нудящимъ фатально. *Дѣйствіе благодати* мы должны были бы представлять имѣющимъ фатальную силу, если бы оно относилось непосредственно къ волѣ: оно было бы фатальнымъ или его вовсе бы не было. Воля, какъ дѣятельная сторона жизни души, не разбираетъ, не разсуждаетъ, не рѣшается, не колеблется; она или дѣйствуетъ или не дѣйствуетъ. Признавъ отношеніе къ такой „способности“ благодати, мы должны были бы исключить должное участіе человека въ тѣхъ дѣйствіяхъ его, въ которыхъ „видна благодать“, и слѣдовательно исключить заслугу нравственную для человека тамъ, гдѣ онъ дѣйствуетъ „подъ вліяніемъ благодати“. Если воля находится подъ вліяніемъ благодати, то вліяніе это необходимо проявляется въ дѣйствіи; если же нѣтъ дѣйствія, которое, по его признакамъ и происхожденію, можно было бы приписать благодати, тогда не существуетъ вліяніе. Средняго случая взаимодѣйствія между волею и благодатію нельзя вообразить при принятомъ взглядѣ на трансцендентальную способность — свободу. Этотъ *средній случай* не имѣлъ бы мѣста, и благодать

нельзя было бы примирить съ свободою также и *относительною* (внутреннею), если бы мы признали, что рядъ или масса представлений, хотя бы они обладали даже высшею энергіею въ сознаніи, *необходимо влечетъ за собою извѣстное опредѣленіе воли*, что человѣкъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, не можетъ создать себѣ психическій мотивъ изъ того, что находится въ сознаніи или „за порогомъ сознанія“, изъ наличныхъ, существенныхъ или несущественныхъ интересовъ своихъ или изъ представлений о „соблазнахъ міра“, дѣйствующихъ, какъ извѣстно, то сильнѣе, то слабѣе, смотря по воспріимчивости и настроенію человѣка. Но Гербартъ для своего понятія „внутренней свободы“ допускаетъ противоположное условіе, а не это; и слѣдовательно, по понятію относительной или внутренней свободы имѣеть мѣсто взаимодействие благодати и свободы, безъ уничтоженія одною другой, вслѣдствіе чего и благодать сохраняетъ свое спасительное значеніе (какъ высшій факторъ нравственнаго воспитанія и жизни) и человѣкъ (личность) свою нравственную заслугу.

Хотя „добро стояло для Гербарта, скажемъ словами одного ¹⁾ изъ послѣдователей нашего философа, выше истины, и въ благоволеніи, любви Бога онъ находилъ послѣднее рѣшеніе о существованіи и развитіи міра“, тѣмъ не менѣе нравственность или нравственное развитіе одно не составляло для него высшаго идеала человѣчества; ибо человѣчество какъ ясно преслѣдуетъ, кромѣ цѣли добра, еще интересы истины (знанія) и красоты (искусства, какъ выраженія прекраснаго). Высшій *конечный идеалъ* человѣчества, составляющій и послѣднюю цѣль его стремленій и жизнедѣятельности, образуется совокупностію этихъ понятій, объединяемыхъ идеею Бога, какъ высочайшаго добра, красоты и истины. Взглядъ этотъ отвѣчаетъ христіанскому воззрѣнію на человѣка и человѣчество, долженствующее развиваться всесторонне, всѣми сторонами своего существа, приближаться къ „богоподобному совершенству“. Въ связи

¹⁾ *Верениффенга*, см. Real-Encycl. f. Theol. u. Kirche, Herzog's XIX, 636. Верениффенгъ указываетъ на слова Гербарта: „Понятіе о Богѣ, какъ Отцѣ всѣхъ людей должно сохранять твердо. Одно теоретическое понятіе—безъ цѣвы, одна идея—безъ утѣшенія“. *Герб Werke* 13. IV, 614. Цитуетъ Верениффенгъ.

съ этимъ, и другой взглядъ Гербарта, на слѣды зла и исходъ борьбы добра со зломъ, вполне гармонируетъ съ религіознымъ воззрѣніемъ, и оба вмѣстѣ могутъ имѣть плодотворное примѣненіе въ богословской наукѣ. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ же, какъ не на признаніи, что разъ допущенное зло (грѣхъ) оставляетъ по себѣ слѣды въ душевномъ складѣ, сознательной или безсознательной жизни души, т. е. продолжаетъ существовать, хотя бы невѣдомо для самаго человѣка,—религіозное понятіе объ испорченности человѣческой природы, о наслѣдственной порчѣ, о наслѣдственномъ грѣхѣ? Чѣмъ же, какъ не этимъ объясняется такая постоянная „опека“, постоянный, такъ сказать—уходъ Церкви за чадами ея? На что, какъ не на искорененіе зла, развившагося въ человѣческомъ родѣ въ прожитые имъ вѣка, вошедшаго въ природу человѣка и нынѣ проявляющагося какъ нѣчто субстанціальное, разсчитаны разнообразныя спасительныя средства Церкви, которыя она постоянно предлагаетъ и „больному“ и „могущему заболѣть?“ —По богословскому воззрѣнію и по надеждѣ Церкви, борьба добра со зломъ въ концѣ исторіи рѣшится торжествомъ добра. Не слѣдуетъ ли богословамъ, для прочности этой высокой увѣренности, каждый разъ изъяснять психологическую или вытекающую изъ условій развитія и хода этой давней борьбы возможность побѣды добра надъ зломъ! Въ основаніи такого философскаго изъясненія богословъ, кажется не можетъ положить ничего лучшаго гербартовой теоріи или закона „постояннаго стремленія представленій и ихъ соединеній къ равновѣсію“. Зло поселяетъ раздоръ въ душѣ человѣка. Психическая жизнь и въ индивидуальных и общественныхъ проявленіяхъ стремится къ равновѣсію ¹⁾, хотя это стремленіе иногда прерывается или под-

¹⁾ Основное понятіе своей психологін «стремленіе представленій къ равновѣсію»,—въ которомъ состоитъ жизнь ихъ,—Гербартъ примѣняетъ къ объясненію происхожденія и *государства*, при чемъ роль представленій борющихся, тѣснящихъ другъ друга, сражающихся, играютъ отдѣльныя *воли* или личности. Тѣ изъ послѣднихъ, которыя поддаются господствующему или общественному давленію, становятся *рабами*, тѣ, которыя одерживаютъ верхъ надъ этимъ давленіемъ, дѣлаются *свободными*. Какъ изъ многихъ свободныхъ представленій выдѣляются и возвышаются нѣсколько, такъ изъ послѣднихъ возвышаются *правители*, *князья*, и наконецъ возвышается *одинъ* единственный царь, какъ «сознаніе» въ психической жизни.

вергается уклоненіямъ. Съ одной стороны, зло не можетъ не изсякнуть въ своемъ источникѣ, когда утомить своихъ приверженцевъ, доведши душевное состояніе ихъ до крайней степени напряженія или противорѣчія. Съ другой стороны, воздѣйствіе чловѣка, дѣлающее болѣе и болѣе могущественнымъ, на природу, или приспособленіе ея къ жизни, вѣроятно, не останется также безъ благотѣльнаго вліянія на моральное развитіе чловѣчества и безъ содѣйствія торжеству добра. Наконецъ, неистребимость въ чловѣческомъ родѣ сознанія, что моральный міропорядокъ водится прееблагимъ, премудрымъ и всемогущимъ Существомъ, сообщаетъ *нашей* *тѣрь* въ торжество добра завершающую силу.

Гербартъ разъясняетъ съ психологической и практической точки зрѣнія понятіе зла, но не говоритъ о *грѣхѣ*. Въ этомъ находятъ важный недостатокъ этики Гербарта. — Замѣтимъ прежде всего, что неупотребленіе принятаго слова или термина не всегда указываетъ на отрицаніе понятія, выражаемаго имъ. Гербартъ опредѣляетъ и выясняетъ основныя этическія понятія съ точки зрѣнія практической философіи или разума. Если бы онъ не призналъ добра самоцѣннымъ, то и зло онъ долженъ былъ бы признать также за зло *не въ себѣ самомъ*, или не ради себя, а подъ религіознымъ предположеніемъ. Въ послѣднемъ случаѣ оно стало бы *грѣхомъ*, ибо тогда какъ добро и добродѣтель имѣли бы въ основаніи понятіе заповѣди, такъ зло — понятіе нарушенія заповѣди. Этика, развиваемая съ точки зрѣнія философской, хотя и не можетъ вводить религіозный терминъ *грѣхъ*, но это вовсе не значитъ, что она отрицаетъ существованіе того, что хотять обозначить этимъ словомъ. Признавая религіозную вѣру необходимымъ дополненіемъ знанія, Гербартъ этимъ самымъ признаетъ и религіозный взглядъ на зло, какъ явленіе *грѣха*. Онъ констатируетъ фактъ и опредѣляетъ его психологическій смыслъ, но не религіозное значеніе, опредѣлять которое предоставляетъ богослову или учителю религіи. Если бы мы допустили возможность и даже правильность простаго перевода понятій „зла и грѣха“, одного въ другое, не въ психологическомъ, а въ этическомъ смыслѣ; то мы этимъ едва ли бы стали въ противорѣчіе съ общимъ взглядомъ нашего философа на знаніе

и вѣру, на моральное съ точки зрѣнія философіи и на моральное же съ точки зрѣнія религіи. Совершенно въ духѣ Гербарта можно сказать: все, что составляетъ ненормальность въ нравственномъ развитіи и порицается нравственнымъ сужденіемъ, для философа есть зло (относительное или положительное), недостатокъ и противоположность добра; для религіознаго же мыслителя есть грѣхъ. Но какъ религіозный мыслитель не долженъ отрицать или не отрицать понятія „нравственнаго зла“ философа, а только изъясняетъ его по своему, такъ послѣдній не имѣетъ нужды и повода отрицать религіозное понятіе „грѣха“.

III.

Физико-телеологическая доктрина гербартіанцевъ

(Ея построение, точка отправленія и содержаніе. Почему Кантъ отвергнулъ доказательную силу физико-телеологіи. Несостоятельность его возраженій противъ цѣлесообразности въ природѣ. Факты цѣлесообразности въ природѣ и прочность физико-телеологической доктрины. Что даетъ эта доктрина).

Физико-телеологическая доктрина гербартіанцевъ имѣетъ слѣдующее построение и содержаніе.

Въ опытѣ намъ данъ міръ, полный *красоты* и *цѣлесообразности*. Послѣднія отнюдь не ограничиваются узкою областію полезнаго для человѣка и другихъ живыхъ существъ. Многія явленія и предметы природы должны быть признаны объективно-цѣлесообразными, независимо отъ вреда или пользы отъ нихъ. Напр. таковы распредѣленіе планетныхъ массъ и соотношеніе путей планетъ, обезпечивающія, какъ доказала физическая астрономія, сохраненіе планетной системы. Если и въ неорганической природѣ видна удивительная цѣлесообразность, какъ напр. въ строеніи кристалловъ и т. под., то въ органической она еще поразительнѣе. Здѣсь каждый членъ организма приспособленъ къ другому члену и цѣлой организаціи такъ, что этимъ, а не другимъ, приспособленіемъ достигается назначеніе цѣлаго — т. е. сохраненіе индивидуума, частію продолженіе рода. Предположить, что такая приспособленность явилась случайно или есть одинъ изъ безчисленнаго множе-

ства *возможныхъ комбинацій*, въ высшей степени невѣроятно. Красота и цѣлесообразность, правда, могутъ явиться *по законамъ природы съ необходимостію*; все-таки вообще *тенденція*, стремленіе къ красотѣ, къ цѣлесообразности не можетъ быть истолковано ни изъ образовательныхъ силъ органической матеріи, ни изъ силъ притягательной и отталкивательной. Для того, чтобъ красота и цѣлесообразность могли произойти отъ дѣйствія и различныхъ комбинацій дѣятельности силъ, нужно особенное сопоставленіе обстоятельствъ и условій, безъ чего эти силы оказывались бы непроеводительными или ненормально-творческими. Поэтому самыя условія въ *известномъ сопоставленіи* представляются цѣлесообразными приготовлениями, предшествующими производительности силъ. Было бы въ высшей степени невѣроятно думать, что первыя (т. е. условія) существуютъ или *явились случайно*. То, что *существуетъ какъ основаніе цѣлесообразнаго*, мы должны *непрерывно мыслить цѣлесообразнымъ*. Такъ мы можемъ построить непрерывный рядъ цѣлесообразностей. Чтобы рядъ этотъ не уходилъ въ безконечность, намъ остается признать въ цѣлесообразныхъ приготовленіяхъ намѣренность, а для этого допустить существованіе невидимой мудрости и силы, какъ цѣлесоознательной и намѣренно-полагающей въ природѣ причины прекраснаго и цѣлесообразнаго. Согласіе частей въ міровомъ цѣломъ, на сколько простирается нашъ опытъ, даетъ намъ право съ вѣроятностію представлять эту причину какъ *единое, мудрое и всемоущее Существо* ¹⁾.

Кантъ, критикуя это *доказательство бытія Божія*, имѣлъ въ виду нѣсколько другую форму его, въ которой оно заключало въ себѣ два существенные недостатка, именно—дѣлало скачокъ въ нити разсужденій и въ концѣ переходило въ космологическое доказательство, такъ-что и силу получало лишь отъ связи съ послѣднимъ ²⁾. Въ представленномъ выше построеніи нѣтъ этихъ недостатковъ. Въ немъ нѣтъ той погрѣшности, которая изъ *данности* красоты и цѣлесообразности заключаетъ къ *необходимому* цѣлесообразному бытію. Оно беретъ во вниманіе то (прекрасное и

¹⁾ Дробишъ, Religionsphilos. 120—22; Аалмиъ, Ethik, 231.

²⁾ Кантъ, Krit. d. reiner Vernunft. II th, II Abth; 2 Buch, 3 Hauptst.

цѣлесообразное) въ природѣ, что, при другихъ условіяхъ, могло бы и не быть прекраснымъ и цѣлесообразнымъ, слѣдовательно нѣчто такое, что по случайному ходу представляется въ высшей степени невѣроятнымъ и слѣдовательно должно быть признано дѣломъ намѣренія ¹⁾). Въ этомъ видѣ физико-телеологическое доказательство не имѣетъ неразрывной связи съ космологическимъ и въ логическомъ отношеніи безукоризненно. Оно имѣетъ *самостоятельную* постановку, исходя изъ другаго начала и исходя вѣрно, безъ логическаго скачка. Исходное начало его—цѣлесообразность, наблюдаемая въ природѣ. Вѣрность заключенія состоитъ въ томъ, что оно *не признаетъ вѣроятнымъ* происхожденіе этой цѣлесообразности случайнымъ образомъ и по однимъ механическимъ законамъ, а *скорѣе* выводитъ эту цѣлесообразность изъ намѣренія и предположенной цѣли. Чтобы отвергнуть его, нужно, слѣдовательно, отвергнуть фактъ, служащій исходнымъ началомъ его и способъ дедукціи изъ него.

То обстоятельство, что Кантъ не призналъ силы за телеологическимъ доказательствомъ бытія Божія, помимо всего другаго, объясняется изъ ученія его о *пространствѣ* и о *времени*. Если пространство и время, какъ училъ Кантъ,—лишь только *формы нашего представленія*, не данныя въ объективной дѣйствительности, не воспринимаемыя съ вещами, а нами вносимыя въ вещи, то, понятно, объ объективной цѣлесообразности не можетъ быть рѣчи, потому что цѣлесообразное и красота въ природѣ является намъ именно въ формахъ пространства и времени, не иначе. Чтобы признать цѣлесообразность въ природѣ въ объективномъ смыслѣ—необходимо отказаться отъ Кантова понятія о пространствѣ и времени, и принять, что вещи мы воспринимаемъ въ формахъ *изъ пространственныхъ и временныхъ отношеній*, а не сами вносимъ эти отношенія, что формы эти объективно даны *одновременно* съ нашими ощущеніями. Если напротивъ признать, что пространство и время—одни только формы нашего представленія, и слѣдовательно понятіе цѣлесообразности *мы сами* вносимъ въ представленія о пред-

¹⁾ Дробиницъ, Religionsphilos. 122 — 23; Zeitschr. f. ex. Phil. B. VII, 2, 169; Гербартъ, Lehrb. d. Einleit. in d. Philos; 211.

метахъ и явленіяхъ природы, то нельзя объяснить, отъ чего цѣлесообразность даетъ намъ себя чувствовать съ неотразимою ясностію только въ нѣкоторыхъ случаяхъ; многое же другое хотя и побуждаетъ насъ примѣнять къ нему идею цѣлесообразности, однакоже оставляетъ насъ въ сомнѣніи касательно его дѣйствительной цѣлесообразности! Если бы цѣлесообразность, являющаяся въ пространствѣ и времени, была *врожденною* формою нашего представленія, то мы присоединяли бы ее всюду и ко вѣщамъ предметамъ, подчиненнымъ условіямъ пространства и времени. Между тѣмъ мы, и при нашемъ желаніи, не можемъ вносить ее туда, гдѣ ея нѣтъ. Съ этой точки зрѣнія кантовская теорія пространства и времени подвергнута весьма остроумной критики у Гербарта ¹⁾.

Хотя самъ Кантъ не чуждъ былъ удивленія предъ красотою и цѣлесообразностію, замѣчаемыми въ природѣ, и хотя онъ хорошо зналъ могущественное вліяніе или дѣйствіе ихъ на вѣщихъ почти людей, даже противъ воли; все-таки онъ пришелъ къ необходимости отвергнуть доказательную силу физико-телеологической доктрины, съ одной стороны, какъ сказано, благодаря своему ученію о пространствѣ и времени, съ другой—своему желанію: ограничить *надмѣнность* многознанія школъ о Божествѣ и *оживить* вѣру людей, ослабляемую непрочностію и слабостію доказательствъ ²⁾. А разъ допустивъ бездоказательность физико-телеологическаго аргумента, Кантъ долженъ былъ послѣдовательно, *во-первыхъ*, ограничить понятіе цѣлесообразности почти только субъективную стороною, *во-вторыхъ*, цѣлесообразность природы объяснять законами механическаго образованія и дѣйствіемъ образовательныхъ силъ природы. Однако же его аргументація въ данномъ случаѣ не чужда крупныхъ недостатковъ, и эти недостатки весьма ясно поставлены на видъ Гербартомъ и его послѣдователями.

¹⁾ Критика Кантовой теорія пространства и времени у Гербарта въ Metaphisik, th. 1, 87—118, th. 11, 185—253, 308—19.

²⁾ «Я не того мнѣнія, чтобы можно было найти недопускающее противорѣчій доказательство для положеній «есть Богъ», «есть будущая жизнь». Я скорѣе убѣжденъ, что этого никогда не случится. Но не менѣе того я убѣжденъ и въ томъ, что никогда не будетъ человѣка, который могъ бы, хоть сколько нибудь ясно, доказать противное». Слова *Канта* изъ Krit. rein. Vernunft, цит. *Гербартъ* въ Lehrb. d. Einleit. in d. Philof. 200.

Кантъ и, особенно, Лапласъ старались показать, что вся планетная система можетъ имѣть чисто-механическое происхожденіе, которымъ достаточно, будто бы, объясняется и круговое свойство путей, и почти совпадающее положеніе ихъ плоскостей, и постоянство, замѣчаемое въ направленіи всѣхъ движеній. Но законы механики не объясняютъ для насъ, *во-первыхъ*, разстоянія планетъ отъ солнца, т. е. не говорятъ о причинѣ, по которой установились эти разстоянія; *во-вторыхъ*, не показываютъ, почему планеты имѣютъ разную величину и плотность, — чѣмъ именно объясняется различіе ихъ массъ. Здѣсь предлагаются намъ однѣ гипотезы о первоначальномъ образованіи мировыхъ тѣлъ. Видѣтъ въ разной плотности планетныхъ массъ, при настоящемъ соотношеніи ихъ путей, дѣло одного случая, и сказать „тутъ ничего цѣлесообразнаго нѣтъ“ нельзя потому, что новѣйшая физическая астрономія ¹⁾ доказала, что этимъ именно обусловлено вѣчное продолженіе нашей планетной системы. Будущія астрономическія открытія могутъ, правда, указать и другія условія продолжаемости нашей планетной системы, но всѣ эти условія подходятъ подъ понятіе *средствъ*, и каковы бы они ни были, останется несомнѣннымъ, что они служатъ цѣли существованія или продолженія мировой системы, и служатъ этой цѣли, вполнѣ обезпечивая ея достиженіе. Можно смѣло утверждать, что и для науки и для религіознаго чувства всегда останется достаточно удивительнаго въ явленіяхъ неба и природы вообще.

Въ природѣ мы замѣчаемъ несомнѣнныя цѣлесообразность и красоту. Съ *большою вѣроятностію* мы не только можемъ, но и должны объяснять ихъ происхожденіе скорѣе изъ разумно-намѣренно-устрояющаго начала, чѣмъ изъ „невѣдомыхъ“ удачныхъ ком-

¹⁾ Астрономъ Ф. Т. Шубертъ (theoretische Astronomie, В. III, 5. 337) говорить: «мною сдѣланныя вычисленія показываютъ, что при другомъ распредѣленіи планетныхъ массъ послѣдовало бы полное преобразование, при другомъ соотношеніи путей—окончательное разстройство солнечной системы; но что настоящимъ распредѣленіемъ обезпечено вѣчное ея продолженіе. Кто способенъ понять эти высокія истины безъ благоговѣнія къ безконечной мудрости, безъ полной благодарности и удивленія!» Цитуютъ Гербартъ, въ *Lehrb. d. Einleit. in d. Phil.* 220,—Дробинскъ, *Religions-philos.* 131—2.

бинацій механическихъ законовъ и силъ, присущихъ матеріи. „Такого рода вѣроятнымъ предположеніемъ, скажемъ словами Гербарта мы приобретаемъ многія изъ несомнѣнныхъ нашихъ убѣжденій. Мы объясняемъ напр. цѣлесообразныя дѣйствія людей изъ *предполагаемаго* мышленія, хотѣнія и дѣйствованія и наше убѣжденіе твердо стоитъ на томъ, что явленіямъ человѣческаго дѣйствованія предшествуютъ человѣческое намѣреніе, знаніе и хотѣніе; точно также и *телеологическое разсматриваніе* природы всегда будетъ служить *защитою* религіозной вѣры, хотя эта вѣра много древнѣе и гораздо глубже коренится въ духѣ человѣческомъ, чѣмъ вся философія. Это разсматриваніе, формулируясь въ логическое доказательство, не даетъ, правда, *больше вѣроятности*. Но „кто знаетъ природу того, что мы называемъ *знаніемъ*, тому извѣстно, что большія вѣроятности въ нѣкоторыхъ случаяхъ крѣпче, чѣмъ самое строгое доказательство; и наистрожайшее доказательство, коль скоро оно длиннѣе, чѣмъ нужно для того, чтобы окинуть его однимъ взглядомъ, даетъ намъ *только вѣроятность* такъ какъ мы легко можемъ заподозрить, не допущена ли ошибка въ цѣпи его заключеній. Физико-телеологія имѣетъ, не смотря на то, что не ведетъ насъ дальше вѣроятности, *великое значеніе для религіозной стры*. „Вѣра, не зависимо отъ какихъ бы то ни было доказательствъ, коренящаяся въ нравственныхъ потребностяхъ человека, чрезъ разсматриваніе цѣлесообразнаго въ природѣ приобретаетъ такую силу (твердость), для измѣренія которой природа не даетъ, да и не можетъ дать никакого масштаба. Кто можетъ измѣрить, какъ сильно дѣйствуетъ торжественная тишина послѣ шума напряженной работы, среди борьбы и паденія! При религіозномъ настроеніи отступаетъ на задній планъ силлогизмъ, методы и несогласіе ученыхъ партій: дѣло идетъ о томъ, чтобы предаться созерцанію; но не мистическому созерцанію, *внутри себя*, гдѣ все непостоянно и каждый видитъ по своему, а созерцанію прекраснаго и чудеснаго во внѣшней природѣ, которая всѣмъ предносится одинаковымъ образомъ ¹⁾).

¹⁾ Гербартъ, Metaphis. th. 1, 106—7. Lehrb. Einleit... 213—14; Encykl. 321 и 66. Срав. Encykl. 332.

Кантъ говоритъ: „телеологическое доказательство можетъ доказывать бытіе мірообразующаго духа, но не Творца міра“. Это замѣчаніе *Канта* вѣрно, если разсматривать одну просто организованную природу, и не вѣрно, если имѣть въ виду природу съ ея *цѣлесообразнымъ* устройствомъ. *Здѣсь* мы должны допустить творческое участіе благаго и благожелающаго существа, исполнившаго природу всестороннею жизненною услудою для чувствующихъ и разумныхъ существъ. Для уясненія дальнѣйшихъ вопросовъ объ образѣ отношенія Бога, какъ виновника, къ міру, — такъ ли представлять это отношеніе, какъ актъ *непосредственнаго* творенія или какъ свободное *самообразование* матеріи по высшему плану, начертанному силою Божіею, или какъ *борьбу* съ враждебными элементами и упорядоченіе ихъ, — физико-телеологія не даетъ твердыхъ данныхъ. Только религіозной потребности и религіозному чувству кажется болѣе естественнымъ представлять міръ какъ цѣлое, подчиненное Провидѣнію. Далѣе, физико-телеологія не удерживала многихъ отъ нескромныхъ вопросовъ: не подчиненъ ли виновникъ красоты и цѣлесообразности природы болѣе мудрому и могущественному существу. Затѣмъ эта красота и эта цѣлесообразность — послѣдней ли степени, безъ возможности дальнѣйшаго развитія и усовершенствованія? Физико-телеологія не въ состояніи окончательно устранить подобныя *скептическіе* вопросы потому, что въ опытѣ есть хотя отрывочные, но ясно говорящіе факты, что не все въ природѣ безотносительно прекрасно, напр. борьба за существованіе, болѣзни, эпидеміи, землетрясенія и т. д. Она получаетъ подкрѣпленіе и опору въ этико-телеологіи. Послѣдняя исходитъ изъ *нравственнаго* сознанія или изъ *совѣсти*, внушающей челоуѣку стремленіе къ нравственному идеалу и осуждающей его за уклоненіе отъ предначертываемаго ею пути.

Нравственное сознаніе — это фактъ, выступающій съ болѣею ясностію и силою (ибо онъ предносится прямо въ самосознаніи), чѣмъ фактъ красоты и цѣлесообразности природы. На немъ и опирается физико-телеологія, чтобы разрѣшить вопросы объ уклоненіяхъ отъ красоты и цѣлесообразности, замѣчаемыхъ въ опытѣ, чтобы привести къ вѣрѣ въ Бога „живаго, мудраго, пра-

веднаго и всемогущаго“. Только физико-этико-телеологія въ состояніи дать цѣльный взглядъ на міръ или дать „понять общій планъ мірозданія“ ¹⁾).

IV.

1) Формула этико-телеологіи у Канта. Недостатки ея. 2) Измѣненіе этой формулы у Гербарта. Земная и загробная жизнь какъ сфера осуществленія нравственнаго порядка вещей. 3) Сомнѣніе въ безсмертіи души. Состояніе души въ загробномъ мірѣ.

Поприме, гдѣ осуществляется нравственная цѣль человѣка, — прежде всего *наше земное бытіе*; царство Божіе устроится на землѣ; о немъ молится каждый христіанинъ, чтобы оно настало, пришло. Оно устроится не безъ *участія самого человека*; напротивъ, каждый принимаетъ участіе въ его устроеніи, стремленіемъ къ добру, служеніемъ добродѣтели и святости. Жизнь, развивающаяся въ *исторіи человечества*, прогрессивнымъ, а не круговымъ (какъ думаютъ пессимисты) ходомъ своимъ раскрывающая задатки добра и святости, при помощи религіи, воспитанія, общественныхъ учрежденій и отношеній, служитъ содѣйствующимъ факторомъ *Провидѣнія*, ведущаго человечество къ нравственному совершенству. „Убѣжденіе, (говоритъ *Гербертъ* въ *речи* о фихтевскомъ планѣ всеобщей исторіи), по крайней мѣрѣ въ *возможности* дальнѣйшаго развитія человечества, есть не одно благодушное предположеніе, которое можно имѣть и не имѣть; но для нрав-

¹⁾ Дробинъ, Religions-phil. 139—43; Лотце, Микр. 11, 29. Во второмъ томѣ Лотцева «микрокосма» есть хорошій трактатъ, хотя нѣсколько спутанный — о физико-телеологическомъ доказательствѣ бытія Божія, съ присоединеніемъ къ нему этико-телеологіи. Въ сущности у Лотце высказывается много сходнаго съ тѣмъ, что говорится у Гербарта и Дробита, только или въ своеобразной и болѣе туманной формѣ или съ нѣкоторымъ распространеніемъ; нужно впрочемъ сказать, что у него встрѣчаются мысли, и не совсѣмъ подходящія подъ общія понятія Гербартовой философіи, не говоря уже о терминологіи для этическихъ понятій («чувство нравственной обязанности» «первообразы нравственныхъ идеаловъ» и пр.); еще слѣдуетъ замѣтить, что Лотце самъ сдѣлалъ возраженіе противъ причисленія его къ послѣдователямъ Гербарта, хотя и не отрицаетъ того, что усвоилъ многое такого, что соприкасается съ гербартовскимъ реализмомъ. См. въ Real-Encykl. f. Protest. Theologie und Kirche Herzog's, B. XIX, 631.

ственной жизни составляет истинный *членъ вѣры* (Glaubenspunkt), который одинъ только способенъ поддерживать и питать мужество, и энергію въ жизни и дѣятельности“. Человѣку даны, на сколько это нужно, средства и внутреннія и внѣшнія, къ тому, чтобы содѣйствовать исполненію конечной цѣли человѣчества.—Но эта цѣль можетъ въ полной мѣрѣ осуществиться только въ *будущей жизни*, которую мы должны представлять не только какъ необходимую сферу осуществленія упомянутой цѣли, но и какъ *возможную по внутреннимъ условіямъ*, т. е. по безсмертности самаго человѣческаго духа.

„Всякая человѣческая мудрость *кончается живѣйшимъ чувствомъ ничтожества нашего знанія*; по само это чувство предполагаетъ родъ созерцанія того, что не достижимо для нашего опытного знанія“. Даже въ области того, что подлежитъ чувственному воспріятію, человѣку всетаки еще остается обширное поле для однихъ болѣе или менѣе вѣроятныхъ предположеній и догадокъ. Но есть сфера—безконечно-вышая внѣшняго опыта, сфера духовной высшей натуры. Она выше насъ. Бездна мечтаній разверзается предъ человѣкомъ, если онъ прямо не откажется проникать въ эту сферу“ ¹⁾.

Въ частности, по вопросу о *безсмертіи души и загробной жизни* человѣка, философія можетъ давать не доказательства этой истины, въ строгомъ смыслѣ слова, но лишь полезныя изъясненія, во-первыхъ, касательно несостоятельности основанія для отрицанія ея и, во-вторыхъ,—психологической возможности того состоянія, въ которомъ представляется религіознымъ ученіемъ душа по смерти тѣла. Съ положительной стороны она можетъ предлагать развѣ успокаивающее замѣчаніе, что вѣдь и по смерти тѣла, въ элементахъ, изъ которыхъ состоитъ тѣло, внутреннее состояніе продолжаетъ сохраняться и смерть тутъ вовсе не указываетъ на конецъ ²⁾.

Чѣмъ объясняется фактъ *сомнѣнія нѣкоторыхъ людей въ истиннѣ безсмертія души*? „Нельзя не признать, что тутъ имѣла и имѣетъ не маловажное значеніе неправильность съ одной стороны понятія о жизни, принадлежащей тѣлу, съ другой, понятія о

¹⁾ Гербартъ, Metaphis. 11, 678—9.

²⁾ Гербартъ, Encykl. 217.

душъ, которую называютъ также жизнью; между тѣмъ „всеобщая жизнь“ такъ же мало существуетъ, какъ и „всеобщая матерія“. Все дѣйствительное — *особенное*; по этому и душа не есть въ собственномъ смыслѣ жизнь, но сѣдалище (Sitz) и основаніе (Grund) духовной жизни. Это основаніе можетъ сохранить бытіе не только *безъ тѣлесной жизни*, но даже въ томъ случаѣ если бы вся духовная жизнь, развивающаяся отъ рожденія до смерти человѣка, обитающая и дѣйствующая въ этомъ основаніи была прекращена какимъ нибудь чудомъ. Для этого дѣйствительно нужно было бы чудо; но такое безцѣльное чудо никого не должно пугать при вѣрѣ въ Премудраго и Всеблагаго ¹⁾).

Колебаніе въ безсмертіи души поддерживается еще тѣмъ соображеніемъ, что признаніе этой истины ведетъ къ признанію безсмертія и *душъ животныхъ*. По поводу этого соображенія Гербартъ замѣчаетъ слѣдующее: съ философской точки зрѣнія не можетъ быть оспариваемо *продолженіе бытія* и душъ животныхъ; даже болѣе того, съ этой точки зрѣнія можно допустить, что у каждой животной души, останутся и ея представленія. Внутреннія состоянія, которыхъ разъ достигло какое нибудь существо сами собою, *не могутъ прекратиться*, если и здѣсь не послѣдуетъ чудо, цѣль котораго однако же и въ этомъ случаѣ никто не рѣшится полагать. За всѣмъ тѣмъ, на основаніи психологическихъ данныхъ, нельзя не признать существеннаго различія между безсмертіемъ человѣческимъ и продолженіемъ бытія животныхъ.

„По *ту сторону гроба* душа человѣческая восприметъ свое выработанное самосознающее *я*; между тѣмъ душа животнаго можетъ сохранить лишь свои не выработанныя представленія, если только относительно этого не рѣшено и не приготовлено высшимъ промысломъ что нибудь недоступное нашему умозрѣнію ²⁾).

„Такъ какъ назначеніе человѣка не можетъ ограничиваться одною земною жизнью, то мы, и не зная совершенно плана божественнаго Провидѣнія касательно отдаленнаго будущаго, можемъ

¹⁾ Гербартъ, Encykl. 228—30.

²⁾ Гербартъ, тамъ же.

однакоже спрашивать о томъ, что случится, когда тѣлесная темница души разрушится и разсѣется на свои первоначальные элементы. Можно думать прежде всего, что съ устраненіемъ особенныхъ вліяній, которыя привыкло оказывать тѣло на душу, особенно въ старости; исчезнетъ препятствіе, которымъ ограничены были порывы душевной дѣятельности человѣка, въ время ея земной жизни. Смерть можно представлять поэтому прежде всего какъ *помоложение* (Verjüngung) человѣка, безъ наступленія однако же дѣтства; ибо уже никакое изъ постепенно сложившихся соединеній представленій не можетъ снова разрушиться. Нельзя также думать, чтобъ наше посмертное состояніе могло имѣть какое либо сходство съ сномъ. По смерти, освобожденная отъ тѣла, душа должна напротивъ бодрствовать совершеннѣе, чѣмъ когда либо въ жизни“ ¹⁾).

Очень можетъ быть, что представленія рано умершаго дитяти быстро достигаютъ своего развитія и равновѣсія по переходѣ его въ загробную жизнь. Естественнo думать, что мысли и чувства человѣка, спокойнаго совѣстію, чистаго по дѣяніямъ и желаніямъ, не испытываютъ большихъ возмущеній и что напротивъ духъ безпокойный, жадный, связанный міромъ, не можетъ достигнуть мира вѣчности иначе, какъ прошедъ чрезъ *сильно-волнующіе аффекты*, которые очень могутъ быть еще бурнѣе и страшнѣе вслѣдствіе совершенно измѣнившагося состоянія, чѣмъ тѣ аффекты, которые во время земной жизни такъ часто мучатъ страстнаго человѣка“ ²⁾).

„Наконецъ можно предполагать, что послѣ нѣкотораго истеченія того, что мы называемъ *часами, днями, годами*, для каждой души, какъ бы глубока и запутана ни была ея безпорядокъ, наступить состояніе близкое къ духовному равновѣсію—къ гармоніи всѣхъ вообще духовныхъ силъ“ ³⁾. Но нужно всетаки помнить, что крайне неупорядоченныя души только послѣ великихъ внутреннихъ переворотовъ могутъ приблизиться къ этому состоянію“ ⁴⁾.

¹⁾ Герbartъ, Lehrb. d. Psychologie, § 247.

²⁾ Герbartъ, Lehrb. d. Psychologie, § 248.

³⁾ Герbartъ, тамъ же, § 249.

⁴⁾ Герbartъ, Lehrb. d. Psych. § 250.

„Провидѣнію угодно было, чтобы на землѣ люди испытывали весьма различныя доли. Въ вѣчности если, что можетъ остаться изъ различія земныхъ долей, то лишь развѣ то, что отличало нравственно лучшихъ людей отъ худшихъ. Провидѣніе во всякомъ случаѣ можетъ найти себѣ оправданіе относительно того, что побудило Его то или другое лицо произойти на свѣтъ, дать бытіе“ ¹⁾).

„Такъ представляется отдаленное будущее, если разсматривать его съ философской точки зрѣнія, другими словами, — если разсматривать это отдаленное будущее, какъ оно само собою можетъ развиться изъ того, что уже дано земною жизнію человѣка. Но оно можетъ развиваться и *иначе*, по особому устроенію Высшаго Провидѣнія“ ²⁾).

V.

Общій взглядъ на основныя понятія философіи религіи Гербарта

(Значеніе представленія и чувства въ развитіи религіи; согласіе гербартовой теоріи происхожденія религіи съ библейскимъ ученіемъ; сущность религіи, образованіе и воспитаніе религіозное; отношеніе между монотеизмомъ и политеизмомъ. Взглядъ Гербарта на состояніе души по смерти тѣла. Значеніе для религіознаго мыслителя гербартова взгляда на взаимное отношеніе религіи и морали).

По Гербарту для религіи существуетъ не одинъ факторъ, а нѣсколько: во первыхъ, нравственное сознаніе, во вторыхъ, телеологическій взглядъ на міръ и жизнь, и наконецъ эстетическія чувства, порождаемыя имъ. Прежде всего, *голосъ совѣсти*, изрекающей безусловныя опредѣленія для воли, не смотря на самостоятельность и внутреннее обязательное значеніе предписываемаго имъ, часто связываетъ свои предписанія съ высшимъ моральнымъ порядкомъ, устанавливаемымъ абсолютно-моральнымъ Существомъ. Нравственное сужденіе есть первичный элементъ, дѣятельная сторона моральнаго процесса въ человѣкѣ, тогда какъ чувство нравственное вторичный элементъ, пассивная сторона. То, что называютъ

¹⁾ Гербартъ, тамъ же, § 251.

²⁾ Гербартъ, *Lehrb. d. Psych.* § 252.

иногда нравственнымъ „чутьемъ“ или „инстинктомъ нравственнаго“, (который говорить, большею частію, въ малоразвитыхъ людяхъ), въ основѣ имѣетъ непременно сужденіе, но только состоявшееся, безъ достаточно-яснаго сознанія, т. е. безъ разчлененія его на отдѣльные элементы ¹⁾). Равнымъ образомъ, и *религіозныя чувства* любви, преданности, благоговѣнія и т. п. по отношенію къ Богу, суть *вторичныя образованія*, которымъ предшествуютъ извѣстныя хотя и не всегда въ одинаковой мѣрѣ ясныя, представленія о Высочайшемъ Существомъ. При *эстетическомъ міроразсматриваніи* (телеологическомъ) религіозное представленіе является также первоначальнымъ элементомъ психическаго процесса, а чувства суть уже слѣдствія его. Чувства, разъ родившіяся такимъ образомъ, позднѣе, съ своей стороны, содѣйствуютъ оживленію и укрѣпленію религіозныхъ представленій. Вообще въ генетическомъ процессѣ религіи можно различать *три фазиса*: первый объективный — *морально-религіозный синтезъ* или предположеніе безконечно-моральнаго существа съ точки зрѣнія чисто-нравственнаго сознанія, второй субъективный — *оживленіе и посвященіе чувствъ Высочайшему Существоу*, третій — *воздѣйствіе самихъ чувствъ* на религіозно-моральное сознаніе. Что касается сознанія духовной и физической бѣдности нашей наличной природы“, рождающагося подъ вліяніемъ бѣдствій и страданій человѣческихъ, то сознаніе это играетъ роль. въ выработкѣ религіозныхъ чувствованій только въ связи съ моральнымъ сознаніемъ; отдѣльно же еще не ведетъ къ религіи. Одно сознаніе о нуждѣ, о страданіи и надломленности жизни человѣческой само по себѣ не предполагаетъ еще существованіе „средствъ“, къ облегченію или „помощи“, ни теперь, ни въ близкомъ, ни въ отдаленномъ будущемъ — *не зависимо* отъ требованій нравственнаго сознанія. Таковъ взглядъ Гербарта на происхожденіе религіи. Въ существенныхъ чертахъ этого взгляда нельзя не

¹⁾ Эту мысль провелъ Вундтъ въ своей книгѣ „Душа человѣка и животныхъ“ (см. «нравственныя чувства»), связавъ ее съ своею психологическою теоріею, что *чувства суть сужденія*, совершающіяся *въ безсознательной душѣ*, или *окончательный результатъ такихъ сужденій* появляющихся въ сознаніи, слѣдов. первая ступень развитія сужденія. Не мало странностей въ этой теоріи, даже очевидныхъ!...

признать согласія съ христіанскимъ воззрѣніемъ на вопросъ о происхожденіи или объ источникахъ религіи. Слово Божіе говоритъ, что язычники, не имѣющіе положительнаго откровеннаго закона, законное узнаютъ изъ свидѣтельства совѣсти (Римл. II, 14—15) и что чрезъ разумное міроразсматриваніе видны человѣку и присносущная сила Бога и Его Божество (Римл. I, 19). Богословская наука, раскрывающая содержаніе религіи главнымъ образомъ данной въ Божественномъ откровеніи, для прочности своихъ основоположеній, какъ основоположеній науки, необходимо должна опредѣлить не только значеніе откровенной, по и естественной религіи, или естественнаго богопознанія.

Въ этомъ послѣднемъ отношеніи она можетъ найти для себя много твердо обоснованныхъ положеній въ гербартіанской философіи религіи, гдѣ физико-телеологическая и этико-телеологическая доктрины,—эти важнѣйшія основы богословскаго вѣдѣнія,—находятся въ тѣсной связи съ изложенною теоріей происхожденія религіи.

Хотя *чувство*, по этой теоріи не составляетъ начальнаго корня развитія религіи, тѣмъ не менѣе имъ выражается *сущность религіи*. Религія вытекаетъ изъ сознанія отношенія между конечнымъ и безконечнымъ, тварью и творцемъ и изъ сознанія отношенія между даннымъ нравственнымъ бытіемъ человѣчества и высшимъ моральнымъ бытіемъ; но самое это *сознаніе отдѣльно* — еще не религія, а лишь теоретическое убѣжденіе: религія предполагаетъ религіозность, послѣдняя же—чувства преданности, любви, благоговѣнія, благодарности предъ Высочайшимъ существомъ. Поэтому-то одна наука о религіозныхъ истинахъ, взятая въ отдѣльности, не сообщаетъ человѣку религіозности, потому-то далѣе *религіозное образованіе и религіозное воспитаніе* составляютъ двѣ различныя области, хотя тѣсно связаны между собою. Первое имѣетъ цѣлью въ подробностяхъ уяснить содержаніе *истинъ* религіи, второе преслѣдуетъ спеціальную цѣль — развитіе религіозныхъ *чувствъ* съ преподаваніемъ общихъ религіозныхъ понятій и правилъ нравственности. Правильное развитіе чувствъ основано на правильной работѣ представленій, слѣдовательно, учитель религіи долженъ заботиться не только о религіозномъ настроеніи, возбужденіи и укрѣ-

пленіи чувствъ въ „приходящемъ къ вѣрѣ“, но *прежде всего* о его *просвѣщеніи*, наученіи истинамъ религіи. Чувства воздѣйствуютъ на оживленіе и укрѣпленіе въ человѣкѣ религіозныхъ идей вообще, слѣдовательно, раннее религіозное воспитаніе, въ періодъ дѣтства, еще до начала религіознаго образованія, не только умѣстно, но и необходимо, въ той мѣрѣ, въ какой оно возможно.

Наконецъ, разсматриваемая теорія происхожденія религіи косвенно отрицаетъ мнѣніе о начальномъ развитіи въ человѣческомъ родѣ политеизма и о переходѣ человѣчества отъ многобожія къ единобожію. По этой теоріи политеизмъ можетъ быть только *заблужденіемъ* мышленія неразвитаго человѣка. Такъ называемые *боги* или „многія начала“ ни какъ не отвѣчаютъ моральной человѣческой потребности, еще менѣе пригодны для объясненія прекраснаго цѣлаго, какимъ представляется міръ. *Чистый политеизмъ*, какъ изобразилъ его учитель языковъ, *антирелигіозенъ* и по существу и въ дѣйствительности, поэтому не долженъ бы быть признаваемъ даже формою религіи; а тѣмъ болѣе религіи первобытнаго или неиспорченнаго человѣчества. Въ духѣ гербартовой философіи его слѣдуетъ считать просто *демонологіей* (почему апологеты христіанства и имѣли право обвинять язычниковъ въ почитаніи демоновъ), искусственно созданною или естественно-развившеюся въ зависимости отъ отдѣльныхъ космическихъ силъ и явленій, поражающихъ человѣка своею разрушительностію и возбуждавшихъ въ немъ страхъ предъ демоническимъ началомъ (отсюда культъ демонопочитанія).

Мысли Гербарта о *безсмертіи души* находятся въ связи съ тѣмъ положеніемъ его философіи, что жизнь есть только результатъ взаимодействія реальныхъ началъ, что душа, какъ самостоятельное и вѣчное „реальное“, имѣющее бытіе независимо отъ тѣла, должна сохранять это бытіе и по разрушеніи той связи, въ какой она находится съ нервною системою и развиваетъ свою временную жизнь. Взглядъ этотъ сходенъ съ обыкновеннымъ богословскимъ, что душа сохраняетъ бытіе по смерти тѣла, *будучи субстанціей духовною*, простою, не имѣющею частей. Отличіе между ними состоитъ въ томъ, что послѣдній основанъ на психологическомъ дуализмѣ, тогда какъ первый не имѣетъ связи съ дуа-

листическимъ принципомъ, а исходитъ изъ предположенія (близкаго къ монизму), что душа какъ „реальное“, отличное отъ всѣхъ остальныхъ „реальныхъ“, не можетъ „затеряться“ между ними. Это есть, очевидно, только предположеніе или выводъ изъ понятія Гербарта о „самосохраненіи реальныхъ“, и если онъ можетъ подлежать критикѣ, какъ и самое это понятіе, то во всякомъ случаѣ не болѣе, чѣмъ и дуалистическій способъ объясненія безсмертія души. Теорія Гербарта имѣетъ въ данномъ случаѣ особенно важное значеніе въ томъ отношеніи, что *кромѣ бытія души* или продолженія ея *существованія*, она допускаетъ и даже признаетъ необходимымъ сохраненіе жизни, выработавшейся отъ взаимодѣйствія души съ тѣломъ. Въ душѣ должны сохраниться всѣ представленія, какъ ея духовное достояніе, приобрѣтенное въ жизни и слѣдовательно она будетъ *продолжать жить съ сознаніемъ*. Чтобы по смерти тѣла въ душѣ уничтожилась жизнь, выработавшаяся длиннымъ процессомъ взаимодѣйствія ея съ тѣломъ и внѣшнимъ міромъ, для этого, по Гербарту, потребно было бы вмѣшательство Творца, Промысла, т. е. насильственное или чудесное „уничтоженіе“.

Предположеніе Гербарта о сохраненіи душею жизни и по смерти тѣла можетъ быть пригоднымъ для рѣшенія, предположительнаго съ точки зрѣнія философіи, и положительнаго съ точки зрѣнія вѣры, вопроса о *состояніи души по смерти тѣла* до „всеобщаго воскресенія“. Въ Словѣ Божіемъ нѣтъ подробныхъ указаній относительно этого предмета, и хотя истинному благочестію знаніе его не особенно и нужно, но не только мыслящіе умы не могутъ отгонять думы о немъ, но часто и въ простотѣ сердца вѣрующіе задаются мыслію о немъ. По взгляду Гербарта посмертное состояніе души не имѣетъ подобія со сномъ ¹⁾; напротивъ, это есть состояніе наияснѣйшаго бодрствованія или духовнаго бытія, при чомъ „восходятъ, всплываютъ такъ сказать на поверхность и всѣ представленія“, даже повидимому давно исчезнувшія изъ сферы сознанія, — при чомъ душа становится зрительницей всей прожитой жизни, и такимъ образомъ въ себѣ самой находитъ источникъ или утѣшенія

¹⁾ Ср. мнѣніе нѣкоторыхъ учителей Церкви, въ догматикѣ Преосв. Филарета ч. II, «Вѣсмертіе души».

и блаженства, или страданья и мученій. Что касается мысли Гербарта о безсмертіи *душъ животныхъ*, то какъ бы она странно ни казалась по оригинальности, однако же, какъ личное мнѣніе философа, — на бѣльшее онъ самъ не претендуетъ, — не можетъ быть предметомъ осужденія. При томъ же, если понимать эту мысль такъ именно, какъ понималъ ее Гербартъ, то въ ней нельзя найти ничего и особенно страннаго, независимо отъ спорнаго положенія о бытіи самой души у животныхъ. Признавая реальность душъ животныхъ Гербартъ допускаетъ ихъ не разрушимость, признавая однако же вмѣстѣ съ тѣмъ громадное качественное различіе ихъ отъ душъ человѣческихъ по самой природѣ. Такъ какъ онъ вырабатываютъ жизнь, *чуждую самосознанія и нравственныхъ опредѣленій*, иначе сказать, во взаимодействіи съ тѣломъ, не восходятъ до чисто-духовнаго развитія, то и *сохраненіе ихъ* по смерти тѣла есть только продолженіе бытія съ нѣкоторыми *лишь задатками жизни*, по скольку послѣдняя можетъ заключаться въ неразвившихся представленіяхъ животной души.

Идею *будущаго состоянія душъ* Гербартъ развиваетъ въ связи съ общимъ закономъ развитія представленій, состоящимъ, по его мнѣнію, въ томъ, что все представленія суть акты самосохраненія души, и потому всегда стремятся къ *равновѣсію* между собою. Равновѣсіе представленій — *цѣль*, къ которой идетъ все духовное развитіе и, въ тоже время, естественная *почва*, изъ которой, по особымъ дѣйствіямъ Провидѣнія, имѣетъ опредѣлиться будущее состояніе и самое блаженство душъ. Въ Гербартовомъ изображеніи развитія представленій, по уничтоженіи взаимодействія души съ тѣломъ, нельзя не видѣть намѣренія философа дать нѣкоторые естественныя основанія для признанія возможности *будущаго блаженнаго состоянія праведныхъ и мученія грѣшниковъ*. Спѣшимъ однако же оговориться, что хотя въ числѣ мыслей, заключающихся въ Гербартовомъ изображеніи, нѣтъ ни одной, которая съ психологической точки зрѣнія могла бы возбуждать, какія либо сомнѣнія, тѣмъ не менѣе все это изображеніе, какъ описаніе *только возможнаго состоянія*, пригодно для богослова лишь отчасти, и притомъ подъ условіемъ, во-первыхъ, признанія безсмертія души

на основаніи этических и религиозныхъ данныхъ, во-вторыхъ, „если Провидѣніе не устроитъ иначе (относительно будущаго состоянія человѣка), чѣмъ какъ это вытекаетъ повидимому изъ естественнаго хода развитія человѣка. Гербартъ высказываетъ въ описательной формѣ одну особенную мысль, принадлежащую также къ его личнымъ мнѣніямъ, — именно: будто „сила наказаній (будущихъ мученій) настолько должна ослабляться въ мучительности дѣйствія, на сколько будетъ умаляться въ наказываемыхъ мѣра порока, — будто каждый будетъ преданъ очистительному процессу и будетъ подлежать ему соразмѣрно степени порока или пока воздастъ долгъ свой“, будто наконецъ „цѣль у Бога одна — всѣмъ предоставить причастіе благъ, въ Немъ сущихъ“, и „разность жизни порочной и добродѣтельной (по отношенію къ этой конечной цѣли Творца) окажется состоящею въ томъ (только?), что человѣкъ раньше или позже пріобщится уповаемыхъ благъ, уготованнымъ всѣмъ безъ исключенія людямъ“. Эта мысль независимо отъ того, что не совсѣмъ согласуется съ положительнымъ христіанскимъ ученіемъ о *вѣчности адскихъ мученій*, врядъ ли можетъ быть оправдана и съ чисто-психологической точки зрѣнія, если взять во вниманіе, что глубина нравственнаго паденія и извращенія нравственной природы человѣка можетъ достигать такой степени, что исправленіе дѣлается морально не возможнымъ.

Что касается наконецъ взгляда Гербарта на отношеніе религіи къ морали ¹⁾ то здѣсь можетъ на первый взглядъ показаться, что философомъ придано моральному сознанію слишкомъ большое значеніе и этимъ какъ бы ограничены сила и значеніе религиозной помощи. Но не слѣдуетъ упускать изъ виду, что у Гербарта говорится о качественной, а не о количественной силѣ нравственнаго сознанія. Сознаніе это само по себѣ ясно, прочно и имѣетъ неоспоримую силу. Но ясно и твердо внушать не тоже, что гарантировать исполненіе того, что внушается ясно и твердо. Такой смыслъ заключается въ словахъ Апостола, когда онъ жалуется, что не то, доброе, творить онъ, что хочетъ, но то, злое, чего не хочетъ.

¹⁾ См. изложженіе и разъясненіе этого взгляда въ «Христіанскомъ Чтеніи» 1876 г. № 9 и 10 стр. 350 и далѣе.

Къ извращенію правильнаго отношенія между религіею и моралью всегда вело смѣшеніе качественной и количественной силы моральнаго сознанія. Но это смѣшеніе чуждо Гербарту. Съ признаніемъ не только ясности, прочности и качественной силы, но еще *количественной* силы (безусловной) голоса совѣсти, сама собою оказывается лишнею религіозная помощь, для нравственнаго поведенія человѣка, напротивъ, съ отрицаніемъ за голосомъ совѣсти *качественной* силы, прочности и ясности, для человѣка остается одна религіозная помощь безъ его собственной нравственной самодѣятельности. Отсюда являлся и является антагонизмъ между естественною моралью философовъ и религіозною моралью учителей религіи. Взглядъ Гербарта на взаимное отношеніе религіи и морали намъ кажется достойнымъ сочувствія богослововъ, потому что онъ оставляетъ религіи—свое и морали—свое, не отождествляя одной съ другою, не поглощая одной другою. Не достаточно ли для религіи, не святою ли и не необходимою ли представляется ей задача, если ее считаютъ существенно *необходимымъ дополненіемъ морали*,—если говорить, что человѣкъ безъ нея слабъ (практически) для добра, что она даетъ высшіе и сильнѣйшіе мотивы для исполненія того, что внушается нравственнымъ сознаніемъ,—если говорить, что она поддерживаетъ слабыхъ духомъ, укрѣпляетъ немощныхъ,—если говорить, что она исцѣляетъ недугующихъ, больнымъ возвращаетъ здравіе, спасаетъ отъ нравственной смерти,—если говорить, наконецъ, что она примиряетъ человѣка съ самимъ собою и съ Богомъ?! Съ другой стороны, не повредили ли бы мы религіи, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, не принесли ли бы нравственнаго вреда человѣку, если бы заставляли служителя религіи говорить человѣку: „внимай Слову Божію“ а не „внимай голосу твоей совѣсти“. Не дѣлалъ ли бы такой служитель религіи человѣка „вѣчнымъ младенцемъ“, за которымъ въ каждый моментъ жизни нуженъ уходъ, который *безъ такого ухода* самъ по себѣ можетъ дѣлать одно только зло? Само Слово Божіе, придаетъ важное значеніе нравственной способности человѣка, дѣйствующей при высшей благодатной помощи, когда обращается къ намъ съ зовомъ: „будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“.



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