



Краткій историческій очеркъ раціонализма въ его отношеніи къ вѣрѣ 1).

(продолженіе.)

Реформація стоитъ какъ бы на нѣкоторой грани между умственной и религіозною—средневѣковою и новѣйшею жизнію запада, представляя въ себѣ какъ бы нѣкоторый итогъ и заключеніе первой и исходное начало послѣдней. Всматривайтесь въ элементы и начала, вошедшія въ образованіе реформаціи, и вы узнаете въ нихъ тѣ же начала и элементы, которые незамѣтно проникали и разливали всю средневѣковую жизнь запада; слѣдите за новѣйшимъ движеніемъ и направленіемъ жизни на западѣ, и вы можете замѣтить, что исходный пунктъ его заключается въ реформаціи. Точно такое же значеніе реформаціи въ судьбѣ и развитіи западнаго раціонализма. Какъ узелъ, связывающій средневѣковый и новѣйшій раціонализмъ, она составляетъ заключеніе по отношенію къ первому и исходное начало по отношенію къ послѣднему. Анализируйте раціоналистическія стремленія, на которыхъ созидалась и развивалась реформація, и вы увидите, что эти стремленія не новыя, а тѣ же, которыя сперва глухо отзывались въ средневѣковой схоластикѣ, а послѣ громко и ясно высказались, осо-

1) Тр. к. Ак. 1862. Апр. Май.



бенно въ послѣднее время предъ реформаціею. Если съ другой стороны слѣдить за развитіемъ новѣйшаго раціонализма, то нельзя не примѣтить того, что главнѣйшій корень его лежитъ въ реформаціи, что онъ главнымъ образомъ на этомъ корнѣ выросъ, вскормился и развился, хотя при этомъ много способствовали къ его развитію другія, не прямо зависящія отъ реформаціи условія.

Главный исходный пунктъ раціоналистическихъ стремленій средневѣковой схоластики—это чувство тяжести гнета отъ безусловнаго личнаго авторитета папскаго въ дѣлѣ вѣры, отрицавшаго всякое личное участіе въ ней разума, и отсюда—желаніе высвободить разумъ изъ подъ этого гнета, не расторгая союза съ вѣрою. Въ умственныхъ и религіозныхъ движеніяхъ, неоднократно повторявшихся на западѣ въ послѣдніе вѣка предъ реформаціею, мы мало встрѣчаемъ оппозиціи противъ вѣры и церкви христіанской вообще, а вся сила ея преимущественно направляется противъ абсолютнаго авторитета папскаго, соединеннаго съ большими злоупотребленіями въ области вѣры. Всѣ свободные мыслители, являвшіеся во главѣ этихъ движеній, говорятъ и дѣйствуютъ большею частію за вѣру, но противъ авторитета церковнаго. Какой же они избираютъ путь къ своей цѣли? У всѣхъ ихъ одинъ путь,—путь отрицанія, отрицанія авторитета папы, и всякаго авторитета церковнаго, и вмѣстѣ съ нимъ всего, что прямо или не прямо съ нимъ было соединено. Все вниманіе ихъ обращено на то, чтобы отвергнуть то, что было ложнаго въ авторитетѣ западной церкви, но мало на то, чтобы это ложное замѣнить истиннымъ, всѣ усиливаются поколебать и ниспровергнуть ложное начало правительственное въ области религіи и церкви, но мало заботятся о томъ, чтобы замѣнить его истиннымъ началомъ,—которое составляло всегда и составляетъ необходимое условіе для существованія и правильной организаціи каждой частной церкви, на которомъ



стояла всегда непоколебимо и стоит вселенская церковь. Правда, довольно сильно и громко были высказаны на западѣ въ XIV ¹⁾ и XV вѣкахъ воззванія въ пользу начала вселенства, которое было противопоставляемо даже на соборахъ, — Констанскомъ и Базельскомъ—личному авторитету папы, но они замолкли предъ всеобщимъ ропотомъ и негодованіемъ, болѣе и болѣе возраставшимъ вслѣдствіе неуступчивости папъ, и уступили мѣсто внушеніямъ раздраженнаго эгоизма, больше заботившагося объ упроченіи и огражденіи личныхъ интересовъ, чѣмъ интересовъ церкви и вѣры. Потому, по той мѣрѣ какъ разоряема была, хотя внѣшняя, по все таки ограда, защищавшая на западѣ церковь и вѣру, —при недостаткѣ другой, открывалось широкое поле для произвола каждаго частнаго разума въ области вѣры; по той мѣрѣ, какъ ниспровергалось деспотическое начало папства, при недостаткѣ другаго болѣе твердаго и вѣрнаго начала управленія церковію, брало верхъ начало анархическое въ дѣлѣ религіи. Этотъ анархизмъ религіозный и былъ окончательнымъ результатомъ раціоналистическихъ средневѣковыхъ стремленій разума, ищущаго свободы и независимости не въ опредѣленіи правильныхъ отношеній къ церкви, а въ совершенномъ разрывѣ съ авторитетомъ церковнымъ. Самъ въ себѣ уже этотъ средневѣковый раціонализмъ, какъ всякій анархизмъ, только еще неразвившійся, естественношелъ въ послѣднемъ развитіи своемъ къ прямому, открытому раціонализму, къ совершенному отрицанію не только авторитета цер-

1) Въ XIV вѣкѣ между другими—знаменитые профессора парижскаго университета сильно поднимали голосъ въ пользу вселенскаго начала, думая подчиненіемъ папы соборной власти произвести желанное всѣми преобразование въ западной церкви. Высказанныя ими начала были прилагаемы къ дѣлу на соборахъ XV вѣка, но не имѣли успѣха, по причинѣ упорства папъ и благопріятствовавшихъ имъ обстоятельствъ.



ковнаго, но и самой вѣры христіанской и всякой религіи, въ чемъ, какъ мы видѣли, большую помощь ему оказалъ, въ свою очередь получавшій отъ него подобную же услугу раціонализмъ греческой философіи.

Обратимъ теперь вниманіе на исходное начало реформы, на ея ходъ и слѣдствія, и мы увидимъ, что она продолжаетъ дѣлать въ широкихъ размѣрахъ тоже, что дѣлали до ней умственныя и религіозныя движенія на западѣ, что она стремится къ той же цѣли, къ которой они стремились, стремится тѣмъ же путемъ, вслѣдствіе чего приводитъ къ тѣмъ же послѣдствіямъ, къ какимъ они приводили умы на западѣ. Извѣстенъ исходный пунктъ реформациі и цѣль, къ которой она стремилась, —это сломить гнетущій всѣхъ авторитетъ папы и высвободить изъ подъ него разумъ и личную свободу, уничтожить злоупотребленія въ западной церкви совершеннымъ преобразованіемъ церкви. Задача—общая съ задачею, которую не разъ высказывали до реформациі частныя лица и массы народныя, дѣйствовавшія въ духѣ преобразовательномъ. Какимъ же путемъ реформація идетъ къ своей цѣли? Она идетъ, можно сказать, исключительно путемъ совершеннѣйшаго отрицанія по отношеніи къ прежнему состоянію церкви западной и не полагая ничего твердаго и прочнаго для новаго положенія преобразованной ею церкви. Лютеръ, а за нимъ Кальвинъ и другіе реформаторы, всѣ дѣйствовали повидимому въ однихъ интересахъ вѣры Христовой, вовсе не предполагая уничтожать, а думая только преобразовать церковь западную по идеалу истинной церкви Христовой, изображенному въ Евангеліи. Но что же они дѣлаютъ? вмѣсто преобразованія, они совершенно ее испровергаютъ, находя ее совершенно поврежденною и уклонившеюся отъ идеала истинной церкви. Но постарались ли они по крайней мѣрѣ пайти желанный ими идеаль истинной церкви Христовой, и начать по нему вновь созидать церковь?



Нѣтъ, и этого не сдѣлали; они искренно не искали этого идеала, и не нашли, хотя обманывали себя тѣмъ, что имъ владѣютъ. Они созидали церковь по своему собственному личному идеалу, увѣряя себя, что это истинный идеалъ, имѣющій основаніе въ св. Писаніи; но напрасная ихъ была попытка, въ ихъ дѣлѣ не доставало главнаго, существеннаго, на чемъ утверждается и безъ чего не можетъ существовать церковь Христова,—основанія Божественнаго. Могло ли безъ него прочно и долговременно существовать воздвигнутое ими зданіе церкви и вѣры? Не должна ли была постигнуть его общая участь всего того, что строится человѣкомъ безъ Бога и не на основаніи Божественномъ? Отвергая въ церкви начало личнаго авторитета въ лицѣ папы, незаконно присвоившаго себѣ права вселенской церкви, реформаторы вмѣстѣ съ этимъ незаконно отвергли значеніе и существованіе въ своей новосозданной церкви—внѣшняго Божественнаго авторитета, непрерывно пребывающаго и живущаго во вселенской церкви, отвергли непрерывно-пребывающее и живущее во вселенской церкви преданіе, не личное, произвольное, а вселенское, Божественное. Но безъ этого могла ли существовать новосозданная реформаторами церковь, не говоримъ уже въ истинномъ ея видѣ, но по крайней мѣрѣ въ томъ, какой она приняла вслѣдствіе ихъ преобразованія? Безъ этого могла ли остаться цѣлою и неповрежденною вѣра Христова, не говоримъ уже въ подлинномъ ея видѣ, а хоть бы въ томъ, какой ей дали первые реформаторы? Всякому понятно, что для существованія того или другаго общества необходимо, чтобы была въ немъ олицетворенная въ той или другой живой формѣ правленія общая норма жизни, которая бы возвышалась надъ личнымъ произволомъ, и которая бы была неприкосновенна и нравственно обязательна для всѣхъ. Безъ этого не можетъ быть общества, стройной, гармонической жизни, а только—анархія, беспорядокъ и про-



изволь. Тоже самое должно сказать и о церкви Христовой, съ тою разницею, что въ ней, какъ обществѣ Богоучрежденномъ, должна быть общая норма жизни, характера неизмѣннаго, Божественнаго, и облечена въ такую форму, которая бы служила яснѣйшимъ выраженіемъ мысли и воли Божественной,—это и есть форма авторитета вселенскаго, всегда живущаго и пребывающаго въ церкви Христовой. Въ ней—тайное единство и гармонія жизни религіозной, безъ ней—анархія религіозная и раціонализмъ. Въ церкви римской вселенское, объединяющее начало было замѣнено личнымъ; но это послѣднее, сильное внѣшнее своею силою, могло еще поддерживать хотя внѣшнее, наружное единство въ церкви западной. Между тѣмъ реформаторы отринули и это начало, и не приняли начала вселенства. Понятно, послѣ сего, на какую дорогу попали реформаторы съ своими послѣдователями, и къ чему они должны были придти. Анархія религіозная, раціонализмъ—вотъ что ожидало ихъ впереди, и къ нимъ не замедлили скоро придти тѣ изъ послѣдователей реформы, которые не измѣняли ея началамъ; тѣ же, которые задержались на полупути къ раціонализму, были обязаны этимъ ничему иному, какъ только своей непослѣдовательности. Правда, виновники реформы позаботились положить, по ихъ мнѣнію, самыя сильныя и дѣйствительныя преграды къ раціонализму въ религіи, но напрасно,—эти преграды, какъ увидимъ, не только не заграждали пути къ раціонализму, а напротивъ послужили ступенями лѣстницы, которая постепенно вела и неуклонно вела строгихъ послѣдователей реформы къ опасному раціонализму.

Виновники реформы, уничтожая совершенно внѣшній авторитетъ въ церкви, сознавали въ тоже время, необходимость авторитета другаго для цѣлости и прочности преобразованной вѣры и церкви, и этотъ авторитетъ они старались заключить въ св. Писаніи, надѣясь имъ вполне замѣнить внѣшній живой



авторитетъ церкви. Ограничивши авторитетъ исключительно однимъ священнымъ Писаніемъ, они въ тоже время старались поставить разумъ къ нему въ отношеніе безусловнаго подчиненія, надѣясь этимъ преградить ему путь къ уклоненіямъ отъ вѣры къ раціонализму. Для этого они съ одной стороны старались отнять у разума всякое значеніе въ дѣлѣ вѣры, съ другой стороны предоставить исключительно безусловное значеніе священному писанію, съ одной стороны отнимали у разума взятаго въ самомъ себѣ всякую истину, и возможность найти ее, съ другой—сосредоточивали всю полноту истины въ священномъ писаніи. По представленію Лютера, Кальвина и ближайшихъ ихъ послѣдователей, падшій разумъ человѣческій такъ поврежденъ, что онъ самъ собою по своей собственной природѣ ничего не можетъ произвести кромѣ заблужденія, истина для него физически невозможна, онъ весь тьма, слѣдовательно никакого свѣта произвести не можетъ ¹⁾. Между тѣмъ какъ въ священномъ писаніи заключена вся полнота истины, которой и начатковъ нѣтъ въ разумѣ, совмѣщенъ весь свѣтъ,

1) По Лютеру, первобытный человѣкъ обладалъ совершеннымъ знаніемъ какъ существеннымъ и необходимымъ свойствомъ своей натуры, подобно тому, какъ здоровый глазъ владѣетъ полнымъ свѣтомъ, вслѣдствіе чего по паденіи онъ лишился не только совершеннаго знанія, но и возможности мыслить и знать доброе и угодное Богу.

«Нашъ разумъ, говоритъ Кальвинъ, подверженъ столькимъ галлюцинаціямъ, столькимъ заблужденіямъ, сталкивается со столькими препятствіями, поражается столькими затрудненіями, что весьма часто не имѣетъ возможности идти по направленію вѣрному. Не значитъ ли это, что онъ потерялъ всякую дѣйствительность всякій взглядъ ясный, всякое разумѣніе, всякое направленіе, почему не можетъ ни мыслить ни разумѣть ничего добраго предъ глазами Божиими?» (Inst. relig. christ. l. 2. c. 2 п 25. Amsterd. 1567.

Меланхтонъ говоритъ: «ученіе христіанское стоитъ въ противоположности по отношенію къ философіи и разуму человѣческому». Loc. comm. 1621.



котораго и тѣни въ разумѣ нѣтъ. И такъ съ одной стороны поставляется разумъ натуральный и заблужденіе, съ другой— св. Писаніе и истина. Разуму остаётся безпрекословно и безусловно подчиняться авторитету св. Писанія. Нѣтъ здѣсь по-видимому мѣста для свободнаго, тѣмъ болѣе для самопроизвольнаго испытанія истинъ, въ немъ заключенныхъ, по видимому положена непроходимая бездна между вѣрою и раціонализмомъ. Но тутъ-то и сдѣланъ прямой шагъ къ раціонализму. Хотя разумъ, по мысли реформаторовъ, сознавая свое совершенное безсиліе въ истинахъ вѣры, долженъ безусловно подчиняться свящ. Писанію; но, чтобы подчиниться ему, все же онъ долженъ знать, чему подчиняется, долженъ принять и сознательно принять тѣ истины, какія заключены въ св. Писаніи, и принять въ томъ, а не другомъ смыслѣ, какой онѣ заключаютъ въ себѣ. Кто, спрашивается, въ этомъ случаѣ, при возникновеніи неизбѣжныхъ недоумѣній, будетъ посредникомъ и судьей между разумомъ и св. Писаніемъ? Разумъ долженъ вѣрить священному писанію, какъ слову Божію. Но кто увѣритъ его, что оно заключаетъ слово Божіе? Само св. Писаніе своею ясностію и неотразимою для разума очевидностію? Но для одного эта ясность и очевидность поразительна, а для другаго вовсе не ощутительна. Пусть разумъ будетъ убѣжденъ въ томъ, что для него необходимо Божественное откровеніе, пусть будетъ увѣренъ въ томъ, что оно дѣйствительно есть, но кто увѣритъ его, что это священное Писаніе есть именно то самое откровеніе, которое изречено самимъ Богомъ? Само св. Писаніе? Но оно безмолвно, оно не представляетъ доказательствъ на это. Пусть наконецъ разумъ будетъ убѣжденъ и въ томъ, что это, а не другое св. Писаніе есть дѣйствительное и подлинное слово Божіе, кто убѣдитъ разумъ, что его нужно понимать такъ, а не иначе, что съ извѣстнымъ мѣстомъ нужно соединять ту, а не другую мысль, что та или другая мысль, представляю-



щаяся ему при чтеніи того или другаго мѣста, есть подлинная мысль Писанія? Само Писаніе же? Но отчего же тоже самое Писаніе сообщаетъ при чтеніи того или другаго мѣста одному разуму однѣ мысли, а другому—другія, не только несходныя, но и противорѣчащія мысли? Положеніе разума, оставленнаго безъ всякаго внѣшняго живаго авторитета при одномъ св. Писаніи, хотя божественномъ, но безмолвномъ, было самое затруднительное. Оставить частные умы при одномъ священномъ Писаніи, не значило ли тоже, что посадить людей на превосходно устроенный корабль, но безъ кормчаго, и заставить ихъ во время плаванія слушаться одного только корабля? Что оставалось дѣлать разуму въ такомъ затруднительномъ положеніи? Одно изъ двухъ: или обратиться ко внѣшнему авторитету, или къ себѣ самому. Въ первомъ случаѣ нужно возвратиться назадъ, отстать отъ главнаго начала реформы, въ послѣднемъ кинуться въ бездну раціонализма. Виновники реформы предусматривали эту опасность; что же они придумали для предотвращения ея? Признать внѣшній авторитетъ они не могли или лучше не хотѣли, потому что это значило бы противорѣчить своимъ началамъ, но въ тоже время они видѣли ясно необходимость авторитета учащаго и авторитета непогрѣшимаго.— Чтобы избѣжать съ одной стороны внѣшняго авторитета, а съ другой крайности раціонализма, они допускаютъ особый непогрѣшимый авторитетъ учащій, авторитетъ внутренній, полагая его въ непосредственномъ внушеніи Духа Святаго, сообщаемомъ каждому вѣрующему для истиннаго разумѣнія св. Писанія. Но это не значило ли только затруднять рѣшеніе вопроса, а не рѣшать, дѣлая только бесполезный кругъ? И дѣлая cadaго вѣрующаго безусловнымъ обладателемъ непогрѣшимаго авторитета учащаго, не значило ли это дѣлать еще ближайшій шагъ къ анархіи религіозной и къ раціонализму? Каждый вѣрующій, говорятъ, владѣетъ непосредственнымъ вдохновеніемъ



Духа Святаго, каждого Духъ Святыи учить какъ понимать истины, заключенныя въ св. Писаніи. Но какъ я увѣрюсь въ томъ что говорить во мнѣ Духъ Святыи? — При помощи св. Писанія? Но кто увѣритъ меня, что св. Писаніе есть слово Божіе? Духъ Святыи во мнѣ живущій. Но опять я долженъ буду возвратиться къ вопросу: кто увѣритъ меня, что говорить во мнѣ Духъ Святыи? Говорить ли во мнѣ Духъ Святыи, когда я разсуждаю объ истинахъ вѣры, или собственный мой разумъ,—некому рѣшить. Но пусть я убѣжденъ въ томъ, что я владѣю вдохновеніемъ Духа Святаго при чтеніи и пониманіи св. Писанія, но если я, читая извѣстное мѣсто св. Писанія, въ одно время понимаю его такъ, а въ другое иначе, то спрашивается, отчего вдохновеніе въ одно время учить такъ, а въ другое иначе? Или можетъ быть это вдохновеніе въ одно время молчить, а въ другое говорить? Если же оно иногда молчить, то кто въ это время говорить въ душѣ вѣрующаго? Кромѣ того каждый вѣрующій одаренъ вдохновеніемъ божественнымъ, каждый слѣдовательно владѣетъ непогрѣшимостію въ дѣлѣ вѣры, отъ чего же происходитъ, что между этими вѣрующими встрѣчаются такіе, которые объ одномъ и томъ же мѣстѣ св. Писанія или объ одной и той же истинѣ вѣры разсуждаютъ несогласно, и даже противоположно? Какъ примирить ихъ? Вы скажете другому: ты заблуждаешься, я въ томъ убѣжденъ въ силу божественнаго вдохновенія. Онъ скажетъ вамъ тоже, что въ силу того же божественнаго вдохновенія я убѣжденъ, что на моей сторонѣ истина, а вы обманываетесь. Что вы станете отвѣчать, когда скажетъ вамъ другой, опираясь на свой непогрѣшимый внутрсній авторитетъ, что внутреннее божественное вдохновеніе для него выше всего, что оно совершенно достаточно для наученія въ вѣрѣ, что оно учить всему, что нужно знать для спасенія, что слѣдовательно нѣтъ для него большой нужды во внѣшнемъ откровеніи—священномъ Писаніи? Какое



широкое поприще для развитія и господства безчисленныхъ и самыхъ разнообразныхъ толковъ въ вѣрѣ и религіозныхъ сектъ, изъ которыхъ каждая имѣетъ узаконенныя самими началами реформы права на непререкаемость и неприкосновенность истины. И эти самые разнородные толки, безчисленныя секты на самомъ дѣлѣ не замедлили явиться на почвѣ реформы. Къ чему вела эта анархія религіозная, это размноженіе самыхъ разнообразныхъ религіозныхъ сектъ! Множество этихъ сектъ, въ хаосѣ которыхъ не было никакой возможности найти единство и истину, естественно вело къ скептицизму въ отношеніи къ Божественному откровенію, на которомъ всѣ они опирались, а скептицизмъ въ отношеніи къ Божественному откровенію естественно велъ къ безусловному довѣрію разума въ свои собственныя силы и стремленію его искать истины въ себѣ самомъ. Вотъ путь, которымъ реформа, несмотря на то, что утверждалась на началахъ, повидимому совершенно исключających раціонализмъ, вела разумъ подъ прикрытіемъ безусловнаго авторитета св. Писанія и внутренняго откровенія, прямо къ раціонализму. Если она успѣла удержать многихъ протестантовъ на своихъ началахъ, то причина этого не въ ея началахъ, а въ началѣ чуждомъ ей, котораго впрочемъ она держалась вопреки напередъ-начертанному плану: началъ преданія. Тѣ же изъ протестантовъ, которые строго слѣдовали своимъ началамъ, раньше или позже, прямо или косвенно постепенно переходили на сторону раціонализма. Сѣмена раціонализма, заключенныя въ самыхъ началахъ реформы, не замедлили развиться и принести плоды. Ясные слѣды развитія ихъ встрѣчаемъ рано въ самыхъ же обществахъ протестантскихъ, вышедшихъ изъ нѣдръ реформациі. Во всѣхъ этихъ обществахъ можно примѣтить два главныя, ихъ характеризующія направленія,—мистическое и раціоналистическое, то и другое весьма близко подходящія и прямо ведущія къ раціонализму.



Въ обществахъ мистическихъ проглядываетъ болѣе закрытый, спиритуалистическій раціонализмъ, въ раціоналистическихъ же — болѣе открытый, прямой раціонализмъ. Главное начало вѣры, на которомъ созидались общества мистическія, было тоже, что начало протестантства, это — непосредственное вдохновеніе и озареніе Святаго Духа, но въ протестантствѣ оно осталось неразвито, а въ мистическихъ обществахъ дошло до крайняго своего развитія и привело, чего и нужно было ждать, къ прямому или косвенному отрицанію необходимости внѣшняго, положительнаго откровенія, и совершенному довольству откровеніемъ внутреннимъ, къ совершенному отрицанію внѣшней стороны въ дѣлѣ вѣры, и замѣнивъ ее внутреннимъ непосредственнымъ единеніемъ съ Богомъ. Уже Шторхъ, непосредственный ученикъ Лютера успѣлъ слишкомъ далеко зайти съ началомъ Лютеровымъ внутренняго божественнаго вдохновенія, составляющаго необходимое достояніе cadaго вѣрующаго. Отвергая всякое внѣшнее пособіе въ познаніи истинъ вѣры, онъ училъ, что всякое образованіе внѣшнее бесполезно, что оно только препятствуетъ быть внимательнымъ къ голосу Божію, и что единственное средство избѣжать этой невнимательности — вовсе не умѣть читать, потому что тѣ, которые умѣли читать, находились въ положеніи опасномъ по отношенію къ спасенію. Шторхъ пріобрѣлъ себѣ много послѣдователей (въ числѣ которыхъ былъ и Карлоштадъ) анабаптистовъ, принявшихъ первоначально названіе абецедаріанъ или абецедаріевъ — оттого, что не хотѣли знать даже первыхъ литеръ азбуки. Эта крайность, какъ въ обществѣ анабаптистовъ, такъ и въ другихъ обществахъ мистическихъ, была умѣрена, но во всѣхъ ихъ осталось неизмѣннымъ — преимущественнѣйшее довѣріе къ внутреннему откровенію, при которомъ или вовсе не оставалось мѣста для внѣшняго, положительнаго откровенія, или если давалось ему нѣкоторое значеніе, то настолько, насколько оно



помогало и соотвѣтствовало откровенію внутреннему, и въ такомъ случаѣ оно было понимаемо и изъясняемо приспособительно къ мистическимъ воззрѣніямъ—въ смыслѣ аллегорическомъ—не безъ ущерба историческому характеру св. Писанія. Мистицизмъ этихъ обществъ, въ которыхъ такую роль игралъ внутренній свѣтъ и экстазъ, по своему характеру не далекъ былъ отъ гностическаго и александрійскаго мистицизма съ его аллегорическимъ пониманіемъ внѣшней стороны религіи, съ его экстатическимъ созерцаніемъ, однимъ словомъ съ его спиритуалистически-раціоналистическимъ направленіемъ.

Социніанство составляетъ дальнѣйшее развитіе протестантизма и ближайшій переходъ къ раціонализму. Социнъ частное вдохновеніе, принятое протестантами за начало толкованія св. Писанія, замѣняетъ разумомъ; но это дѣлая, онъ, собственно говоря, не новое вводитъ начало изъясненія Писанія, но только точнѣе и открытѣе опредѣляетъ и выясняетъ прежнее начало протестантское. Частное вдохновеніе, выдаваемое протестантами за божественное, непогрѣшимое, оказывалось на дѣлѣ ничѣмъ инымъ, какъ дѣйствіемъ частнаго разума или чувства, чѣмъ оно было и въ существѣ своемъ. Социнъ только яснѣе обозначилъ его и назвалъ его собственными словами. Онъ не видѣлъ никакой возможности выбраться изъ лабиринта самыхъ разнообразныхъ и противурѣчащихъ мнѣній протестантскихъ, опиравшихся на одномъ и томъ же началѣ непогрѣшимости частнаго вдохновенія, если строго держаться этого начала. Потому-то онъ счелъ необходимымъ ограничить то непосредственное вдохновеніе, которое вмѣсто мира, столько нестроения и разномыслія производило въ обществѣ протестантскомъ. Какъ же это сдѣлать? Для этого Социнъ призываетъ на помощь разумъ, забытый и на первыхъ порахъ совершенно устранимый протестантами отъ всякаго участія въ изъясненіи Писанія, и дѣлаетъ его судьбою и посредникомъ съ одной сто-



роны между св. Писаніемъ, которое само по себѣ безмолвно, съ другой—между частнымъ вдохновеніемъ, которое, хотя учить каждого, но не разъ объ одной и той же истинѣ говорить одному да, а другому нѣтъ, разрѣшеніе каковыхъ недоумѣній невозможно безъ сторонняго посредства. Этимъ Социнъ думалъ избѣжать несогласій религіозныхъ и достигнуть единства въ вѣрѣ; но напрасно. Социнъ не новое вносилъ высшее и миротворящее начало при пониманіи и изъясненіи истинъ вѣры, а только развивалъ прежнее анархическое. Его разумъ былъ тоже частное вдохновеніе непогрѣшимое, только видоизмѣненное. Оно было вдохновеніе уже не божественное, а человѣческое, впрочемъ хотя человѣческое, но исключаящее значеніе всякаго высшаго виѣшняго авторитета, всякаго коллективнаго разума, и потому безусловное, неограниченное. Въ силу этого начала каждый частный разумъ имѣлъ право держаться такого или другого мнѣнія касательно того или другаго мѣста св. Писанія, того или другаго взгляда на ту или другую истину вѣры и вмѣстѣ съ этимъ отрицать все противное своему взгляду и мнѣнію, и никто не въ правѣ было сказать ему, что онъ обманывается. Если бы Социнъ сказалъ своему послѣдователю: ты обманываешься касательно пониманія извѣстнаго мѣста писанія или извѣстной истины вѣры; тотъ въ правѣ былъ бы сказать: и ты обманываешься. Если бы Социнъ сказалъ ему: что ты говоришь, противорѣчить разуму, тотъ съ своей стороны могъ бы сказать: а мой разумъ говоритъ мнѣ, что ему противорѣчить то, что ты признаешь за истину.

Тѣже, значить, слѣдствія начала социніанскаго, что и начала протестанскаго,—безконечное разногласіе и раздѣленіе мнѣній въ пониманіи божественнаго откровенія, тотъ же скептицизмъ по отношеніи къ откровенію, затѣмъ раціонализмъ, отрицаніе самаго откровенія и безусловное довѣріе одному разуму. Социніанство въ собственномъ смыслѣ можно назвать



предтечею новѣйшаго раціонализма. Оно само въ себѣ есть раціонализмъ, только не совершенно разившійся. Его начала—начала раціоналистическія, его характеръ раціоналистическій, въ немъ есть и главнѣйшая, черта, характеризующая раціонализмъ—отрицаніе божества Іусуса Христа; только социніане признавали божественное Его посланичество, также необходимость божественнаго откровенія, въ чемъ только и заключается отличіе социніанства отъ раціонализма. Признавая слабость разума въ дѣлѣ вѣры и необходимость божественнаго откровенія, Социнъ по видимому не хотѣлъ дѣлать разрыва между разумомъ и божественнымъ откровеніемъ. Но этотъ разрывъ былъ неизбеженъ, когда былъ сдѣланъ безусловнымъ судьей откровенія частный разумъ. Когда частный разумъ созналъ себя безусловнымъ судьей божественнаго откровенія, тогда никто не могъ заставить его убѣдиться въ томъ, что въ божественномъ откровеніи есть истины, превышающія его силы, которыя потому должны быть принимаемы вѣрою; тогда онъ естественно могъ счесть себя въ правѣ понимать такъ или иначе, тѣ или другія истины, содержащіяся въ откровеніи; тогда онъ легко могъ даже отрицать въ немъ то, что превышало его разумѣніе и не подходило подъ его личный взглядъ, или по крайней мѣрѣ изъяснять не въ мысли откровенія, а согласно съ личнымъ своимъ взглядомъ. Послѣ этого естественно онъ могъ придти и къ тому убѣжденію, что онъ самъ собою можетъ достигнуть тѣхъ истинъ, которыя заключены были въ откровеніи, и что слѣдовательно можетъ совершенно обойтись безъ откровенія. Вотъ слѣдствія естественно вытекающія изъ началъ социніанства, которое само въ свою очередь выродилось естественно изъ протестанства! Если они не были ясно сознаны и неразвиты въ первоначальномъ протестанствѣ и социніанствѣ, то это происходило отъ того, что какъ протестанты, такъ отчасти и социніане еще не совершенно отрѣшились отъ твер-



дой почвы преданія, и не стали еще твердою ногою на новой почвѣ безусловно свободнаго испытанія разума. Но въ философіи, ставшей развиваться подѣ вліяніемъ протестанства и съ большею по отношенію къ нему послѣдовательностію, они обнаружались уже во всей своей силѣ.

Тотъ разрывъ между вѣрою и разумомъ, который таился въ самомъ зародышѣ протестанства и который несло съ собою протестанство будущимъ своимъ послѣдователямъ, уже весьма рѣзко обозначился въ философіи XVI вѣка, высказавшей въ теоріяхъ и системахъ то умственное и религіозное направленіе, которое уже на дѣлѣ выражалось въ жизни запада, ставшей развиваться на новомъ началѣ протестанства. Философы XVI вѣка уже не скрываютъ, а ясно высказываютъ то, что было въ ихъ сознаніи и что главнымъ образомъ высказывалось въ религіозной жизни,— совершенное раздѣленіе между разумомъ и вѣрою, обозначая область разума и вѣры какъ двѣ области совершенно отдѣльныя, не сходящіяся и даже противоположныя. Дѣйствуя во имя разума и на сторонѣ разума, они гласно говорятъ, что дѣйствуютъ независимо отъ вѣры, не исключая впрочемъ ее и предоставляя ей право существовать тоже независимо отъ разума, на своихъ особенныхъ условіяхъ. Слѣдите за всѣми направленіями философіи XVI вѣка—идеалистическимъ, эмпирическимъ, мистическимъ, обращайтесь къ представительнѣйшимъ философамъ этой эпохи, вездѣ вы встрѣтите эту особенность. Такое не натуральное разграниченіе областей вѣры и разума съ перевѣсомъ симпатіи къ разуму видно къ чему клонилось,—къ совершенному исключенію вѣры, и довольству однимъ разумомъ. Это замѣтно было въ неоднократно проявлявшейся борьбѣ философовъ этого времени—противъ вѣры. Правда дѣйствуя независимо отъ вѣры и противъ вѣры, они въ тоже время утверждаютъ, что они не оставляютъ вѣры, и поддерживаютъ союзъ съ нею, что они какъ христіане, вѣрятъ тому,



чему не вѣрятъ какъ философы ¹⁾; но это очевидно были пустыя фразы. При внутреннемъ разрывѣ разума съ вѣрою, не могло быть мѣста искреннему соединенію съ вѣрою, могло быть единство только поминальное. Дѣло невозможное, чтобы одинъ и тотъ же индивидуумъ по убѣжденію отрицалъ вѣру какъ философъ, и въ тоже время искренно, по убѣжденію, принималъ ее какъ христіанинъ. Когда разумъ свою область совершенно выгораживаетъ изъ области вѣры, когда онъ здѣсь дѣйствуетъ совершенно независимо отъ вѣры и на началахъ противоположныхъ ей, когда онъ наконецъ приходитъ къ результатамъ противоположнымъ вѣрѣ, и не смотря на то, признаетъ свое дѣло разумнымъ, вполне согласнымъ съ разумными требованіями, тогда нѣтъ мѣста для единства разума съ вѣрою, и мало того, не только нѣтъ мѣста для единства вѣры съ разумомъ, но и нѣтъ вовсе мѣста для вѣры: она въ такомъ случаѣ совершенно исключается и отрицается разумомъ. Это отрицаніе уже рѣзко высказывалось не разъ въ прямой атакѣ философовъ XVI вѣка противъ существенныхъ догматовъ вѣры, только прикрывалось маскою благовиднаго раздѣленія между областями разума и вѣры, изъ которыхъ въ каждой казалось

1) Напр. Петръ Помпанатъ, перипатетикъ, прямо объявляетъ, что нѣтъ согласія между Аристотелемъ и церковію, что несправедливо думать, что перипатетизмъ приводитъ къ вѣрѣ (*De libero arbitrio et praedestinatione*). Но при признаваемомъ имъ противорѣчій между вѣрою и философіей, онъ не исключаетъ ни той ни другой, а думаетъ въ одно и тоже время служить той и другой, утверждая, что онъ какъ христіанинъ, продолжаетъ вѣрить тому чему невозможно повѣрить ему какъ философу, какъ перипатетику. Такое раздѣленіе его съ вѣрою, при наружномъ единствѣ съ нею замѣчается во всѣхъ трехъ главнѣйшихъ сочиненіяхъ: *De immortalitate animae*; *De fato, de libero arbitrio, praedestinatione, providentia libri quinque*, и *De incantationibus seu de naturalium effectuum admirandorum causis*.—Тоже можно замѣчать у Брюно, Випини, Кампанеллы и другихъ.



возможнымъ дѣйствовать независимо отъ другой и вопреки ей, и въ то же время не исключать ее. Явно, что уже было на дѣлѣ отрицаніе разумомъ вѣры, только не высказалось ясно на словахъ. Это высказать оставалось дальнѣйшей философіи, что она и сдѣлала. Что было не досказано протестанствомъ и философіею XVI вѣка, то ясно высказано въ вѣкѣ XVII, съ котораго ведетъ свое начало новѣйшая философія, и съ котораго начинается эпоха новѣйшаго раціонализма.

Декартъ (род. 1596 г., ум. 1650) предначертываетъ новую задачу и новый путь для философіи, Декартъ же открываетъ новое и широкое поле для развитія раціонализма. Декартъ первый объявляетъ рѣшительный и совершенный разрывъ разума съ вѣрою и узаконяетъ его, признавши необходимымъ условіемъ философскаго метода безусловное сомнѣніе и отрицаніе вѣры. Онъ подобно философамъ XVI вѣка оставляетъ нѣкоторую тѣнь существованія вѣры, но внѣ разума, мимо его сознанія, въ области по отношеніи къ разуму совершенно потусторонней. Разумъ, по Декарту, самъ изъ себя долженъ развить истину, и развить самъ собою; онъ долженъ поэтому и начинать свое дѣло безъ вѣры, и продолжать его безъ вѣры, и оканчивать безъ вѣры. Можно судить въ какихъ отношеніяхъ къ вѣрѣ долженъ былъ стоять разумъ, вѣрный началамъ философіи Декартовой. Чѣмъ болѣе онъ отходилъ въ свою индивидуальную природу, отрѣшаясь отъ внѣшняго разума всеобщаго, тѣмъ болѣе онъ долженъ былъ расходиться съ нимъ, чѣмъ глубже погружался въ бездну сомнѣнія, тѣмъ болѣе долженъ былъ отдаляться отъ вѣры. Конечно разумъ могъ предполагать, что онъ самъ собою и въ самомъ себѣ можетъ достигнуть всего того, что было внѣ его во всеобщемъ разумѣ и вѣрѣ при той увѣренности, что ни внѣшній разумъ, ни вѣра не должны стоять съ нимъ въ противорѣчій. Но это предположеніе не могло имѣть такой вѣроятности, какую придавалъ



ему разумъ. Разумъ индивидуальный правъ былъ, когда рассуждалъ, что не должно быть противорѣчія между разумомъ частнымъ и общимъ, но забывалъ то, что частный разумъ самъ можетъ поставить себя въ противорѣчіе съ разумомъ всеобщимъ, совершенно отрываясь отъ него, что при изолированности частнаго разума возможны и весьма естественны въ его дѣятельности односторонность и уклопенія отъ разума всеобщаго, слѣдовательно забывалъ и то, что не всегда въ частномъ разумѣ можетъ быть все то, что есть въ разумѣ всеобщемъ, и что поэтому онъ, поставляя себя въ изолированное отношеніе къ разуму всеобщему, подвергалъ себя прямой опасности разойтись съ истиннымъ разумомъ. Разумъ тоже правъ былъ, когда предполагалъ, что разумъ божественный не можетъ стоять съ нимъ въ противорѣчій; но тоже забывалъ, что разумъ человѣческій можетъ самъ поставить себя въ противорѣчіе съ разумомъ божественнымъ, что въ разумѣ человѣческомъ нѣтъ всего того, что есть въ разумѣ Божественномъ, открывшемъ себя во внѣшнемъ, положительномъ откровеніи, и что слѣдовательно, онъ, рѣшившись ограничиться самимъ собою въ дѣлѣ познанія истины, рѣшившись не принимать ничего, кромѣ того, что самъ собою пріобрѣтеть, самъ изъ себя разовьетъ, естественно долженъ будетъ отвергнуть изъ области вѣры и лишить себя многого такого, что существенно для него необходимо, хотя превышаетъ его понятіе. Итакъ разумъ, оставившій идеалъ истины, лежащій внѣ его, въ вѣрѣ, и ставшій искать его исключительно въ себѣ самомъ, ожидала впереди опасность во многомъ разойтись съ внѣшнимъ идеаломъ истины, многое или даже все отринуть въ немъ, смотря по мелкости, узкости и односторонности своею собственнаго личнаго, новосозданнаго идеала. И дѣйствительно эта опасность не миновала его. Оставивши вѣру откровенную, разумъ первоначально предпринялъ создать въ замѣнъ ее свою собственную, вѣру разума. Этого

*



достигнуть онъ думалъ проведши чрезъ мѣрило разума всѣ истины вѣры, оставивши то, что подходило подъ нее, и исключивши то, что не подходило. Вслѣдствіе этого истины сверхъестественнаго характера, отличающія христіанское откровеніе, были исключены, а оставлены одни истины вѣры естественной. Но разумъ не останавливается и на этомъ. И въ этихъ послѣднихъ истинахъ замѣчаетъ печать вѣры, а не своего самобытнаго дѣла, и потому старается пересоздать ихъ, воспроизвести изъ своей собственной природы самъ собою; попытки его не удаются, и онъ то отрицаетъ ихъ, то сомнѣвается въ нихъ, погружаясь такимъ образомъ глубже и глубже въ бездну отрицанія и скептицизма. Вотъ главнѣйшіе виды и степени новѣйшаго раціонализма, обязаннаго своимъ происхожденіемъ вліянію протестантизма и началъ новѣйшей философіи. Первую степень его составляетъ англійскій деизмъ, а вторую французскій скептицизмъ и атеизмъ XVIII вѣка.

Какъ протестантизмъ было выраженіемъ и дальнѣйшимъ развитіемъ стремленій средневѣковой жизни католическаго запада, такъ точно въ свою очередь философизмъ религіозный XVII и XVIII в. былъ выраженіемъ и дальнѣйшимъ развитіемъ жизни запада протестантскаго. Онъ только формировалъ тѣ начала, на которыхъ утвердилось и жило протестантизмъ, но которыя въ его сознаніи не имѣли яснаго опредѣленнаго вкуса и надлежащаго развитія. Онъ же ясенъ обозначилъ и рѣшительнѣе преслѣдовалъ ту же самую цѣль, къ которой стремились и протестантизмъ, хотя не подозревая этого, потому что останавливалось на половинѣ пути къ ней. Онъ шелъ къ этой цѣли тѣмъ же путемъ, какимъ шло и протестантизмъ, только не останавливаясь на половинѣ дороги, а продолжая ее до конца, не ограничиваясь полумѣрами, какъ дѣлало протестантизмъ, а употребляя рѣшительныя и радикальныя мѣры для достиженія предполагаемой цѣли. Протестантизмъ стремилось къ свободѣ



испытанія въ истинахъ вѣры, философизмъ—къ свободѣ безусловной. Путь протестантства былъ путь отрицанія, путь философізма—путь безусловнаго отрицанія. Протестантство отрицало внѣшній живой авторитетъ въ религіи, оставивъ нерушимымъ авторитетъ св. Писанія; философизмъ отрицалъ безусловно всякій внѣшній авторитетъ. Протестантство отрицало все внѣшнее устройство католической церкви, предполагая возстановить и удержать идеаль первобытной церкви Христовой; философизмъ—силился отвергнуть и разрушить все внѣшнее и положительное въ религіи. Протестантство отвергало Божественное преданіе, думая ограничиться однимъ Божественнымъ Писаніемъ; философизмъ отвергалъ все Божественное, сверхъестественное, сился ограничиться однимъ естественнымъ, человѣческимъ. Протестантство создало идеаль религіи на св. Писаніи, философизмъ стремился, какъ къ идеалу, къ религіи безусловно субъективной и независимой, не знающей ничего другаго, кромѣ личнаго разума, не зависящей ни отъ чего, кромѣ разума,—религіи такъ называемой философской.

Такъ религіозный философизмъ въ своемъ существѣ былъ не что иное, какъ самое же протестантство, только развившееся и дошедшее до крайности. Но, какъ можно видѣть, въ своихъ стремленіяхъ онъ далеко упредилъ новорожденное протестантство. Хотя онъ не новое начиналъ дѣло, а продолжалъ начатое протестантствомъ, но и самое протестантство не скоро и не легко могло склониться на его сторону. Тѣ крайности, къ которымъ шелъ онъ, не могли не ужасать каждаго вѣрующаго протестанта, не могли не заставить его скорѣй измѣнить послѣдовательности своего начала и остаться при своей вѣрѣ, чѣмъ, оставаясь себѣ послѣдовательнымъ, ринуться въ непредвидимую имъ бездну сомнѣнія и невѣрія, къ которой стремился философизмъ. Нужны были особенныя условія и обстоятельства, чтобы самый протестантскій міръ предрасполо-



жить къ новѣйшему религіозному философизму. Между тѣмъ этихъ условій и обстоятельствъ было слишкомъ много въ теченіе XVII вѣка въ историческомъ развитіи и судьбѣ политической и религіозной жизни западныхъ государствъ, особенно въ Англіи. И вотъ Англія первою дѣлается почвою, на которой насаждаются и возрастаютъ сѣмена новѣйшаго раціонализма, и изъ которой послѣ переносятся на почву другихъ государствъ.

Чтобы объяснить, почему философизмъ религіозный такъ легко привился въ Англіи, считаемъ достаточнымъ обратить вниманіе на общія черты, характеризующія религіозную и положительную жизнь Англіи въ XVII вѣкѣ. вмѣстѣ съ протестантствомъ въ Англію перешло стремленіе къ религіозной свободѣ и независимости, нераздѣльное съ враждебностію къ церковному авторитету, чѣмъ протестантство начало свою жизнь и безъ чего жить не могло. Это стремленіе, разжигаемое неоднократно фанатическими преслѣдованіями духовенства англійскаго и правительства, болѣе и болѣе возрастало, рѣзче и рѣзче высказывалось, направляя свою ожесточенную вражду не только противъ авторитета церковнаго, но по связи съ нимъ и противъ самой вѣры. Неумѣренные защитники свободы и независимости религіозной, дѣйствуя подъ увлеченіемъ страстей, готовы были принести все въ жертву, и самую религію, особенно въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ она соприкасалась съ авторитетомъ, — только бы остаться совершенно независимыми отъ него. Дѣйствуя въ такомъ духѣ, они руководились не болѣе какъ соображеніемъ, въ родѣ такого: мы очистимъ религію посвоему, какова бы она ни была, но пусть она будетъ нашею собственною религіею, въ которой бы мы ни отъ кого не были зависимы. Между тѣмъ на ряду съ этимъ религіознымъ стремленіемъ въ XVII в. шло подобное же стремленіе и въ политикѣ Англіи, ищущее болѣе свобод-



наго и совершеннаго образа правленія, которое въ своихъ крайностяхъ перѣдко сходилось съ крайностями перваго. Съ успѣхами послѣдняго, естественно усиливалось и возрастало первое. Чѣмъ ограничивались его требованія въ 1649 г., то казалось уже малымъ въ 1668 г., тогда требованія его шли далѣе и далѣе, не видя конца. Притомъ, при непрерывно чередовавшихся формахъ правленія и политическихъ учрежденіяхъ, неизбѣжны были партіи, смѣнявшія одна другую или преобразавшіяся одна въ другую. Естественнымъ слѣдствіемъ торжества или упадка этихъ партій, такъ или иначе относившихся къ дѣлу религіи, было то, что или торжествовалъ или упадаль элементъ религіозный въ обществѣ. Ненавидя извѣстную партію, ненавидѣли ее за все, даже и за религіозныя убѣжденія и начала, которыхъ держалась она. Во время такъ называемой англійской республики ревность по вѣрѣ и стойкость за религіозное начало доходили до крайностей, но во время реставраціи, когда смѣялись надъ республикою и республиканцами,—начинаютъ ненавидѣть и осмѣивать все то, что они любили, за что они стояли, не исключая и того, что относилось къ религіи. Осмѣивали въ ихъ религіозной жизни повидимому незначительныя стороны, напримѣръ употребленіе библейскаго языка, который любили республиканцы ¹⁾ и т. п.,—но это насмѣшки незамѣтно обращались на самую религію, и при Карлѣ II, при которомъ свобода мысли дошла до распущенности, кощунство надъ священнымъ стало входить въ моду высшаго сословія, религіозное начало страдало. Осмѣивая прежній порядокъ вещей, какъ устарѣлый, стали подобнымъ образомъ относиться и къ религіи. Нападенія противъ религіи начались съ независящихъ отъ ней злоупотребленій, и предразсудковъ, въ видахъ очищенія ея отъ всего пришлаго ей и

1) Шлоссер. Истор. XVIII стол.



чуждаго, но оканчивались поражениемъ самаго начала религіознаго, или лучше сказать, желаніемъ поразить его во главу. Присовокуните къ этому крайній упадокъ нравовъ въ англійскомъ обществѣ этого времени, такъ мрачно описываемый самими же англійскими историками ¹⁾, и вы поймете, почему этому испорченному обществу не по вкусу приходилась религія христіанская съ своими высокими началами и требованіями. Для него мало нужды было въ религіи, или, если оно не могло обойтись безъ религіи, то ему пужна была религія особенная, новая, не похожая на прежнія, а такая, которая бы нисколько не ограничивала человѣка, а сама находилась въ его собственномъ, безусловномъ распоряженіи. Послѣ сего понятны попытки такъ называемыхъ свободныхъ мыслителей англійскихъ образовать новую религію,—религію разума, основывающуюся на однихъ началахъ личнаго разума и совершенно независимую отъ всякаго вѣшняго авторитета, и Божественнаго откровенія. Понятно, почему онѣ, начинаясь въ половинѣ XVII вѣка, болѣе и болѣе возрастаютъ — не безъ успѣха и вліянія на общество,—особенно въ концѣ XVII в. и въ началѣ XVIII. Понятны послѣ этого и тѣ отношенія, въ которыя должны были поставить себя къ христіанскому откровенію новые преобразователи или составители религіи. Поставивши напередъ цѣлю—достигнуть безусловной свободы въ дѣлѣ религіи, могли ль они безпристрастно относиться къ тому, что стояло имъ на преградѣ? Напередъ положивши—не принимать въ религіи ничего, кромѣ убѣжденій одного личнаго разума, могли ль они спокойно смотрѣть на авторитетъ Божественнаго откровенія, требовавшій вѣры? Положивши ничего не знать, кромѣ того, что можетъ знать разумъ самъ по себѣ, никого не слу-

¹⁾ См. наприм. Макол. полн. собр. соч. т. VI. Ист. Англ. отъ Іакова II ч. 1. Изд. Тиблена 1861 г. стр. 180.



шать, никому не довѣряться, кромѣ разума, въ состояніи ли они были понять и оцѣнить надлежащимъ образомъ все значеніе, всю важность и необходимость Божественнаго откровенія, и сказать правдивое слово въ его пользу? Дѣйствуя по увлеченію и подъ вліяніемъ страсти, ничего священнаго не щадившей для себя, все безъ разбора готовой принести въ жертву себѣ, неудивительно, если они были неправы въ своихъ мнѣніяхъ и сужденіяхъ о Божественномъ откровеніи, разрывъ съ которымъ считался необходимымъ для ихъ цѣли. Неудивительно поэтому и то, если они были мало основательны и послѣдовательны въ своихъ сужденіяхъ и дѣйствіяхъ. Отвергая Божественное откровеніе, они думали основать религію натуральную,—между тѣмъ не замѣчали того, что, отвергая откровенную религію, они въ то же время разрушали и натуральную. Отвергая всякій авторитетъ въ дѣлѣ религіи, какъ по ихъ мнѣнію основаніе непрочное, они думали поставить ее на болѣе прочномъ — на однихъ началахъ чистаго разума, между тѣмъ не замѣчали того, что они строятъ на пескѣ, что одною рукою созидаютъ, а другою разрушаютъ. Ибо что такое была эта натуральная или философская религія, извѣстная подъ именемъ деизма? Кто были ея основатели и проповѣдники, и какова судьба ея?

Эдуардъ Гербертъ-Шербури (род. 1581 г.) первый представилъ въ полной системѣ деизмъ, какъ новую религію, которая могла бы замѣнить собою христіанство и всякую положительную религію. Отрицаая христіанство какъ религію авторитета и вѣры, Шербури предположилъ въ замѣнъ ея образовать такую религію, которая бы не нуждалась ни въ авторитетѣ, ни въ вѣрѣ, а была бы религіею чистаго разума, исключительно на немъ утверждающеюся и отъ него зависящею. Имѣя это въ виду, онъ старался въ области религіи найти такія границы, которыя бы совпадали съ границами разума,



гдѣ разумъ могъ бы сознать себя безусловно-свободнымъ и независимымъ, ни въ чемъ и никому несобязаннымъ, и въ этихъ границахъ думалъ заключить всю религію. Съ этою цѣлію онъ отрицаетъ все положительное и данное отвнѣ въ религіи и думаетъ ограничить ее только тѣмъ, что въ ней есть общаго и нераздѣльнаго съ природою разума человѣческаго;—отвергаетъ все сверхъестественное и чудесное, и хочетъ заключить религію въ предѣлахъ одного естественнаго, не выступающаго изъ законовъ и порядка натуры; съ этою же цѣлію онъ отсѣкаетъ отъ религіи всѣ тѣ истины, которыя носятъ на себѣ печать таинственности и непостижимости и требуютъ вѣры, и думаетъ оставить религію при такихъ только истинахъ, которыя сами по себѣ очевидны и понятны для разума, которыя составляютъ самый разумъ. Такимъ образомъ преобразованная, пересозданная религія у Шербури заключается въ самыя узкія и тѣсныя границы, и вся система вѣроученія сокращается въ слѣдующихъ 5 членовъ, имѣющихъ составить религію разума: 1) есть Существо Верховное—Винovníкъ и Промыслитель вселенной; 2) всѣ твари должны оказывать Богу должное Ему почтеніе; 3) это почтеніе состоитъ главнымъ образомъ въ исполненіи обязанностей благочестія и добродѣтели; 4) чтобы испросить у Существа Верховнаго прощеніе своихъ грѣховъ, человѣкъ обязанъ приобщить искреннее раскаяніе въ нихъ; 5) есть состояніе будущее наградъ и наказаній. Вотъ весь символъ деизма, составленный Шербури, какъ образецъ религіи разума, имѣющей, по его предположенію, замѣнить собою религію христіанскую и всякую положительную религію! Заключенная въ этомъ символѣ религія, по фнію Шербури, есть религія чистаго разума, или лучше сказать, есть самый же разумъ. Она не нуждается ни въ какихъ внѣшнемъ авторитетѣ, ни въ какомъ учителѣ, потому что нераздѣльна съ самою природою разума и составляетъ эту



природу. Она наконецъ, по мнѣнію Шербури, составляетъ и всеобщее и вполне достаточное для человѣка средство для достиженія послѣдней цѣли бытія его, потому что она всѣмъ и каждому, кто только имѣетъ разумъ, даетъ знать главнѣйшія и существеннѣйшія истины нравственнаго порядка, и настолько, насколько это нужно для достиженія его цѣли.

Мы не будемъ останавливаться надъ опроверженіемъ того положенія Шербури, что будто бы религія разума въ томъ видѣ, въ какомъ она представлена въ его символѣ, составляла и составляетъ всеобщее достоиніе человѣчества на всѣхъ степеняхъ его развитія,—ни другаго, что эта всеобщая религія вполне достаточна для послѣдней цѣли человѣка. Противъ него прямо и весьма сильно говоритъ исторія всѣхъ натуральныхъ религій, такъ ясно показывающая постоянную измѣнчивость—до крайняго упадка и недостаточность религіозныхъ вѣрованій народовъ, жившихъ и живущихъ безъ откровенія. Мы обратимъ вниманіе на то, въ какомъ отношеніи къ откровенію поставляетъ Шербури свою религію разума? Оправдывается ли она собственнымъ взглядомъ Шербури и строгихъ его послѣдователей? Правъ ли Шербури и другіе, строго державшіеся его началъ, деисты, съ точки зрѣнія ихъ деизма, полагая религію разума въ томъ видѣ, въ какомъ она представляется въ символѣ Шербури, и въ тоже время отрицая откровеніе? Первый членъ символа Шербури *есть Верховное Существо, Виножникъ и Промыслитель вселенной*. Если же Богъ есть существо свободное, отдѣльное и независимое отъ вселенной, если Онъ творецъ и хранитель природы и ея законовъ, то можно ли отрицать, что Онъ можетъ такъ же свободно открывать себя въ путяхъ сверхъ-естественнаго порядка, какъ свободно открылъ и открываетъ себя въ законахъ натуры? Съ точки зрѣнія строгаго деизма не только не исключается, а напротивъ необходимо предполагается возможность Божествен-



наго откровенія. Второй и третій членъ символа действъ: всѣ твари обязаны оказывать Богу должное Ему почитаніе, которое должно состоять по преимуществу въ исполненіи обязанностей благочестія и добродѣтели и т. д. Въ силу этихъ двухъ и остальныхъ членовъ символа Шербури, предполагается внутреннее, живое, нравственно-свободное отношеніе между Богомъ и человѣкомъ, а это отношеніе опять не только не исключаетъ, но скорѣе предполагаетъ какъ со стороны Бога возможность дать откровеніе человѣку, такъ со стороны человѣка возможность понять и принять его. Но можетъ быть нѣтъ необходимости въ этомъ откровеніи, можетъ быть можно ограничиться однимъ естественнымъ откровеніемъ? Можетъ быть послѣднее вполне достаточно для послѣдней цѣли человѣка? Шербури отвѣчаетъ на это положительно; онъ вмѣстѣ со всѣми деистами твердо стоитъ за достаточность естественнаго откровенія, хотя не имѣетъ для этого твердыхъ основаній. Не смотря на то, что онъ допускалъ всеобщность истинъ религіозныхъ, вошедшихъ въ составъ его символа, при изслѣдованіи религій натуральныхъ, самъ не могъ не согласиться, что эти истины у многихъ народовъ потемнены и обезображены заблужденіями и предразсудками. Замѣчая, что исторія религій народныхъ расходится съ его взглядомъ и стараясь помирить ихъ между собою, онъ принужденъ былъ прибѣгать къ оговоркамъ въ родѣ слѣдующей: что главнѣйшія и существеннѣйшія истины религіи разума,—что есть Существо Верховное, Виновникъ и Промыслитель вселенной и т. д., хотя были обезображены и искажены у многихъ народовъ, но въ сущности остались тѣже. Безпристрастное изслѣдованіе религій натуральныхъ едва ли кого можетъ убѣдить въ достаточности естественной религіи и естественнаго откровенія. Впрочемъ какія бы ни были возраженія противъ необходимости Божественнаго откровенія, всѣ они теряютъ свою силу если становится извѣстнымъ, что Боже-



ственное откровение дѣйствительно дано Богомъ и дѣйствительно есть. Если извѣстно, что откровение дано Богомъ и дѣйствительно есть, то тутъ, само собою очевидно, становятся немѣстными подобные вопросы, что можетъ быть можно обойтись безъ него,—ограничиться однимъ естественнымъ откровеніемъ, и т. п. Могутъ здѣсь имѣть мѣсто другаго рода вопросы, напр. чрезъ кого дано Богомъ откровеніе, были ль облечены характеромъ Божественнаго посланничества тѣ лица, которыя предали это откровеніе за божественное, имѣли ль характеръ божественности тѣ черты и дѣйствія, которыя служили свидѣтельствомъ ихъ посланничества, дѣйствительно ли то откровеніе, которое признаютъ за божественное, есть именно то, которое передано лицами уполномоченными Богомъ? На всѣ эти вопросы мы имѣемъ положительные отвѣты въ неопровержимомъ свидѣтельствѣ исторіи и голоса вселенской Церкви; и послѣ сего, въ силу требованій самаго разума, который не можетъ не требовать отъ насъ вѣрить тому, чему есть основаніе вѣрить, мы не имѣемъ права не принимать Божественнаго откровенія, думая ограничиться однимъ естественнымъ. Шербури между тѣмъ отвергаетъ откровеніе, не смотря на то, что оно ему извѣстно было, что онъ былъ воспитанъ подъ его руководствомъ и былъ во многомъ ему обязанъ при составленіи самой религіи своей. На какомъ же основаніи его отвергаетъ? На томъ ли, что путемъ исторической критики успѣлъ увѣриться въ недостаточности историческихъ данныхъ говорящихъ въ пользу дѣйствительности Божественнаго откровенія? на томъ ли, что, взвѣсивши всѣ доназательства въ пользу его божественности, нашелъ ихъ несостоятельными? Нѣтъ, все это, составляющее главное и существенное въ вопросѣ объ откровеніи, Шербури, подобно многимъ другимъ раціоналистамъ, обошелъ стороною, остановившись на томъ, что не имѣло и не должно имѣть въ этомъ случаѣ существеннаго значенія, и



едѣсь-то, какъ ему казалось, успѣлъ найти достаточныя основанія для того, чтобы отвергнуть Божественное откровеніе и замѣнить его разумомъ. Какія же это основанія? Ихъ можно представить въ слѣдующемъ рядѣ умозаключеній, къ которому не разъ прибѣгали кромѣ Шербури и другіе деисты. Человѣкъ, разсуждалъ Шербури, созданъ Богомъ для извѣстной цѣли и одаренъ отъ Него средствами необходимыми для достиженія этой цѣли. Само собою понятно, что этими средствами человѣкъ долженъ пользоваться, иначе онъ и не можетъ достигать своей послѣдней цѣли. Но такъ какъ пользоваться этими средствами возможно не иначе, какъ только зная ихъ, то необходимо предположить, что Богъ сообщилъ человѣку это знаніе, столь необходимое для него, и сообщилъ или чрезъ откровеніе, или чрезъ разумъ. Если чрезъ откровеніе Божественное, то необходимо предположить, что оно должно имѣть такой характеръ, чтобы могло быть общедоступно и общепонятно для каждаго разума. Но св. Писаніе, продолжаетъ Шербури, кромѣ того что всѣмъ неизвѣстно, такъ трудно для разумнія, что почти никто не можетъ его надлежащимъ образомъ понять. Его пониманіе соединено съ большими и почти совершенно непреодолимыми трудностями. Въ самомъ дѣлѣ для того, чтобы имѣть несомнѣнную увѣренность въ истинномъ пониманіи Писанія, необходимо во первыхъ знать совершенно тѣ языки, на которыхъ первоначально былъ написанъ текстъ Писанія, — что возможно только для весьма немногихъ. Этого мало, — необходимо еще знать всѣ толкованія св. Писанія, что совершенно невозможно для людей самыхъ образованныхъ. По пусть будетъ это возможно, то и въ такомъ случаѣ ничего не выйдетъ отсюда. Какимъ образомъ, въ самомъ дѣлѣ, возможно съ несомнѣнностію сдѣлать истинный выборъ между столь безчисленными и до противорѣчія разнообразными толкованіями, изъ которыхъ каждое предъявляетъ свои права на исключительную



истинность, отрицая другія, несогласныя съ нимъ толкованія? Кто тутъ будетъ судьей? Разумъ? Но путь свободнаго испытанія, частнаго суда, какъ показали опытъ, не можетъ привести ни къ чему другому, какъ только къ умноженію противорѣчій, а въ послѣднихъ результатахъ даже къ отрицанію истинъ самыхъ капитальныхъ. Скажутъ, что Богъ учредилъ непогрѣшимый и пребывающій судъ, который можетъ рѣшать всѣ несогласія и опредѣлять истину? Но протестанты не допускаютъ такого непогрѣшимаго и пребывающаго авторитета, такого верховнаго судію всѣхъ несогласій и споровъ въ истинахъ вѣры. Итакъ, говоритъ Шербури, нѣтъ никакой возможности увѣриться въ истинномъ смыслѣ Писанія; значить, св. Писаніе не есть правило, которому должно вѣрить и слѣдовать; слѣдовательно, такъ заключаетъ Шербури, остается одинъ разумъ признать такимъ правиломъ. Вотъ основанія, которыя Шербури признаетъ достаточными для того, чтобы отвергнуть Божественное откровеніе, и оправдать свою новую религію разума. Какъ они нетверды и нерезонны, видно съ перваго разу. Вся сила возраженія Шербури противъ положительнаго откровенія заключается въ томъ, что оно будто бы не общепонятно, что его пониманіе сопряжено съ неизбѣжными и въ то же время почти совершенно непреодолимыми препятствіями. Но кто не видитъ, что эти препятствія представляются въ слишкомъ преувеличенномъ видѣ, и безъ всякаго основанія ставятся въ вину самому откровенію, тогда какъ они зависятъ не отъ него, а отъ другихъ причинъ? Шербури ссылается на безчисленные и разнообразныя до противорѣчія толкованія св. Писанія, объявляющія свои притязанія на исключительную истинность. Но можно ли тутъ выпить св. Писаніе? Самыя несомнѣнныя и очевидныя для однихъ истины подвергались не разъ и подвергаются самымъ разнороднымъ и нерѣдко противорѣчущимъ толкованіямъ другихъ: виноваты ли



въ этомъ случаѣ сами истины? Справедливо ли будетъ отвергнуть ихъ изъ-за того, что многіе непонимають ихъ одинаково и расходятся въ пониманіи ихъ до противорѣчія? Шербури и самъ отчасти угадывалъ, гдѣ причина разногласій и противорѣчій въ пониманіи и изъясненіи св. Писанія, когда касательно свободнаго испытанія разума въ истинахъ вѣры отозвался, что оно не только не можетъ дать единства въ пониманіи Писанія, но, какъ показалъ опытъ, можетъ привести еще къ большимъ несогласіямъ и противорѣчіямъ, и даже къ отрицанію самыхъ капитальныхъ истинъ вѣры. Почему же Шербури не остановилъ своего вниманія на этой причинѣ, по его же признанію, произведшей столько нестроенія въ религіи и неограничилъ ею одной, а призналъ нужнымъ отвергнуть самое откровеніе, которымъ злоупотреблялъ разумъ? Почему онъ не позаботился отыскать такое начало въ пониманіи Божественнаго откровенія, которое бы поддерживало единомысліе въ вѣрѣ, предохраняло отъ несогласій и противорѣчій, и при которомъ могла бы быть сохранена цѣлость и неприкосновенность откровенія? Почему онъ не обратилъ надлежащаго вниманія на высшій, непогрѣшимый авторитетъ Церкви вселенской, какъ на такое начало, которое всегда поддерживало и поддерживаетъ единомысліе въ вѣрѣ вездѣ, гдѣ строго его держались и держатся? Шербури самъ предвидѣлъ, что ему возразятъ что есть непогрѣшимый и пребывающій судъ, который можетъ рѣшать все несогласія и противорѣчія въ пониманіи св. Писанія; что же на это отвѣчаетъ онъ?—Протестанты, говоритъ онъ, не допускаютъ такого непогрѣшимаго и пребывающаго авторитета, такого верховнаго судію всехъ споровъ и несогласій.—Удивительное довѣріе авторитету протестанства, при недовѣріи къ авторитету Церкви вселенской! Шербури не счелъ нужнымъ останавливаться надъ рѣшеніемъ того вопроса, одинаково ли правы были протестанты, когда отвергнули личный авторитетъ папы, и



когда отвергнули всякій авторитетъ церковный и авторитетъ церкви вселенской, принявъ рѣшеніе его на вѣру безъ всякаго серьезнаго изслѣдованія. Изъ всего видно, что Шербури не занимался серьезно и глубоко вопросомъ объ откровеніи; онъ судилъ по предзанятымъ мыслямъ, его взглядъ на него образовался не вслѣдствіе долговременнаго и внимательнаго изученія его, а подъ вліяніемъ возбужденнаго до крайности неудовольствія противъ гнета и злоупотребленій англиканской церкви, и обаяніемъ новаго, задуманнаго имъ идеала религіи, обѣщающаго полную свободу и независимость. Напрасно было при этомъ ждать отъ Шербури правдиваго и безпристрастнаго слова касательно христіанскаго откровенія.

Не менѣе неосновательнымъ и непослѣдовательнымъ является Шербури и въ построеніи своей религіи разума. Онъ не вооружается противъ религіи вообще или религіи естественной, не имѣетъ и мысли, чтобы ее разрушить или уничтожить, напротивъ онъ думаетъ ее возвысить, очистить и оградить ея чистоту и неприкосновенность отъ суевѣрій и предразсудковъ и отъ совершеннаго упадка. Но чѣмъ предполагаетъ онъ достигнуть этого? На чемъ онъ созидаетъ свою религію?—На одномъ личномъ разумѣ. Кто будетъ хранить ея цѣлость и чистоту?— Тотъ же разумъ, который, по мнѣнію Шербури, есть единственное правило вѣры. Какъ же можетъ стать, чтобы тотъ самый разумъ, который, по признанію самаго Шербури, былъ причиною столькихъ несогласій и противорѣчій въ пониманіи Божественнаго откровенія, могъ сдѣлаться началомъ согласія и единства въ пониманіи откровенія естественнаго,—который, въ первомъ случаѣ, приводилъ къ отрицанію самыхъ капитальныхъ истинъ вѣры, а въ послѣднемъ--могъ сдѣлаться строгимъ хранителемъ и блюстителемъ ихъ? Можетъ быть истины религіи натуральной сами по себѣ такого характера, такой природы, что разумъ не можетъ не



понимать ихъ правильно и вѣрно? Можетъ быть онѣ такъ не раздѣльны съ природою разума, что разумъ не можетъ отказаться отъ нихъ такъ же, какъ не можетъ отказаться отъ своей собственной природы? Все это отчасти справедливо; никто не станетъ оспаривать того, что разумъ и долженъ и можетъ понять коренныя истины религіи естественной правильно и вѣрно, что онѣ дѣйствительно нераздѣльны съ его природою, что разумъ не можетъ отказаться отъ нихъ, не отказавшись отъ требованій своей собственной природы; но такъ ли всегда бываетъ на дѣлѣ? Всегда ли разумъ дѣйствуетъ здраво, согласно съ требованіями своей разумной природы? Не дѣйствуютъ ли часто изъ-подъ разума чистый эгоизмъ, произволь и страсть, хотя во имя же разума, но небольшою долею или совершеннымъ отсутствіемъ разума и забывчивостію высокихъ стремленій и значенія его разумной природы? Мало ли опытовъ могъ увидать Шербури въ исторіи натуральной религіи, ясно показывающихъ, до какой степени могутъ быть низвергаемы произволомъ разума коренныя истины натурального нравственного порядка, тѣ самыя истины, которыя, по мнѣнію его, составляютъ неотъемлемую принадлежность и самую природу разума? Итакъ Шербури, созидая новую религію разума, самъ не замѣчалъ, что въ основаніе ея положилъ начало разрушенія.

Опытъ скоро показалъ, какъ губительно было это начало для преобразованной Шербури натуральной религіи. Нося въ самомъ себѣ начало разрушенія, деизмъ въ своемъ развитіи не возрастаетъ, не упрочиваетъ своего существованія, а постепенно распадается и стремится къ совершенному упадку—къ отрицанію себя самого. Послѣдователи Шербури отсѣкаютъ членъ за членомъ изъ его символа, одну истину за другою то искажаютъ, то отрицаютъ, одни ограничиваются подрывомъ ихъ значенія и силы, другіе идутъ къ совершенному отри-



чанію. Если въ чемъ сходятся между собою деисты, то развѣ въ одномъ—во враждѣ къ авторитету церковному—религіи христіанской, и стремленіи разрушить этотъ авторитетъ и самое христіанство; но въ созиданіи новой религіи, новаго порядка вещей совершенно расходятся между собою. Не много между послѣдователями Шербури можно насчитать такихъ деистовъ, которые бы, подобно ему, принимали догматъ и нравственность. Большая часть деистовъ стоитъ за одну мораль естественную, а противъ догмата вооружается, то считая его ненужнымъ, то низводя его въ рядъ вѣроятныхъ предположеній или колеблющихся сомнѣній. Другіе же изъ деистовъ, отрицая догматъ, отрицаютъ и самую нравственность, ничего не оставляя нетронутымъ изъ той религіи разума, за которую такъ горячо стоялъ Шербури и первые ревностные его послѣдователи. Скептицизмъ въ религіи и совершенное отрицаніе—вотъ чередующіяся явленія въ исторіи постепеннаго развитія, или лучше сказать—паденія и разрушенія деизма.

Локкъ (1632—1704) первый нанесъ сильный и рѣшительный ударъ новой религіи разума, показавши на опытѣ, какъ опасно безусловно вѣрять интересъ и судьбу религіи одному разуму. Не будучи открытымъ противникомъ христіанства, даже стараясь повидимому поддержать и защитить его чрезъ доказательство его разумности (въ своемъ сочиненіи: »Разумность христіанства въ томъ видѣ, какъ оно изложено въ Писаніи«), тѣмъ неменѣе онъ подрывалъ его въ самой основѣ, избравъ точку примиренія его съ разумомъ въ безусловной зависимости его отъ разума и въ безусловномъ подчиненіи ему. Точно такимъ же образомъ Локкъ подрывалъ въ самой основѣ такъ называемую религію разума, самъ не бывши открытымъ противникомъ религіи естественной. Шербури, какъ мы видѣли, основывалъ свою новую религію на разумѣ, въ томъ убѣжденіи, какого держались и строгіе его послѣдователи,—что

*



основныя истины нравственного порядка, изложенныя имъ въ символѣ, такъ нераздѣльны съ разумомъ, что онѣ составляютъ его природу и суть самый разумъ. Что же говорить на это Локкъ? Онъ ни слова не говоритъ противъ справедливости и важности сихъ истинъ, но опровергаетъ одно только, — ихъ нераздѣльность съ разумомъ, доказывая ихъ происхожденіе чисто внѣшнее, случайное. По теоріи Локка о происхожденіи познаній какъ всѣ познанія вообще суть не что иное, какъ плодъ ощущенія, обусловливаемого внѣшними, чувственными впечатлѣніями и рефlekса, составляющаго только высшую степень и видъ ощущенія, такъ точно въ частности и всѣ познанія, касающіяся сверхчувственного порядка вещей, каковы, напр., идея религіи, идея Бога, идея нравственности, и т. п. Всѣ эти и другія подобныя имъ идеи, слѣдовательно, не имѣютъ внутренняго, необходимаго основанія въ природѣ разума, а составляютъ дѣло его приобрѣтенія, и притомъ чисто внѣшняго и условнаго, не столько зависящаго отъ него самаго, сколько отъ внѣшнихъ, случайныхъ условій опыта и наблюденія. При такомъ взглядѣ на происхожденіе идей, ничего не нужно было болѣе для того, чтобы совершенно поколебать основы религіи какъ въ догматѣ, такъ и въ нравственной ея сторонѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если идея религіи, идея божества, идея нравственности, и т. п. не имѣютъ внутренняго, необходимаго сродства съ природою духа человѣческаго, а составляютъ для ней нѣчто внѣшнее, случайно привходящее въ нее, то спрашивается, какое значеніе могутъ имѣть онѣ для разума? Могутъ ли онѣ имѣть для него безусловно необходимое и обязательное значеніе истинъ неизмѣнныхъ, всеобщихъ, общечеловѣческихъ? Если, напр., идея религіи или идея божества не имѣетъ основанія въ глубинѣ самаго духа человѣческаго, а есть только плодъ многихъ внѣшнихъ опытовъ и наблюденій, индукцій, то кто и на какомъ основаніи можетъ прида-



вать ей значеніе необходимое, всеобщее, божественное? Возможно ли при этомъ со стороны человѣка полное довѣріе и уваженіе къ этой идеѣ? Можетъ ли она въ этомъ случаѣ служить для человѣка живымъ началомъ, заставляющимъ его жить не только для себя, но и для Бога, не только для этой жизни, но и для другой—послѣдней, высшей цѣли его бытія? Если идея добра или идея нравственности не вытекаетъ прямо изъ глубины натуры человѣческой, а привходитъ въ нее только отвлѣ—случайно, вслѣдствіе различныхъ обстоятельствъ и условій: то спрашивается опять, можетъ ли она имѣть право на значеніе всеобщее, общезначительное, божественное? Будутъ ли тогда имѣть мѣсто—нравственный долгъ и обязанность? Гдѣ найдется для нихъ основаніе, когда его нѣтъ въ духѣ человѣческомъ? Такимъ образомъ высшія идеи человѣческія потеряли у Локка свое истинное значеніе. Если, по его теоріи, онѣ имѣютъ значеніе какое либо, то развѣ условное, одинаковое съ значеніемъ всѣхъ опытныхъ познаній, столько же измѣнчивыхъ, сколько измѣнчивы внѣшнія условія опыта и наблюденія. Онѣ могли явиться такими истинными, могли слѣдовательно быть и не быть, и теперь или послѣ тоже могутъ быть и не быть. По Локку, есть и можетъ быть много идей религіи, но нѣтъ и не можетъ быть единой, неизмѣнной, всеобщей идеи религіи, есть и можетъ быть много идей добра, нравственности, но нѣтъ и не можетъ быть единой, неизмѣнной, всеобщей идеи добра и нравственности. Потеряли у Локка высшее свое значеніе высшія идеи человѣчества, потерялъ вмѣстѣ съ этимъ свое высшее значеніе и самъ человѣкъ. Человѣкъ, разобщенный по своей натурѣ съ высшими идеями, говорящими о его высокомъ назначеніи, у кого услышать слово неопровержимой, достовѣрной истины объ этомъ назначеніи? Отъ опыта чувственного и наблюденія? Но этотъ опытъ мало скажетъ ему объ этомъ, если онъ самъ не сознаетъ въ себѣ



идеи своего назначенія. Отъ другихъ? Но что и другіе скажутъ ему объ этомъ, если они ничего не принимаютъ кромѣ рефлекса и ощущенія, имѣющаго дѣло съ одними чувственными впечатлѣніями? Человѣкъ, по Локку, всѣми своими познаніями и высшими идеями обязанъ внѣшнимъ условіямъ опыта, воспитанія, образованія, цивилизаціи, и т. п., слѣдовательно его состояніе, рассматриваемое внѣ этихъ условій, есть состояніе чистой натуры; выплывши изъ рукъ Творца, онъ не получилъ никакого наслѣдія, которое бы свидѣтельствовало о его зависимости отъ Творца и близости къ Нему; на его природѣ не положена печать образа Божія, которая бы говорила ему о его союзѣ съ Богомъ и его высокомъ назначеніи. Какъ ни странно предполагать въ Локкѣ—христіанинѣ подобный взглядъ на первобытное состояніе человѣка, свойственный болѣе мечтателямъ, чѣмъ глубокимъ изслѣдователямъ природы и исторіи человѣка, но онъ необходимо предполагается его системою, въ которой онъ, можетъ быть, незамѣтно для себя самого, воспроизвелъ Гоббеса съ его взглядомъ на первобытное состояніе человѣка, заимствованное имъ изъ греческой философіи. При такомъ взглядѣ на человѣка, далеко до мысли о высокомъ достоинствѣ и назначеніи человѣка, напротивъ—шагъ небольшой къ совершенному отрицанію его высокаго достоинства и назначенія. Не трудно видѣть, какъ разрушительна была для религіи система Локкова: при ней не было мѣста ни для догмата, ни для нравственности, даже естественной.

Несмотря на все противорѣчіе своей системы съ сознаніемъ и убѣжденіями общечеловѣческими, постоянно ее опровергающими, Локкъ имѣлъ огромное и, можно сказать, безпримѣрное вліяніе на свободныхъ мыслителей своего времени. Его система совершенно приходилась тому времени, когда свободные мыслители въ ожесточенной борьбѣ съ церковію и христіанствомъ не столько искали истины, сколько средствъ,



каковы бы онѣ ни были, для успѣха въ этой борьбѣ. Локкъ же въ своей системѣ представилъ большой запасъ оружія противъ христіанства. Въ ней каждый противникъ христіанства могъ находить соотвѣтственное своимъ потребностямъ оружіе, и умѣренный и жаркій врагъ христіанства, деистъ и скептикъ, матеріалистъ и атеистъ. Всѣ системы англійскихъ деистовъ и даже французскихъ матеріалистовъ и атеистовъ много обизаны своимъ происхожденіемъ системѣ Локка: онѣ суть не что иное, какъ продолженіе ея и дальнѣйшее развитіе. Вліяніе Локка на развитіе англійскаго деизма отпечатлѣлось тѣмъ, что онъ замѣтно сталъ склоняться къ скептицизму и совершенному отрицанію религіи. Послѣ него больше всего встрѣчаемъ деистовъ-скептиковъ, которые вооружаются противъ догмата, стараясь оставить неприкосновенною нравственность; но на этомъ не останавливаются другіе деисты: подрывая догматы, они подрываютъ нравственность и передаются на сторону матеріализма и атеизма. Для своей цѣли мы считаемъ достаточнымъ остановиться на лицахъ болѣе представительныхъ и замѣчательныхъ въ исторіи деизма, представлявшихъ въ себѣ то или другое направленіе.

Шефтсбюри (1671—1713), непосредственный ученикъ и другъ Локка, уже пользуется началами своего учителя для своего скептицизма, съ которымъ онъ выступаетъ противъ всякой положительной религіи и всего положительнаго въ религіи. Онъ хорошо зналъ, какъ опасны начала метафизики Локковой для религіи и нравственнаго порядка. «Хотя я, говоритъ Шефтсбюри, безпредѣльно уважаю творенія Локка, хотя я лично его знаю, и могу ручаться за его искреннее уваженіе къ христіанству, но долженъ признаться, что онъ пошелъ по той же дорогѣ, по которой шелъ Гоббесъ..... что онъ потрясъ зданіе въ самомъ основаніи, поколебалъ весь порядокъ и добродѣтель въ мірѣ, поставивши какъ бы внѣ природы (человѣческой)



идеи, сливающіяся съ идеями самого Божества и утверждая, что онѣ не имѣютъ основанія въ нашемъ духѣ. Нѣтъ необходимости, разсуждаетъ Шефтсбюри, идеи называть врожденными, но нельзя не признать того, что онѣ неразрывно соединены съ способностями духа человѣческаго; онѣ суть самыя способности, потому что нельзя представить себѣ, чтобы кто либо не имѣлъ этихъ идей, имѣя способности разумныя, а этого достаточно для того, чтобы оградить ихъ отъ случайностей приобрѣтенія или открытія, и сообщить имъ значеніе болѣе высшее, необходимое, божественное. Несмотря на это, Шефтсбюри пошелъ дорогою своего учителя и нанесъ больше зла религіозно-нравственному порядку, чѣмъ самъ Локъ, развивши изъ метафизики его то, что не успѣлъ или опасался самъ онъ развить. Онъ не спасъ значенія идей, которое поколебалъ Локъ, а помогъ ему силою своего скептицизма еще больше поколебать, оставивши ихъ при одномъ номинальномъ значеніи. Правда, онъ слишкомъ много далъ значенія идеѣ нравственной, но оторвавши ее отъ догмата, отъ идеи религіи, идеи Бога, отнялъ у ней всю жизнь и силу, поразилъ ее во главу. Онъ не вооружался противъ нравственнаго порядка въ обществѣ, напротивъ всѣми силами ¹⁾ стоялъ за него; но онъ думалъ создать нравственность на развалинахъ религіи, догмата, а это значило готовить подобныя же развалины самой нравственности. Шефтсбюри, какъ и другіе деисты, искалъ одного—безусловной свободы въ дѣлѣ религіи, безусловной терпимости. Чѣмъ же онъ думаетъ достигнуть этого? Другіе деисты до Шефтсбюри видѣли препятствіе для этого во внѣшнихъ установленіяхъ религіи, формахъ, и постарались ихъ отсѣчь въ своей новой религіи; Шефтсбюри видитъ для себя препятствіе въ самой религіи, какъ догматѣ, и потому старается поколебать

1) Въ своемъ сочиненіи: »о добродѣтели и заслугѣ«.



догматическую, положительную сторону въ религіи, не опасаясь того, что вслѣдствіе успѣха его тактики долженъ будетъ произойти уже полный индифферентизмъ, а не истинная свобода религіозная, созидающаяся не внѣ, а внутри самой же религіи. Чтобы поколебать религію въ ея основѣ—догматѣ, онъ въ мрачномъ видѣ выставляетъ злоупотребленія, соединенныя съ суевѣріемъ, и вмѣсто того, чтобы направить свое слово противъ этихъ злоупотребленій, онъ старается подорвать необходимость религіи, и ослабить догматическую сторону силою сомнѣн'я. »Религія, говоритъ онъ, смотря потому, какъ она примѣняется, можетъ произвести или великое добро, или великій вредъ,—атеизмъ же не можетъ привести ни къ чему положительному. Хотя онъ можетъ быть тогда причиною утраты человѣкомъ чувства разницы между добромъ и зломъ, но не можетъ самъ по себѣ устанавливать ложныя распредѣленія этихъ понятій, производимыя единственно ложными религіями или фантастическими мнѣніями, вытекающими изъ суевѣрія или легковѣрія¹⁾. Еслибы и дѣйствительно вредъ, проистекающій отъ суевѣрія и легковѣрія, какъ думаетъ Шефтсбюри, былъ больше, чѣмъ отъ атеизма, то резонно ли, справедливо ли въ этомъ винить религію, разсматриваемую саму въ себѣ, стараться чрезъ это ее унижить и ослабить? Если религія, по словамъ Шефтсбюри, могла произвести вслѣдствіе ложной примѣняемости большой вредъ, можетъ произвести и великое добро вслѣдствіе надлежащей примѣняемости, то почему бы Шефтсбюри не позаботиться лучше объ опредѣленіи мѣръ этой примѣняемости, чтобы извлечь изъ религіи возможно-больше добра и положить преграду большому вреду, могущему возникнуть отъ суевѣрія и легковѣрія? На это Шефтсбюри обратилъ бы вниманіе, еслибы имѣлъ больше уваженія къ ре-

1) Schäftsbury Characteristics ed. Basil. t. II, c. 38, p. 41.



лигіи, чѣмъ къ мнѣнію того велико-свѣтскаго общества, къ которому принадлежалъ самъ и въ которомъ было принято за моду легкомысліе и вольномысліе. Но Шефтсбюри не признавалъ большой нужды въ религіи и старался успокоить себя тою мыслию, что религія не необходима для нравственной жизни человѣка. »Убѣжденіе въ существованіи Бога, говоритъ онъ, не можетъ имѣть никакого вліянія на представленія о томъ, что прекрасно, или хорошо, или благородно, потому что представленія эти предшествуютъ идеѣ о Божествѣ, или, по крайней мѣрѣ, совершенно не зависятъ отъ этой идеи¹⁾. Конечно, такъ не разсуждалъ бы Шефтсбюри, еслибы имѣлъ живое сознаніе идеи Божества, и живое убѣжденіе въ бытіи Божіемъ; но эта идея, проведенная имъ сквозь мрачный скептицизмъ, является у него безжизненною, мертвою и мертвящею; это убѣжденіе, поколебленное сомнѣніемъ, нисходитъ только на степень вѣроятности²⁾. Ясно для cadaго, что при такомъ вѣрованіи въ Бога, или, точнѣе сказать, неувѣренности въ Его бытіи не можетъ имѣть мѣста твердая нравственность. Между тѣмъ Шефтсбюри силится создать ее, и создать внѣ вѣры въ Бога Законодателя, Судію и Мздовоздаятеля, внѣ религіи, внѣ догмата. Проповѣдуемая имъ такъ называемая чистая нравственность—это исполненіе долга для долга, безъ всякаго побужденія страха или надежды, безъ всякаго отношенія къ Богу, какъ Законодателю, Судіи и Мздовоздаятелю. Кто не видитъ, что проповѣдывать такую нравственность, значило тоже, что строить воздушные замки, строить зданіе безъ основанія? Напрасно Шефтсбюри думалъ поддержать свое зданіе оптимизмомъ; оптимизмъ не поддерживалъ его, а еще яснѣе обнаруживалъ всю его пустоту и непрочность. При оптимизмѣ ника-

1) Ibid.

2) Это можно видѣть въ сочиненіи его: »Моралистъ«.



кого смысла не имѣютъ,—зло, порочныя склонности и страсти, борьба съ зломъ, страданія за добродѣтель, долгъ и нравственность. Ясно, что *чистая нравственность* Шефтсбюри есть не что иное, какъ обманъ оптический; въ сущности она также пуста и безжизненна, какъ безцвѣтно и безжизненно сго представление о Богѣ. Нравственность истинная не можетъ быть безъ догмата, какъ зданіе безъ основанія. Есть нравственность,—долженъ быть догматъ; нѣтъ догмата, не можетъ быть нравственности. Потому-то болѣе послѣдовательные деисты, какъ увидимъ, ниспровергая догматъ, ниспровергали и нравственность. Теорія чистой нравственности, построенная Шефтсбюри, мало нашла для себя приложенія въ немъ самомъ. Являясь, по замѣчанію самаго Вольтера, самымъ яростнѣйшимъ противникомъ христіанства ¹⁾, онъ между тѣмъ, мало заботясь объ искренности, увѣрялъ, что онъ христіанинъ, что онъ строго держится догматовъ и таинствъ вѣры христіанской и гнушается деизма. Проповѣдую безусловную свободу и терпимость религіозную, онъ требовалъ, чтобы власть гражданская формулировала символы вѣры, организовала культъ, наказывала богохульниковъ и тѣхъ, которые вооружаются противъ религіи натуральной.

Въ одно время съ Шефтсбюри и за одно съ нимъ дѣйствовалъ, только съ болѣе открытою враждою и ненавистью къ откровенной и всякой положительной религіи, Толэндъ (род. 1670 г.), простерши свой скепсисъ и отрицаніе въ религіи гораздо дальше, чѣмъ это сдѣлалъ Шефтсбюри. Оставивши католичество, онъ принялъ пресвитеріанство, оставивши церковь англиканскую, онъ перешелъ на сторону деистовъ, но едва ли не измѣнилъ и имъ, почти совершенно отвергнувши на

1) Это замѣчаніе высказано по поводу сочиненія Шефтсбюри «о добродѣтели и заслугахъ».



дѣлѣ какъ догматическую, такъ и нравственную сторону религіи разума, хотя удержалъ на словахъ эту религію, разумѣя подъ ней чувства честнаго человѣка. При жизни, пріученной къ безусловной свободѣ и простору въ наслажденіяхъ чувственныхъ ¹⁾, казалась для него вовсе несообразною и неестественною та религія, которая могла бы смущать его мысль представлеіемъ о личномъ Богѣ, Творцѣ, Судіи и Мздовоздателя, о будущей жизни, о будущихъ наградахъ и наказаніяхъ; для нецарушимости своего спокойствія, онъ считалъ достаточнымъ ограничиться своимъ собственнымъ чувствомъ честнаго человѣка, или своею собственною, какъ самъ называлъ его, религіею, которая бы не говорила ничего противнаго его личнымъ побужденіямъ и наклонностямъ, будучи одно съ ними. Для Толэнды суевѣріемъ кажется всякая положительная религія, которая только проповѣдуетъ Бога личнаго, Творца, Промыслителя и Мздовоздателя, и потому онъ съ жельчу и ожесточеніемъ возстаетъ не только противъ христіанства, но и язычества, стараясь подорвать въ основѣ всякую религію и все религіозное, и въ этомъ случаѣ поступаетъ также неразумно и неосновательно, какъ и Шефтсбюри,—преувеличенно изображая пагубность суевѣрія, и поставляя его въ вину религіи, а на внутреннее сродство религіи съ духомъ человѣческимъ, ея высокое значеніе и великое благо для него не обращая вовсе никакого вниманія ²⁾. Упрекая въ фанатизмъ суевѣріе, Толэндъ

1) Толэндъ былъ зажиточный человѣкъ, изучалъ древнихъ для собственнаго удовольствія, жилъ въ своемъ помѣстьѣ, былъ дилетантомъ въ философіи, наслаждался природою и не пропускалъ конскихъ скачекъ, и пр. См. Шлосс. Ист. восем. стол. т. 1 с. 313.

2) Въ Adeisidaemon и Origines Iudaicae говоритъ: »не вѣрующій, быть можетъ, будетъ угнетать самими непозволительными средствами своихъ враговъ, прощать которымъ велитъ истинное благочестіе, и нарушая государственные законы, быть можетъ, предастся низкимъ страстямъ, отъ которыхъ къ сожалѣнію не свободны бываютъ и люди думающіе, или по крайней мѣрѣ говорящіе лучше



думалъ уязвить этимъ и истинную религію, клеймя ее титломъ суетвѣрія, но самъ не замѣчая того, онъ оказался совершенно безсильнымъ въ своихъ напрасныхъ упрекахъ, успѣвши только выставить въ себѣ самомъ ту слабость, которая свойственна только людямъ не проникнутымъ истиннымъ духомъ религіи, а не религіи всегда проповѣдующей любовь, миръ и кротость и старающейся искоренять въ другихъ духъ непріязни и нетерпимости. Понятно, гдѣ была причина, побудившая Толэнда отвергнуть положительную религію,—не въ религіи, а въ немъ самомъ, отказавшемся отъ коренныхъ, общечеловѣческихъ убѣжденій религіозныхъ и ставшемъ считать ихъ суетвѣріемъ. Въ сочиненіи своемъ *Pantheisticum*, съ горячностью оспаривая ученіе о личномъ Богѣ, онъ усиливается на мѣсто его поставить пантеизмъ. Тщетно стараясь доказать его всеобщность чрезъ преувеличеніе числа пантеистовъ, онъ хочетъ основать нѣчто въ родѣ пантеистической общины или союза противъ суетвѣрія, которымъ обозначалъ онъ всякую положительную религію съ ученіемъ о личномъ Богѣ. Въ *письмахъ къ Серенъ* онъ ниспровергаетъ и ученіе о безсмертіи души, будущихъ наградахъ и наказаніяхъ. Понятно послѣ сего, какой смыслъ имѣетъ нравственное начало Талэнда—чувство честнаго чловека,—которому онъ усвоилъ значеніе религіи. Въ силу его онъ требовалъ отъ своей пантеистической общины, которую предполагалъ учредить, чтобы она не стремилась ни къ чему

его; напротивъ того, суетвѣрный, не только считаетъ смертельными врагами себѣ, но и упорно осуждаетъ на погибель, какъ ненавидимыхъ Богу и отверженныхъ Богомъ, всѣхъ тѣхъ, которые несогласны съ его мнѣніями и хотя въ чемъ нибудь отвергаютъ его собственныя бредни или обманы и заблужденія его учителей. Онъ призываетъ противъ нихъ небо и землю и самый адъ, которому предаетъ всѣхъ ихъ, и потому никогда не скажетъ, что какое бы то ни было наказаніе для нихъ слишкомъ сурово, а думаетъ, что они совершенно должны быть истреблены съ лица земли людьми, думающими подобно ему, между которыми считаетъ себя самымъ достойнѣйшимъ всего лучшаго». Ed. 1709. cap. 75, 76.



иному, какъ только къ однимъ реальнымъ благамъ: здоровью, истинѣ и свободѣ.

Другъ Толэнда, также другъ и ученикъ Локка, Коллинсъ (род. 1676 г.) внесъ скептицизмъ какъ въ догматы, такъ и въ нравственную сторону религіи. По его мнѣнію, всѣ доказательства бытія Божія имѣютъ значеніе только вѣроятныхъ мнѣній. Подобно Локку, онъ приводитъ въ сомнѣніе догматы нематеріальности и безсмертія души, ссылаясь, какъ и Локкъ, на то, что этотъ догматъ не можетъ быть доказанъ чрезъ натуральный разумъ, къ чему присовокупляетъ на счетъ себя замѣчанія, что онъ сомнѣвается какъ философъ, но вѣритъ какъ христіанинъ. Въ нравственныхъ опредѣленіяхъ и дѣйствіяхъ человѣка онъ допускаетъ необходимость нравственную, которая на языкѣ школы Локковой была тоже, что необходимость физическая.

Тогда какъ Уолластонъ подобно Шефтсбюри, училъ чистой нравственности безъ всякихъ внѣшнихъ побужденій страха или надежды, безъ мысли и о мздовоздаяніи, Мэндэвилъ (1670—1733), самъ безъ всякой нравственности, проповѣдывалъ систематически оптимизмъ безнравственности. Его извѣстная «Басня о пчелахъ» есть не что иное, какъ апологія всѣхъ чувственныхъ побужденій, склонностей и страстей, пороковъ и самыхъ преступленій. Разсматривая испорченную жизнь великосвѣтскаго общества англійскаго наряду съ удобствами жизни, богатствами, цвѣтущимъ состояніемъ и величіемъ Англіи, Мэндэвилъ въ безнравственности видитъ условія внѣшняго благоденствія и переходитъ къ тому заключенію, что пороки, страсти и испорченность полезны и необходимы, потому что они составляютъ необходимое условіе для удовольствій и наслажденій всякаго образованнаго человѣка. Будь въ обществѣ одни добродѣтельные люди, тогда, по мнѣнію Мэндэвиля, не было бы въ немъ



ни наукъ, ни искусствъ, тогда оно было бы невыносимо скучно и жалко. »Не жалуйтесь болѣе, безумные смертные, вызываетъ Мэндэвиль въ своей Басни о пчелахъ: величіе націи не совмѣстно съ честностію. Только глупцы могутъ льстить себя надеждою, что возможно наслаждаться всѣми удовольствіями и удобствами жизни, прославяться на войнѣ, проводить дни свои въ благосостояніи, и оставаться все-таки добродѣтельнымъ. Это однѣ пустыя бредни. Обманъ, роскошь, суетность должны необходимо быть между нами; они полезны человѣку, живущему въ обществѣ. Голодъ, безъ сомнѣнія, часто очень тягостенъ; но какъ безъ голода возможно было бы пищевареніе, отъ котораго зависитъ питаніе и ростъ? Одолжены же мы виномъ гадкой, сухой, кривой виноградной лозѣ. Точно такимъ же образомъ полезень и порокъ; только справедливость, конечно, должна его очищать и отнимать у него излишекъ. Порокъ въ цвѣтущемъ государствѣ также необходимъ, какъ и голодъ, побуждающій насъ къ ѣдѣ. Одна добродѣтель не сдѣлаетъ народа ни славнымъ, ни богатымъ. Кто хочетъ возвращенія къ намъ золотого вѣка, тотъ долженъ довольствоваться добродѣтелью и желудками нашихъ предковъ«. Трудно представить себѣ, какъ могла великосвѣтская жизнь довести до такого притупленія нравственное чувство, до такой забывчивости о достоинствѣ, свойствахъ и назначеніи человѣческой духовно-нравственной природы, до такой смѣшанности внѣшняго благосостоянія общества съ его нравственнымъ величіемъ! Между тѣмъ теорія Мэндэвиля, можетъ быть, къ удивленію его самого, нашла самое живое сочувствіе въ такъ называемомъ большомъ свѣтѣ, жившемъ по этой теоріи и воображавшемъ, что онъ составляетъ собою весь свѣтъ,—что дало возможность Мэндэвилю сдѣлать нѣсколько изданій своей »Басни о пчелахъ«. Мэндэвиль мало касался догматовъ религіи, больше занимаясь проповѣдью своей безнравственной морали; но и безъ того ясно высказы-



вались его убѣжденія, исключавшія истинное понятіе о Богѣ и душѣ человѣческой.

Еще рѣзче и открытѣе выразилось отрицательное направленіе въ развитіи англійскаго деизма въ ученіи Болингброка и его учениковъ. Болингброкъ ¹⁾ (род. 1672) съ своими послѣдователями, можно сказать, составляетъ заключеніе въ исторіи развитія деизма, и высказываетъ послѣднее слово, котораго ждали отъ разума, принявшаго на свои руки дѣло и судьбу религіи. Въ его ученіи ясно можно видѣть весь тотъ путь, которымъ шелъ въ своемъ развитіи деизмъ и конецъ, къ которому онъ долженъ былъ придти и пришелъ. Стремясь къ свободѣ религіозной, подобно другимъ деистамъ, Болингброкъ думалъ найти ее въ религіи разума или религіи натуральной, оторванной отъ всякой положительной религіи и преданной въ полное распоряженіе разуму. Съ этой цѣлію онъ сильно отстаивалъ, подобно Шербури, всеобщность и достаточность закона натурального, доказывая, что самое евангеліе есть не что иное, какъ религія натуральная.

Принимая символъ религіи натуральной, составленный Шербури, Болингброкъ, увлеченный скептицизмомъ и матеріализмомъ, подвергаетъ сомнѣнію и отрицаетъ одинъ за другимъ члены этого символа, — отрицаетъ бытіе личнаго Бога, отрицаетъ духовность и безсмертіе души, отрицаетъ наконецъ и бытіе истиннаго нравственнаго порядка. Что же поставляетъ

1) Болингброкъ, какъ изображаетъ его Шлоссеръ, былъ человѣкъ суетный, властолюбивый и себялюбивый, отъ котораго нельзя было ожидать никакой самоотверженной, чистосердечной, горячей любви къ человѣчеству и его прогрессу, никакого безкорыстія въ борьбѣ за просвѣщеніе, свободу и право. Вся жизнь его, до восьмидесяти-лѣтняго возраста, прошла въ обманутыхъ стремленіяхъ честолюбія и принужденномъ уединеніи, хвастливо величаемомъ имъ философскимъ спокойствіемъ. Понятно послѣ того, что всѣ сочиненія его выражаютъ горечь души обманывавшей и обманутой. См. Шлосс. Ист. восемн. стол. т. 1 стр. 336.



онъ на мѣсто этого порядка? » Не удивляйтесь, говоритъ Болингброкъ, (въ пятомъ письмѣ объ изученіи исторіи), если я держусь того мнѣнія, что не должно обманываться тѣмъ порядкомъ, въ которомъ моралисты исчисляють обязанности такъ называемыхъ нравственныхъ существъ. Я полагаю, что мы гораздо лучше можемъ побудить и себя и другихъ къ исполненію этихъ обязанностей посредствомъ точнаго наблюденія естественнаго порядка, нежели посредствомъ возвышенной идеальности, предписывающей принимать и исполнять эти обязанности въ превратномъ порядкѣ*. Что же это за новый порядокъ? Что кладется въ основу его? Сознаніе ли въ человѣкѣ собственнаго достоинства, своего высокаго назначенія? Но оно не имѣетъ мѣста при потерѣ сознанія о духовности и безсмертіи души; кто не имѣетъ и не уважаетъ будущаго, тотъ презираетъ свое настоящее и себя самого. Чувство ли нравственное? И оно не имѣетъ мѣста при потерѣ сознанія чело-вѣкомъ его нравственнаго достоинства и выше-чувственнаго назначенія. Что же такое, по Болингброку, гораздо лучше можетъ побуждать къ исполненію обязанностей, чѣмъ мораль возвышенной идеальности? Это—эгоизмъ; эгоизмъ есть основа предполагаемаго имъ, на мѣсто нравственнаго, новаго порядка; его порядокъ — порядокъ не нравственный, а эгоистическій. Изъ этого порядка изгоняются высшія стремленія духа человѣческаго, высшія проявленія его духовной жизни, безкорыстная любовь, самоотверженіе, скромность, самообладаніе и другія добродѣтели, а имѣють мѣсто только стремленія инстинктивныя, занятія, обѣщающія осязательную пользу или удовольствіе, жизнь по интересу и для интереса; все эгоизмъ и эгоизмъ ¹⁾. Это, а не другое начало развивали въ своемъ

1) Наука, напримеръ, по Болингброку, имѣетъ цѣлу не какъ цѣль, а какъ средство. Знаніе души, математика и естествознаніе, по его мнѣнію, имѣють



учении друзья и ученики Болингброка—Эрботнотъ и Попъ, указывая приложеніе ему въ жизни ¹⁾. Вотъ послѣднее слово проповѣдниковъ религіи разума! Его и нужно было ждать отъ оборотниковъ деизма, которые начали свое дѣло раздраженнымъ эгоизмомъ, прикрывая его благовиднымъ титуломъ разума, продолжали вести подъ вліяніемъ эгоизма, не щадя для него ничего священнаго, ни истины, ни религіи, и потому естественно должны были произвести тотъ же эгоизмъ, какъ плодъ по своему роду. Цѣль, около которой обращались деисты, которая привлекала многихъ своею благовидностію,—это свобода рели-

значеніе только какъ условія для государственнаго устройства, промышленности и наслажденія. Чистое же знаніе для знанія, чисто-духовная дѣятельность разумнаго существа, творчество, внутренняя духовная жизнь не имѣютъ никакого смысла и совершенно отвергаются.

1) Эрботнотъ, напр., издѣвается надъ всѣми занятіями, которыя не могутъ годиться для непосредственнаго употребленія въ жизни, образованіе хочетъ ограничить такими предметами, которые могутъ въ жизни доставить осязательную пользу, деньги, удовольствія и т. п. Равность свою къ практическому направленію простираетъ до того, что требовалъ—старыхъ учителей, которыхъ называлъ педагогами, замѣнить новыми;—танцмейстерами, учителями музыки и рисованія. Требуя однихъ осязательныхъ занятій, доставляющихъ очевидную пользу,—деньги или наслажденіе, онъ осмѣиваетъ чисто-духовную внутреннюю дѣятельность—безъ вѣшной цѣли и тѣхъ людей, которые посвящаютъ жизнь свою созерцанію и наблюденію надъ внутреннею природою челоуѣка, и т. п.

Попъ, хотя утверждалъ, что онъ былъ католикъ, но убѣжденіямъ своимъ совершенно сходилъ съ Болингброкомъ. Онъ только въ стихахъ передалъ то самое ученіе, которое Болингброкъ изложилъ въ прозѣ. Въ »Опытѣ о природѣ и назначеніи челоуѣка«, онъ рисуетъ челоуѣка болѣе какъ чисто-нравственное существо, чѣмъ духовно-разумное, и назначеніе его не возводитъ выше чувства и земли. Въ его убѣжденіи, не Богъ и челоуѣчество, не отечество и слава въ попомствѣ, какъ учили древніе, должны быть цѣлью жизни и дѣятельности каждаго благороднаго челоуѣка, а собственная личность каждаго, удовольствіе и комфортъ. Вся мораль его зиждется на эгоизмѣ, на личныхъ интересахъ челоуѣка, взятыхъ какъ цѣль жизни. и всѣ чувства возвышенныя; чувства любви къ ближнимъ, чувства, возбуждаемыя религіею и поэзіею, сводятся къ эгоизму; самоотверженіе и самопознаніе—это пустыя дѣла.



гіозная, огражденіе ся отъ незаконныхъ притѣсненій и насилія. Но какой путь они избирають для своей цѣли? Къ какимъ прибѣгають средствамъ? Что шагъ впередъ, то больше неблагонамѣренности и несправедливости, что средство новое, то больше незаконности и неудержимости въ порывахъ раздраженнаго самолюбія. Ищутъ свободы религіозной, и гдѣ думаютъ найти ее? Въ религіи. Ищутъ защиты отъ незаконныхъ притѣсненій и насилія свободы совѣсти, и гдѣ думаютъ отыскать ее? Въ ниспроверженіи самой религіи, которая невиновна въ этихъ притѣсненіяхъ и насиліяхъ и которая первая подастъ противъ нихъ голосъ. Они думаютъ создать новую лучшую религію, и что же дѣлають? Разрушають откровенную, положительную религію. Забывая, что если есть религія, какъ религія, то она есть дѣло Божіе, и дѣло неизмѣняющееся, вѣчное, и что слѣдовательно созидать религію новую внѣ единой, неизмѣнной религіи, это значить не созидать ее, а разрушать. И созидая новую религію, что дѣлають съ нею? Въ ея области производятъ тоже самое опустошеніе, какое произвели въ религіи положительной: сперва отрываютъ отъ ней догматы, послѣ отсѣкають отъ ней и нравственность; сперва даютъ хоть нѣкоторое значеніе религіи, а послѣ лишаютъ ее всякаго значенія. Итакъ, думая создать новую, лучшую религію, они отняли у человѣка совершенно религію, составляющую его насущную потребность, пищу и жизнь. Думая образовать новый, лучшій порядокъ вещей, они низвергли основы всякаго порядка, ниспровергнувши религію. Дѣйствуя во имя свободы, они приготовляли еще большую, чѣмъ прежде была, опасность для ней со стороны произвола и страстей, потому что поколебали всѣ дѣйствительнѣйшія противъ этого преграды — законъ и нравственность. Дѣйствуя во имя разума, они ясно показали, что мало уважають его, потому что опозорили, ниспровергли то, что свято чтить всеобщій разумъ. Если кто на



первых порахъ могъ довѣрять искренности и благонамѣренности деистовъ, выставлявшихъ на первомъ планѣ своихъ дѣйствій свободу религіозную и интересы религіи, то легко могъ въ этомъ разувѣриться впоследствии, когда яспѣе открылся планъ и образъ ихъ дѣйствій. Каждый легко могъ видѣть, какъ мало можно было ожидать свободы религіозной отъ тѣхъ, которые съ такимъ произволомъ и глумленіемъ обращались съ религіозными убѣжденіями и учрежденіями, свято уважаемыми и чтимыми другими; какъ мало блага для религіи можно было ждать отъ тѣхъ, которые, дѣйствуя подъ вліяніемъ раздраженнаго самолюбія, готовы были принести въ жертву всю религію; какъ мало наконецъ можно было ожидать ручательства за благо порядка въ жизни религіозной, нравственной и общественной отъ тѣхъ, которые, подъ предлогомъ отжившей старины, только безпощадно разрушали все, нерѣдко и самыя основы нравственнаго порядка, а ничего новаго, лучшаго и прочнаго не созидали. Неудивительно поэтому, если въ ученомъ мірѣ возникла сильная реакція противъ религіознаго философізма, въ послѣднемъ своемъ развитіи явившагося скенцицизмомъ и матеріализмомъ, имѣющая цѣлю защитить и поддержать христіанство и нравственный порядокъ. Образовались цѣлыя ученыя общества, которыя смѣло выступали на борьбу съ невѣріемъ и энергически отстаивали истину христіанства и интересы религіи. Во главѣ ихъ были Ньютонъ, Кларкъ, также Пеарсъ, Ларднеръ, Варбютонъ и другіе ¹⁾).

Но зло невѣрія уже глубоко и широко пустило свои корни; оно не ограничивалось уже предѣлами Англіи, но и внѣ предѣловъ ея нашло себѣ почву вполне благопріятствовавшую своему распространенію и развитію. То была Франція.

¹⁾ Сочиненія Кларка о *бытіи Божіемъ* и Варбютона о *божественномъ посланничествѣ Моисея*, написанныя въ защиту религіи, приобрѣли большую извѣстность и имѣли сильное и благотворное вліяніе.



Въ XVII вѣкѣ между Францією и Англією, особенно послѣ реставраціи 1660 г., образовались болѣе близкія внутреннія политическія отношенія, чѣмъ прежде. Достаточно было и этихъ отношеній между Францією и Англією, чтобы положить начало отношеніямъ моральнымъ, еслибы ихъ еще не было, но они существовали уже давнѣе и отъ времени до времени становились сильнѣе и внутреннѣе. Гербертъ Шербури, котораго называютъ отцомъ свободныхъ мыслителей англійскихъ, живетъ, на примѣръ, долгое время во Франціи, Гоббесъ публикуетъ здѣсь главнѣйшія свои сочиненія, Локкъ путешествуетъ по Франціи, Шефтсбюри—тоже; сочиненія англійскихъ писателей сколько нибудь замѣчательныя переводятся на французскій языкъ, и т. п. Вліяніе Англіи на Францію, значить, замѣтно было еще до мира, заключеннаго въ личныхъ интересахъ между Францією и Англією, Филиппомъ Орлеанскимъ и Георгомъ I. Между тѣмъ миръ отразился глубокимъ и неотразимымъ вліяніемъ на внутреннюю жизнь Франціи во время монархіи Людовика XIV. Тогда начали появляться во Франціи въ большемъ количествѣ самыя смѣлыя сочиненія свободныхъ мыслителей англійскихъ, ихъ распространенію и вліянію думало положить преграду правительство своими мѣрами, но всѣ эти мѣры оказывались большею частью безсильными и безуспѣшными. Впрочемъ причины столь сильнаго вліянія англійской литературы на общество французское нужно искать не столько въ неотразимомъ могуществѣ и силѣ этой литературы, сколько въ направленіи самаго общества, находившаго въ ней для себя полный отголосокъ. Если не во всемъ обществѣ французскомъ, то въ высшихъ кружкахъ его, если не открыто, то тайно высказывалось то же самое направленіе и стремленіе, какое открыто и печатно высказывалось въ Англіи. И во Франціи въ это время уже поднималось, хотя глухое, тѣмъ не менѣе сильное недовольство



настоящимъ порядкомъ дѣль какъ политическихъ, такъ и церковныхъ, вмѣстѣ съ этимъ зараждалось неудержимое стремленіе къ его ниспроверженію, готовое открыться страшнымъ взрывомъ при первыхъ благопріятныхъ обстоятельствахъ. Деспотизмъ политически-религіозный въ царствованіе Людовика XIV, открывшійся въ кровавыхъ преслѣдованіяхъ протестантовъ и янсенистовъ, глубоко заронилъ въ притѣсненныхъ чувство несправедливости къ власти церковной и гражданской и чувство мести, не знающее мира, а только гибель и разрушеніе. Между тѣмъ во главѣ правительства, вблизи и вокругъ его, въ высшихъ аристократическихъ кружкахъ, на ряду съ жестокосердіемъ по отношенію къ другимъ господствовала распущенность въ нравахъ по отношенію къ самимъ себѣ,—страсть къ однимъ удовольствіямъ и наслажденіямъ, не знающая никакихъ границъ и преградъ; на ряду съ фанатическою ревностію въ требованіи отъ другихъ строгаго уваженія закона и религіи, господствовало крайнее презрѣніе къ закону и безпощадное глумленіе надъ религіею и всѣмъ священнымъ и дорогимъ для другихъ. Образъ жизни высшихъ аристократическихъ кружковъ, особенно послѣднихъ годовъ царствованія Людовика XIV и времени регентства, представляется историками въ самыхъ мрачныхъ чертахъ. Цѣли жизни, казалось, для нихъ другой не было, какъ только удовольствіе и чувственное наслажденіе, не существовало кажется для нихъ никакихъ средствъ къ наслажденіямъ, предъ которыми задумывались бы при мысли о религіи и нравственномъ долгѣ; религія и нравственность представлялись для этихъ кружковъ вовсе ненужными, даже неприличными и неумѣстными. Время въ подобныхъ кружкахъ проводилось обыкновенно въ забавахъ, наслажденіяхъ, въ осмѣяніи существующаго порядка вещей какъ отжившаго свое время и вовсе негоднаго для вѣка; кощунство надъ всѣмъ высокимъ, благороднымъ и священнымъ для всѣхъ, надъ рели-



гією, нравственностію—было вкусомъ, тономъ высшихъ аристократическихъ собраній. Точно такого же тона и характера были собранія, во главѣ которыхъ стояли знаменитыя женщины парижскія, собирая вокругъ себя ученыхъ, литераторовъ, поэтовъ, художниковъ, придворныхъ и другихъ знаменитыхъ лицъ, пользующихся значеніемъ въ обществѣ. Между тѣмъ подобныя собранія имѣли огромное вліяніе на образованіе, воспитаніе, направленіе общественной и семейной жизни. Въ ихъ рукахъ было общественное мнѣніе, всѣ прислушивались къ мнѣніямъ, сужденіямъ и ихъ взглядамъ; тонъ и вкусъ этихъ кружковъ были неотразимою модою, закономъ для всякаго, кто имѣлъ притязаніе не отставать отъ тона высшаго общества. Даже литераторы, для того, чтобы пріобрѣсть вѣсть и значеніе въ публикѣ, принуждены были примыкать къ этимъ кружкамъ, заискивать у нихъ вниманіе, а для этого поддѣлываться въ своихъ произведеніяхъ подъ ихъ вкусъ и тонъ, писать то, что у нихъ подслушали, и писать такъ, какъ разсуждали въ этихъ кружкахъ. Послѣ сего неудивительно, если литература свободныхъ мыслителей англійскихъ нашла себѣ самый благосклонный пріемъ и сочувствіе у французскихъ свободныхъ мыслителей XVIII вѣка. Въ ней они нашли отпечатокъ своихъ собственныхъ стремленій и убѣжденій, вырабатываемыхъ ихъ собственной жизнію и тѣхъ обществъ, которыми они увлекались; они нашли въ ней въ системѣ все то, что они знали только по частямъ, изъ отрывковъ собственного опыта и наблюденій надъ явленіями жизни общественной. Вотъ почему съ такою жадностію они изучаютъ творенія свободныхъ мыслителей англійскихъ, особенно начиная съ Локка. Они стараются имѣть переводы каждаго, въ чемъ либо замѣчательнаго и интереснаго для нихъ англійскаго сочиненія; въ этомъ случаѣ много пособляетъ имъ Голландія; запретительныя мѣры правительства не только не ослабляютъ, а еще больше возбуждаютъ охоту



приобрѣсть запрещенные переводы. Чѣмъ смѣлѣе и вольно-мысленнѣе сочиненіе, чѣмъ больше гармонируетъ съ духомъ и тономъ испорченнаго общества, тѣмъ больше получаетъ извѣстности во Франціи, тѣмъ съ большею жадностію изучается, и тѣмъ большее число приобрѣтаетъ себѣ поклонниковъ. Локкъ, какъ мы видѣли, имѣлъ огромное вліяніе на свободныхъ мыслителей англійскихъ; не меньшее, если не большее вліяніе онъ имѣлъ на подобныхъ же мыслителей французскихъ XVIII в. Всѣ изучали его, перепимали его идеи, и по его началамъ строили свои системы. Въ теченіе XVIII вѣка для философовъ французскихъ не было извѣстно другой метафизики, кромѣ метафизики Кондильяка, а метафизика Кондильяка была не что иное, какъ метафизика Локка, только болѣе развитая въ своихъ началахъ и слѣдствіяхъ. Шефтсбюри своимъ моднымъ скептицизмомъ, своимъ остроуміемъ и тономъ великосвѣтскаго человѣка, издѣвающимся надъ всѣмъ священнымъ и достоуважаемымъ для другихъ, находить себѣ поклонниковъ въ Вольтерѣ и послѣдователяхъ его школы. Сочиненіями Коллинса пользуются энциклопедисты и общество, собиравшееся въ Парижѣ у Гольбаха. Гольбахъ и Дидро переводятъ и перерабатываютъ его сочиненія. Одно изъ его сочиненій—*Парадоксы о причинахъ челоѣческихъ поступковъ*—пѣликомъ было переведено Дидро и помѣщено въ его большой Энциклопедіи. Уолластономъ французы пользовались, какъ и Коллинсомъ. Одинъ переводъ его сочиненій на французскій языкъ былъ сдѣланъ въ 1726, по псевѣрный, а въ другомъ переводѣ, сдѣланномъ въ 1750 году, лица переводившія допустили большія поддѣлки для того, чтобы Уолластонъ еще болѣе благопріятствовалъ ихъ собственнымъ мнѣніямъ. Мэндэвилева *Басня о пчелахъ* была однимъ изъ главныхъ источниковъ, изъ которыхъ французскіе энциклопедисты почерпали свои шутки и сарказмы. Теорія порока Мэндэвилева какъ разъ пришлась имъ по духу, и они



перевели его сочиненіе въ 1751 г., чтобы способствовать распространенію въ публикѣ его системы. Волингброкъ своими легкомысленными сужденіями о религіи и нравственности, своими сарказмами и шутками надъ всѣмъ высокимъ и священнымъ пролагалъ готовую дорогу Вольтеру и энциклопедистамъ и тѣмъ большее производилъ вліяніе на общество французовъ, что нѣкоторыя изъ своихъ сочиненій онъ писалъ во Франціи и даже на языкѣ французскомъ. Онъ былъ во всемъ предшественникомъ Вольтера.

При такомъ близкомъ и внутреннемъ совпаденіи направленія литературы англійскихъ мыслителей съ направленіемъ жизни вселенносвѣтскаго французскаго общества, при столь сильномъ къ ней сочувствіи французовъ, естественно было ожидать, что и французская литература вольныхъ мыслителей XVIII вѣка пойдетъ по тому же направленію, по какому шла англійская. Такъ и было. Французская литература XVIII вѣка сдѣлалась полнымъ эхомъ англійской. Послѣдователи школы Вольтера и энциклопедисты идутъ тою же дорогою, какою шли и деисты англійскіе, начиная съ Локка; только идутъ все дальше и дальше, стараясь пройти всю эту дорогу и дойти до ея конца. Цѣль, къ которой стремятся они, таже, къ какой стремились свободные мыслители англійскіе,—безусловная свобода мысли и совѣсти,—свобода въ религіи, свобода въ политикѣ, свобода въ частной жизни. Но въ средствахъ и мѣрахъ, за которыя брались, они были гораздо упорнѣе и рѣшительнѣе, необдуманнѣе и неразборчивѣе, чѣмъ англійскіе деисты. Между англійскими деистами не мало встрѣчаемъ такихъ лицъ, которыя, стремясь къ религіозной свободѣ, хотя думали ее найти внѣ всякаго внѣшняго авторитета, внѣ всякой положительной религіи, но не вооружались противъ коренныхъ основъ религіи вообще, коренныхъ догматовъ и началъ нравственности, на-противъ даже ревностно стояли за нихъ. Между тѣмъ подоб-



ныхъ лицъ уже не встрѣчаемъ между вольгеріанцами и энциклопедистами французскими. Англійскіе деисты большею частію ниспровергали только догматъ въ религіи, чтобы довершить окончательный разрывъ со всякою положительною религіею, а нравственность оставляли или по крайней мѣрѣ думали оставить неприкосновенною, проповѣдывая такъ называемую чистую нравственность. Подобное отношеніе къ догмату, религіи и нравственности встрѣчаемъ и у французскихъ философовъ XVIII вѣка, по изрѣдка. Между догматами англійскими подъ конецъ являются лица, которыя стали совершенными противниками всякой религіи, даже натуральной и всего религіознаго и священнаго,—которые старались ниспровергнуть въ религіи и догматъ и нравственность, совершенно огорвать человѣка отъ неба и духовной жизни, и приковать его къ одной землѣ и чувственности. Это-то, только что ставшее влиять на поверхности англійской литературы, чисто-отрицательное направленіе по преимуществу на свою долю выбрали почти всѣ французскіе философы XVIII вѣка, прямо и открыто не разъ до наглости высказывая его, рѣшительно и упорно преслѣдуя его и стараясь довести его до послѣднихъ предѣловъ и послѣдствій,—не смотря на всю опасность, какая грозила отъ него жизни общественной и частной. Въ борьбѣ съ религіею они не знаютъ другаго оружія кромѣ того, къ которому прибѣгали деисты, особенно позднѣйшіе, у нихъ нѣтъ серьезнаго и глубокаго взгляда на религію, нѣтъ спокойнаго и безпристрастнаго слова о ней, а все горькая и безсильная иронія, шутки, насмѣшки и глумленіе надъ всѣмъ священнымъ, высокимъ и благороднымъ, невольно возбуждающее негодованіе во всякомъ истинно благородномъ человѣкѣ, въ комъ не заглухло чувство собственнаго человѣческаго достоинства. Чтобы яснѣе судить о характерѣ отрицательнаго направленія французскихъ свободныхъ мыслителей XVIII вѣка, остановимся на



нѣкоторыхъ изъ нихъ, болѣе имѣвшихъ вліянія на это направленіе и рѣзче высказавшихъ его.

Между филозофами французскими XVIII вѣка какъ на деистовъ можно указать развѣ на Монтескьё (1689—1755) и Руссо (1712—1777), хотя и они не всегда строго держались началъ деизма. Эта неровность особенно замѣчается въ Монтескьё, который однимъ является въ своихъ *«Персидскихъ письмахъ»*, и другимъ въ *«Духъ законовъ»*. Персидскія письма писаны Монтескьё подъ вліяніемъ духа великосвѣтскаго парижскаго общества, тихомолкомъ издѣвающагося не только надъ злоупотребленіями католической церкви, но и всѣми ея учрежденіями и вѣрованіями. Монтескьё въ своихъ письмахъ только громко высказалъ то, что пока не гласно говорилось въ парижскихъ салонахъ. Подобно Вольтеру, онъ является здѣсь болѣе насмѣшникомъ и сатирикомъ, чѣмъ моралистомъ и политикомъ, болѣе заботясь объ осмѣяніи и писпроверженіи всего существующаго порядка вещей, чѣмъ о созданіи новаго, лучшаго порядка. Въ *Духъ законовъ*, написанномъ имъ послѣ практическаго изученія жизни англійскаго народа, онъ гораздо спокойнѣе и умѣреннѣе разсуждаетъ о христіанствѣ, тѣмъ не менѣе боится дать ему надлежащее значеніе изъ опасенія тѣхъ злоупотребленій, которыя такъ часто возникали въ католической церкви, хотя они не зависѣли отъ самаго христіанства. Здѣсь онъ признаетъ важность христіанства, хотя только важность политическую, но и это значеніе сильно ослабляетъ, допуская политическое значеніе сообразно извѣстной формѣ правленія и другихъ религій, напр. магометанской, или дѣлая замѣчанія въ родѣ слѣдующаго, что въ гражданскомъ обществѣ и для гражданскаго общества имѣетъ весьма мало важности то, истинны или не истинны религіозныя мнѣнія, — польза или вредъ въ жизни истекаетъ единственно отъ хорошаго или дурнаго примѣненія извѣстныхъ религіозныхъ ученій. Всѣ эти и



подобныя ограниченія дѣлалъ Монтескьё для огражденія вѣротерпимости, но этимъ незамѣтно отнималъ онъ значеніе у всякой религіи и даже истинной, пролагая такимъ образомъ прямой путь не только деизму, но и совершенному индеферентизму.

Тогда какъ Монтескьё проповѣдывалъ деизмъ, обезразличивающій всѣ религіи, Руссо въ *»Элоизъ и Эмилъ«* преподаетъ деизмъ особаго рода, совершенно отрицающій всякую внѣшнюю религію, и ни въ чемъ на нее не похожій. Онъ не отвергаетъ чувствъ религіозныхъ, а напротивъ требуетъ ихъ какъ необходимыхъ основъ нравственности; онъ даже чтитъ христіанство за его высокое ученіе нравственное ¹⁾: но идеалъ своей религіи и нравственности стараясь отрѣшиться отъ всѣхъ существующихъ формъ, строитъ въ томъ же воздушномъ пространствѣ, въ какомъ поставляетъ и идеалъ общества. Онъ настолько уважаетъ христіанство, насколько оно соотвѣтствуетъ начертанному имъ идеалу жизни безыскусственной и отрѣшенной отъ всѣхъ внѣшнихъ формъ, паросшихъ на ней вслѣдствіе образованія и цивилизаціи. Какъ идеалъ его общества, видѣнный имъ въ состояніи дикомъ, совершенно расходится съ существенными требованіями природы чоловѣческой и на дѣлѣ не осуществимъ, есть мечта, таковъ точно и идеалъ его религіи и нравственности.

Между тѣмъ какъ Монтескьё и Руссо, разрушая зданіе церковно-политической жизни общества оставляли въ немъ основы религіозно-нравственныя, первый для того, чтобы поставить на нихъ вновь переобразованное, а послѣдній совершенно вновь созданное общество, почти всѣ другіе философы XVIII вѣка

1) »Я не знаю, говоритъ Руссо, на какомъ основаніи хотятъ приписать прогрессу философіи прекрасную нравственность нашихъ книгъ. Эта нравственность, извлеченная изъ Евангелія, была христіанскою прежде, чѣмъ стала философскою. Евангеліе одно всегда вѣрно, всегда истинно, всегда едино, всегда равно самому себѣ«.



дѣйствуютъ совершенно въ иномъ духѣ и тонѣ. Они только разрушаютъ; мало думая или вовсе не думая созидать; всѣ они, совокупными массами стремятся, кажется, только къ одному, чтобы поколебать и ниспровергнуть до основанія зданіе общества и церкви, а никто и не думалъ о томъ, чѣмъ грозило паденіе его имъ самимъ и всему. Религіею и нравственностію они играли, какъ игрушкою, стараясь ее опрофанировать и разбить въ дребезги,—не думая о томъ, что этимъ они оскорбляли все человѣчество, которое рано или поздно должно было потребовать удовлетворенія за свое оскорбленіе. Ниспровергая религію и нравственность, они думали замѣнить ее обольстительною системою эгоизма и наслажденій, но не знали, и не хотѣли знать, что этимъ они губили и самыхъ себя и общество, рипувшееся вслѣдъ за ними въ бездну матеріализма и сенсуализма. Во главѣ этого чисто скептическаго и отрицательнаго направленія стоялъ Вольтеръ (1694—1778). Около него главнымъ образомъ собирались всѣ французскіе философы XVIII вѣка, всѣ къ его голосу и тону прислушивались, всѣ по его плану дѣйствовали и шли тою же самою дорогою, какою шель онъ самъ. Въ его жизни, въ его литературной дѣятельности нужно искать уясненія началъ и характера той странной борьбы литераторовъ французскихъ съ христіанствомъ, которая ознаменовалась столь губительными для Франціи послѣдствіями.

Вольтеръ былъ произведенъ испорченнымъ великосвѣтскимъ французскимъ обществомъ, жившимъ безъ всякихъ правилъ, безъ всякихъ прочныхъ основъ нравственныхъ, презиравшимъ религію, нравственность и все высокое и священное для всѣхъ, не знавшимъ ничего, кромѣ собственныхъ, личныхъ, эгоистическихъ интересовъ; онъ живо воспринялъ въ себя начала и убѣжденія этого общества и сдѣлался самымъ живымъ и энергическимъ его органомъ,—вотъ гдѣ причина той силы



и того огромнаго вліянія, которыми пользовался Вольтеръ въ Франціи въ теченіе XVIII вѣка. Изъ біографіи Вольтера, написанной Кондорсе, его поклонникомъ и панегиристомъ, можно видѣть, что была за жизнь, остроуміе и тонъ тѣхъ даровитыхъ кружковъ послѣднихъ временъ Людовика XIV и Регентства, отъ которыхъ Вольтеръ учился остроумію, знанію свѣта и людей и вкусу,—что позволяли тѣ господа, которые считали себя представителями общественнаго мнѣнія и учили Вольтера великосвѣтскому тону. Между тѣмъ Вольтеръ, по словамъ Кондорсе, еще съ раннихъ лѣтъ, когда воспитывался еще у іезуитовъ, былъ введенъ въ общество талантливыхъ развратниковъ, соединявшихъ жажду наслажденій и сладострастія временъ Регентства съ кощунствомъ надъ всѣмъ, что уважается людьми¹⁾. Вліяніе подобныхъ примѣровъ уже рѣзко отпечатлѣлось въ его самыхъ раннихъ стихотвореніяхъ, въ его злыхъ сатирахъ, проникнутыхъ остроумною злостію, писанныхъ въ угоду и подражаніе великосвѣтскому вкусу еще до его отъѣзда въ Англію. Поѣздка въ Англію и знакомство съ Болингброкомъ, и его друзьями довершили силу этого вліянія. Отъ Болингброка и друзей его, говоритъ Кондорсе (въ біографіи), Вольтеръ въ Англіи научился тому, что не узналъ изъ Бэйля и уроковъ своихъ соотечественниковъ. Послѣ этого Вольтеръ смѣлѣе и рѣшительнѣе продолжалъ идти по той дорогѣ, по которой шелъ Болингброкъ и началъ идти самъ. Подобно Болингброку, онъ не знаетъ другаго оружія въ борьбѣ съ противною стороною, кромѣ шутки, насмѣшки, сарказмовъ, сатиры. Его язвительное остроуміе нигдѣ не находитъ границъ себѣ, его ничто не сдерживаетъ, ни предѣлы приличія, ни границы уваженія въ другихъ человѣческаго достоинства и мнѣній ихъ. Съ своею злою насмѣшкою онъ не только выступаетъ противъ злоупотребленій,

1) См. Плосс. Ист. восем стол. пер. 1858, т. 4 с. 375.



вслѣдствіе произвола церкви римской, возникшихъ на почвѣ христіанства, но не останавливается и предъ самою религіею христіанскою, изливая на нее ту злобу и ненависть, какую питалъ къ церкви католической. Не въ его характерѣ было занимать ее серьезнымъ и безпристрастнымъ изслѣдованіемъ христіанства, его фанатизмъ не позволялъ ему спокойно разсуждать о немъ, мысль о немъ не мирилась съ его убѣжденіями и правилами, отъ ней отдѣлаться всего легче было, безъ долгаго размышленія однѣми насмѣшками и сарказмами, или повторяя почти слово въ слово тѣ пустыя противъ христіанства возраженія, которыя дѣлали Цельсъ и Юліанъ. Въ нѣкоторыхъ изъ своихъ сочиненій Вольтеръ является какъ бы строгимъ деистомъ, высоко цѣнящимъ важность и необходимость религіи, безъ которой человѣкъ, по его словамъ, погибъ бы въ порывахъ чувственности,—и покланяющимся Богу, Котораго, по его словамъ, можетъ хулить только безумный (въ посланіи къ Ураніи);—а въ другихъ разсуждаетъ какъ совершенный скептикъ или матеріалистъ, ничего вѣрнаго или вовсе ничего не знающій о Богѣ и душѣ человѣческой, а знающій только то, что видится глазами, или осязается руками. Въ однихъ сочиненіяхъ защищаетъ законъ натуральный и требуетъ чистой нравственности, въ другихъ подвергаетъ насмѣжкѣ всѣми уважаемая и высоко цѣнимыя добродѣтели общественныя и семейныя. Тутъ представляется человѣкомъ любвеобильнымъ, высоко уважающимъ права другихъ и твердо стоящимъ за нихъ, здѣсь является самымъ безжалостнымъ и безчеловѣчнымъ по отношенію къ другимъ, нисколько не щадящимъ правъ ихъ на уваженіе къ себѣ и снисхожденіе, и безжалостно попирающимъ все истинно-высокое, истинно-благородное и все, что высоко цѣнится людьми (какъ напр. въ Орлеанской дѣлѣ). Все это показываетъ, что убѣжденія Вольтера были также нетверды и шатки, какъ и правила его жизни, больше увлекаемой



порывами и страстями, чѣмъ державшейся твердыхъ основъ нравственныхъ. Достаточно вспомнить только, какъ сильны были въ немъ тщеславіе, суетность и славолубіе, какъ перазъ они переходили за границы честности, какъ напр. для достиженія литературной славы искать онъ милости у маркизы де-При, потерпѣвши неудачу въ посвященіи »Генріады« Людовику;—какъ забывъ всѣ права совѣсти, для оправданія себя предъ публикою по поводу неудовольствій на его »посланіе къ Ураніи«, рѣшился извалить вину свою на чловѣка совершенно сторонняго и не могшаго защищаться, объявивъ авторомъ посланія къ Ураніи аббата Шелье, давно уже умершаго и совершенно неповиннаго въ тѣхъ убѣжденіяхъ, которыми было наполнено это посланіе;—какъ былъ раболѣпенъ по отношенію къ выспимъ и сильнымъ и до какой степени презиралъ низшихъ и слабыхъ, и т. п. Неудивительно послѣ сего, если мы въ сочиненіяхъ Вольтера не встрѣчаемъ твердыхъ религіозно-нравственныхъ убѣжденій, а вмѣсто ихъ находимъ убѣжденія чисто практическія и эгоистическія,—систему и, можно сказать, религію згоизма, ту же самую, которую излагалъ Болингброкъ въ прозѣ, и облекъ въ политическую форму Попъ. Какъ ни безотрадно, возмутительно и шатко было ученіе Вольтера, какъ далеко ни расходилось оно съ высшими потребностями людей, тѣмъ не менѣе оно находило въ высшихъ слояхъ общества удивительное сочувствіе;—это потому, какъ мы замѣчали, что это ученіе было уже давно ученіемъ высшаго общества, вошедшимъ въ его жизнь, что Вольтеръ былъ не болѣе какъ органомъ этого общества. Вліяніе его было тѣмъ шире и губительнѣе, что его проводилъ Вольтеръ по всѣмъ отраслямъ литературы въ стихахъ, романахъ, драмѣ, исторіи и философіи, и вездѣ съ одинаковою силою и искусствомъ, вездѣ находя себѣ многочисленныхъ подражателей, за честь считавшихъ идти вслѣдъ за нимъ.



Образуются цѣлыя школы насмѣшки и литературныя общества, которыя устрояются по началамъ ученія Вольтерова и дѣйствуютъ въ его духѣ. Въ такъ называемыхъ прѣжскихъ литературныхъ салонахъ, вездѣ и во всемъ копируютъ Вольтера; французы берлинскіе вторятъ ему за предѣлами Франціи. Сочиненія этихъ литераторовъ, даже болѣе замѣчательныхъ, напр. ла-Метри, де-Прада, д'Аргу, д'Аржана, сами по себѣ ни въ чемъ не могли равняться съ сочиненіями Вольтера, и не имѣли большаго значенія, развѣ только по своей дерзости и наглости. Иронія и тонкая насмѣшливость Вольтера замѣняется напр. у ла-Метри формальною системою безразличности и возмутительной чувственности. Скентицизмъ и насмѣшка Вольтера выигрывали его изяществомъ въ языкѣ: у д'Аржана недоставало и этого, при недостаткѣ вкуса и оригинальности, о чемъ нисколько и не заботился д'Аржанъ, заботясь объ одномъ,—о выгодной продажѣ сочиненій, которыми онъ промышлялъ какъ ремесломъ, пиша съ этою, а не иною цѣлію на манеръ Вольтера. Несмотря на это, сочиненія этихъ лицъ и другихъ французовъ берлинскихъ имѣли большой расходъ и огромное вліяніе,—потому имѣли, что сами авторы находились подъ высокимъ покровительствомъ столь значительнаго лица въ XVIII столѣтіи, какимъ былъ Фридрихъ II.

Общество энциклопедистовъ, во главѣ котораго стоялъ Дидро, тоже идетъ дорогою Вольтера, только рѣшительнѣе и прочнѣе, шире и шире раздвигая свою дѣятельность, ближе и ближе приближаясь къ той цѣли, къ которой стремился Вольтеръ. Дидро (1713—1783) началъ свое невѣріе тѣмъ, что свой деизмъ, высказанный имъ въ первоначальныхъ сочиненіяхъ, перемѣнилъ на абсолютный скентицизмъ, будучи увлеченъ потокомъ непорочной жизни высшаго общества, когда сталъ въ близкія къ нему отношенія. Съ всею рѣзкостью свой скентицизмъ выразилъ Дидро въ своихъ »*Философскихъ афоризмахъ*«



(Pensées philosophiques), въ которыхъ онъ хотя отвергаетъ положительный атеизмъ, но въ то же время старается неспровергнуть всѣ основанія, на которыхъ утверждается вѣра, усиливаясь доказать, что никакія доказательства въ пользу догматики не могутъ усюгать противъ смѣлаго сомнѣнія. Въ *«Письмахъ сильнаго въ пользу зрячихъ»* уже рѣзче и прямѣе высказываетъ свое положительное ученіе, — здѣсь уже можно замѣчать слѣды того атеистическаго фанатизма, которымъ отличался послѣ Дидро между другими философиями, но здѣсь онъ еще удерживается отъ мрачнаго и грубаго матеріализма, который вскорѣ сталъ проповѣдывать въ Энциклопедіи. Изданіе Энциклопедіи философами французскими подъ редакцію Дидро, задумано было съ тою цѣлю, чтобы начала эмпирико-матеріалистическія провести по всѣмъ отраслямъ человѣческаго знанія и перестроить по нимъ всѣ науки. Цѣль эта ясно указана Дидро въ составленной имъ вмѣстѣ съ д'Аламберомъ (1713—1783) программѣ, но еще яснѣе высказано самимъ д'Аламберомъ въ его обширномъ *«Введеніи»* къ Энциклопедіи, въ которомъ онъ съ такою ясностію излагаетъ начала Локковой философіи, съ такимъ искусствомъ построиваетъ на нихъ новую систему знаній, что ему приписываютъ господство во Франціи новой теоріи знанія. Принявши за несомнѣнное то фальшивое положеніе Локка, что всѣ наши познанія не только начинаются чувственными впечатлѣніями, но и проистекаютъ изъ нихъ, д'Аламберъ чрезъ рядъ выводовъ приходитъ незамѣтно къ тому заключенію, что все человѣческое знаніе ограничивается рефлексомъ, сравненіемъ однихъ чувственныхъ впечатлѣній и ихъ отношеній, различеніемъ полезнаго и вреднаго, а чисто-духовная дѣятельность составляетъ не болѣе какъ подчиненный элементъ знанія. При такомъ взглядѣ на происхожденіе познаній, высшія стремленія и потребности, высшія проявленія духовной жизни естественно теряли свой истинный смыслъ и значеніе



по д'Аламберу они были не болѣе, какъ проявленія чисто-животнаго ощущенія; въ немъ-то, по д'Аламберу и заключалось начало и единственное основаніе всякаго общественнаго и нравственнаго порядка, всѣхъ искусствъ и всякой философіи. Понятіе о правѣ и несправедливости представляется у него проистекающимъ не изъ глубины природы человѣческой, а изъ чувства неудовольствія, раждаемаго вслѣдствіе угнетенія; также ненатурально изъясняется происхожденіе чувства добродѣтели и законности, представленій о душѣ и Богѣ. Въ связи съ этимъ возрѣніемъ идетъ классификація наукъ, въ которой тѣмъ высшее мѣсто дается наукѣ, чѣмъ болѣе и нагляднѣе и осязательнѣе ея содержаніе, вслѣдствіе чего естественныя и математическія науки должны были занять первое и главное мѣсто. Такимъ образомъ «Введеніе» въ Энциклопедію было сигналомъ, который показывалъ сотрудникамъ ея по какимъ началамъ и какъ они должны были разрабатывать науки, чтобы провести въ общество направленіе новой школы. Между тѣмъ какъ д'Аламберъ весьма искусно и осторожно преслѣдовалъ цѣль новой школы, Дидро дѣйствовалъ иначе; онъ писалъ открыто, и съ такою дерзостію и такимъ фанатизмомъ, что едвали въ этомъ случаѣ не превзошелъ самаго Вольтера. Уже на первой буквѣ алфавита успѣлъ высказать себя Дидро. Его статья «Аме» (душа) написана въ духѣ открытаго и грубаго матеріализма. Статья «нетерпимость» написана съ такою фанатическою ненавистью къ христіанству, что ею были недовольны и его друзья. Своимъ догматизмомъ онъ заставлялъ отступиться отъ Энциклопедіи даже д'Аламберга, — оскорбилъ издателя, возбудилъ неудовольствіе публики, только въ Вольтерѣ всегда находилъ сочувствіе къ своему фанатизму агейстическому, которымъ отличался и Вольтеръ.

Мы не будемъ говорить о прочихъ энциклопедистахъ или академикахъ, принадлежавшихъ къ обществу Дидро. Доста-

*



точно будетъ упомянуть объ обществѣ Гольбаха и плодахъ его »Системѣ природы« (Système de la nature ou des lois du monde physique et morale) Гольбаха и книгѣ о »Духѣ« Эльвесиуса, чтобы судить о характерѣ и духѣ тогдашнихъ философовъ. Ихъ произведенія по характеру и тону ничѣмъ не отличаются отъ этихъ книгъ.

Чтобы объяснить появленіе въ свѣтъ подобной книги, какова »Система природы«, нужно знать, что за общество было то, въ которомъ она появилась, и котораго была органомъ. Общество, во главѣ котораго стоялъ баронъ Гольбахъ (1723—1789), было обществомъ великосвѣтскихъ эпикурейцевъ, поставившихъ главною цѣлію своей жизни и проведенія времени—чувственные наслажденія. Гольбаху, при его тонкомъ и остромъ умѣ, при богатствѣ и превосходномъ поварѣ, которымъ отличался онъ предъ другими вельможами, не трудно было собирать около себя людей, одинаково съ нимъ мыслящихъ, и не хотѣвшихъ знать ничего, кромѣ чувственныхъ наслажденій. Въ этомъ обществѣ, главнѣйшими членами котораго кромѣ Гольбаха, были Дидро, Дюкло, Эльвесиусъ, Мармонтель, Гриммъ, Лагарнь, Кондорсе, Рейналь и Моренъ, только и было рѣши, что объ униженіи вѣры и распространеніи невѣрія, здѣсь обдумывали и рѣшали, какъ и по какому плану дѣйствовать въ преслѣдованіи своей цѣли, какія книги надобно было издавать и распространять, и т. п. Послѣ сего понятно происхожденіе »Системы природы«—отъ такого человѣка, каковъ былъ Гольбахъ, захотѣвшіи доказать предъ своими товарищами свой героизмъ, или лучше фанатизмъ въ невѣріи. »Система натуры« была выраженіемъ развращеннаго общества, успѣвнаго убить въ себѣ все правдивное и святое, и жившаго по однимъ побужденіямъ чувственной природы и эгоизма; она только возвела въ формальную теорію то ученіе и тѣ правила, которыми руководились испорченные люди, забывая свое на-



значение и свой долгъ. Здѣсь прямо отвергается все духовное, нравственное, божественное, и на мѣсто его создается мрачный матеріализмъ, безуспѣшно снѣгающийся объяснить изъ свойствъ матеріи явленія духовной жизни. Гольбахъ съ своимъ матеріализмомъ здѣсь высказывался такъ смѣло и дерзко, что самъ Вольтеръ не могъ сочувствовать этому и возсталъ противъ такой наглости и фанатизма, хотя самъ былъ главною причиною этого ¹⁾.

»Система природы« была яснымъ выраженіемъ стремленій великосвѣтскаго французскаго общества XVIII вѣка и стоявшихъ во главѣ его философовъ. Такова точно была и книга Эльвесіуса »О духѣ«. Въ ней открыто высказаны всѣ задушевныя мысли философовъ XVIII вѣка, ихъ начала, стремленія, послѣдняя цѣль; она составляетъ заключеніе, послѣднее слово философовъ французскихъ. Эльвесіусъ (1715—1789) участвуя въ кружкѣ философовъ, собиравшихся вокругъ стола Гольбахова, и часто собирая ихъ и около себя, всегда имѣлъ въ виду одно—подмѣтить мысли своихъ товарищей и изложить ихъ въ книгѣ. Съ этою цѣлію онъ больше молчалъ и слушалъ на собраніяхъ философскихъ, чѣмъ разговаривалъ, и подмѣченныя мысли послѣ перенесилъ на бумагу своего мемуара. Когда рождалось въ немъ сомнѣніе касательно вѣрности записанныхъ имъ мыслей, онъ снова новѣрялъ, завязывая разговоръ относящійся къ нимъ въ новыхъ собраніяхъ и послѣ что было нужно исправлялъ въ своемъ мемуарѣ. Такимъ образомъ образовалась его книга »О духѣ«, такъ рѣзко отпечатлѣвшая въ себѣ духъ и направленіе французскихъ философовъ. Что же

1) Въ своемъ философскомъ словарѣ въ статьѣ »Богъ« (Dieu), Вольтеръ говоритъ: »нелѣпо догматически отрицать существованіе Бога, какъ дѣлаетъ »Система природы«, и т. д.



это за книга? Это система чистаго индивидуализма и эгоизма, незнающаго другихъ началъ жизни, кромѣ инстинктовъ чувственныхъ, чисто эгоистическихъ, незнающаго другой мѣры въ отношеніяхъ къ другимъ какъ только чувство удовольствія или неудовольствія, пользы или вреда, незнающаго другой цѣли, какъ только личный интересъ. Принявши за несомнѣнное то, общее всѣмъ философамъ XVII вѣка, положеніе, что всѣ наши познанія проистекаютъ изъ ви́шнихъ впечатлѣній, что всѣ идеи и сужденія, память суть не что иное, какъ ощущение, Эльвесіусъ заключаетъ, что главное и единственное начало дѣятельности человека есть физическое чувство любви къ удовольствію и страха къ скорби, что единственный двигатель жизни человѣческихъ дѣйствій называемыхъ другими добродѣтелями или пороками, смотря потому, бываютъ ли онѣ для другихъ полезны, или вредны, есть самолюбіе, личный интересъ. Всѣ стремленія человѣческія, всѣ страсти, по Эльвесіусу, происходятъ изъ одного корня самолюбія; другихъ мы любимъ потому, что къ нимъ любимъ себя, общество мы настолько можемъ любить, насколько оно соотвѣтствуетъ нашимъ личнымъ интересамъ. Каждый значитъ, по Эльвесіусу, самъ для себя центръ, все окружающее къ нему относится какъ радіусы къ центру, каждый для себя самъ цѣль, все должно служить для него средствомъ. Понятно, какая мораль должна созидаться на подобныхъ началахъ. Здѣсь будетъ самое широкое и безграничное мѣсто эгоистическимъ стремленіямъ, порокамъ, распущенности нравовъ, анархіи во всѣхъ родахъ и видахъ; не ждите здѣсь, здѣсь не принимаютъ безкорыстнаго знанія, подвиговъ духовной жизни, самоотверженія и добродѣтели, скромности и мужества геройскаго, доблестей семейныхъ и общественныхъ, да здѣсь нѣтъ мѣста и самой жизни семейной и общественной. Для этого пужно начало зиждущее, соединяющее, а эгоизмъ несетъ съ собою раздѣленіе, разрушеніе, анархію.



Такимъ образомъ раціонализмъ XVIII вѣка съ всеразрушающимъ своимъ направленіемъ, сначала дѣйствующій темными и извилистыми путями, въ формахъ прикрываемыхъ и благовидныхъ, не побоялся наконецъ явиться въ своемъ настоящемъ видѣ, съ своею мрачною и ужасающею фізіономією. Этого уже достаточно было для того, чтобы дать возможность всѣмъ разгадать, что кроется подъ этою фізіономією, такъ мало представляющею въ себѣ человѣческаго, такъ мало заключающею любви къ человѣчеству, симпатіи къ его настоящимъ нуждамъ и потребностямъ, — и чтобы возбудить при этомъ чувство отрицанія и ужаса. Стоило только безпристрастно взглянуть въ эту мертвящую фізіономію, чтобы навсегда отъ ней оттолкнуться. Не было нужды въ большихъ усиліяхъ для того, чтобы опровергнуть раціонализмъ XVIII вѣка послѣ того, какъ онъ открыто высказалъ свои разрушительныя начала и губительныя намѣренія; для каждаго благомыслящаго было видно, что открывши донага все внутреннее содержаніе свое, онъ самъ ниспровергалъ себя, самъ себя поражалъ. Каждый легко могъ понять, что это за философія была, которая вооружалась противъ разума всеобщаго, противъ всеобщихъ, вѣковыхъ, дорогихъ для всего человѣчества истинъ, которая шла противъ всего священнаго для каждаго человѣка, безъ чего человѣкъ не есть человѣкъ, которая все отнимала у человѣка, и иного для него блага не давала, нося съ собою только одно разрушеніе и смерть. Но не смотря на то, эта философія въ своемъ быстромъ потокѣ увлекала за собою огромныя массы народныя, особенно изъ высшаго и средняго сословія, не только людей испорченныхъ, но не рѣдко и искреннихъ и благонамѣренныхъ. Отъ чего же это? Отъ того, что въ ней заключалось нѣчто обаятельное, что невольно привлекало къ себѣ всѣхъ недовольныхъ существующимъ порядкомъ вещей и ищущихъ лучшаго или по крайней мѣрѣ новаго порядка. Это было знамя



свободы, человѣчности и правды, подѣ вывѣскою котораго всѣ раціоналисты XVIII вѣка открывали свои самыя враждебнѣйшія дѣйствія противѣ прежняго, стараго порядка вещей и противѣ религій, которою, по ихѣ представленію, условливался этотѣ порядокѣ. Никто съ такимѣ фанатизмомѣ не проповѣдывалѣ о свободѣ, человѣчности и правдѣ, какѣ раціоналисты XVIII вѣка, не только деисты и скептики, но и матеріалисты и атеисты, и даже послѣдніе по преимуществу. Какѣ ни легко было понять, что за смыслѣ быть этого ученія въ устахѣ подобныхѣ проповѣдниковѣ, каковы были раціоналисты XVIII вѣка, которыхѣ началѣ . убѣжденія и жизнь такѣ далеко расходились съ проповѣдуемымѣ ими ученіемѣ о свободѣ, человѣчности и правдѣ ¹⁾, но имѣ вѣрили на слово, вовсе не разсуждая о томѣ, какой почвѣ принадлежить эго ученіе, раціонализму ли, или христіанству, можетѣ ли оно имѣть мѣсто и силу внѣ религій, могли ли дагѣ свободу и человѣчность тѣ, которые ниспровергали начала религій и нравственности, которые всѣмѣ проповѣдуя о свободѣ и человѣчности, сами были самыми нетерпимыми и неснисходительными по отношенію къ мнѣніямѣ и убѣжденіямѣ другихѣ. Говоримѣ, не разсуждая о всемѣ этомѣ, вѣрили на слово, вѣрили потому, что легко и пріятно было

1) Достаточно вспомнить объ одномѣ Вольтерѣ, стоявшемѣ во главѣ поборниковѣ свободы и терпимости, какѣ онѣ извѣщалѣ гоненія на первенствующихѣ христіанъ, какую фанатическую ненависть хотѣлъ возбудить во всѣхѣ къ евреямѣ. Они, говорил онѣ, въ царствованіе Траяна, въ Киренѣ и на островѣ Кипрѣ умертвили болѣе двухѣ сотѣ тысячѣ человекѣ, за это были наказаны, но не столько, сколько заслуживали, потому что еще продолжаютѣ существовать. Можно еще упомянуть о губительной машинѣ изобрѣтенія Вольтера, могшей, при посредствѣ 600 человекѣ, истребить 10 тысячѣ, которую Вольтерѣ предлагалѣ испытать и найти для этого случай къ войнѣ нѣкоторымѣ правительственнымѣ особамѣ, говоря по поводу этого о себѣ, что эго не въ его правилахѣ терпимости, но люди исполнены противорѣчій.



вѣрить лестнымъ обѣщаніямъ, потому что располагало къ этому общее и раздраженное недовольство текущимъ порядкомъ вещей, какъ политическимъ, такъ и церковнымъ. Но время обманчиваго очарованія ученіемъ философовъ XVIII вѣка продолжалось не долго. Оно продолжалось только до тѣхъ поръ, пока ихъ ученіе не вошло въ жизнь и не показало предъ всѣми своихъ плодовъ. Когда оно проникло въ жизнь, когда его разрушительная сила опечтатлѣлась на всѣхъ отрасляхъ общественной жизни, тогда всѣмъ открылись глаза, всѣ увидѣли, какого духа и достоинства было это ученіе, выдававшее себя подъ вывѣскою ученія евангельскаго. Тогда всѣ поняли и убѣдились, что нравственность евангельская, которую не разъ такъ горячо проповѣдывали раціоналисты XVIII вѣка, была употребляема ими только какъ благовидный предлогъ для того, чтобы поколебать и испровергнуть догматъ евангельскій,—что бывъ оторвана отъ родной своей почвы евангельской и перенесена на чуждую и бесплодную почву раціонализма, она совершенно теряла свою силу, характеръ и достоинство. Всѣ убѣдились на опытѣ, что свобода, человѣчность и правда, о которыхъ безъ умолку говорили философы XVIII вѣка, имѣя свой истинный смыслъ и значеніе во внутренней связи съ религіею, съ ученіемъ христіанскимъ, на языкѣ ихъ были или одними фразами, или заключали въ себѣ совершенно превратный смыслъ, убѣдились, что свобода, человѣчность и правда безъ христіанства суть не болѣе какъ призракъ, обманчивая мечта, что на развалинахъ началъ религіи и нравственности можетъ возникать только произволъ, угнетеніе и насиліе. Тяжелымъ опытомъ данъ человѣчеству этотъ урокъ, но онъ навсегда останется урокомъ, яснѣе всякихъ научныхъ доказательствъ показывающимъ, какъ опасно искать спасенія въ разумѣ, дѣйствующемъ безъ вѣры и противъ вѣры и какъ безчеловѣчны и въ тоже время бесполезны попытки разума от-



нять у человечества вѣру, которая составляетъ основу его жизни и благодѣствія и безъ которой оно не можетъ жить стройною жизнью ни одного дня, ни часа. Рационализмъ французскій XVIII вѣка успѣлъ въ обществѣ французскомъ положить запрещеніе на вѣру, успѣлъ даже дать видъ законности безвѣрію, или новой религіи разума, употребляя при этомъ средства самая противозаконныя, жестокія и безчеловѣчныя. Но долго-временно ли было торжество его? Въ самомъ торжествѣ своемъ онъ долженъ былъ сознавать свое безсиліе и пораженіе, потому что испровергая истинную религію, ставилъ на ея мѣсто другую, хоть ложную, — учредилъ культъ богини разума, усиливался замѣнить прежніе празднества своими новыми, соответствующими новому культу. Почему же? Потому что сознавать, что человѣкъ совершенно не можетъ жить безъ религіи и богопочтенія, что если отнять у него истинный предметъ богопочтенія, то нужно поставить на мѣсто его хотя ложный предметъ, чтобы хотя обманчивымъ образомъ удовлетворить ничѣмъ не заглушаемымъ высшимъ стремленіямъ богоподобной природы. Между тѣмъ и это мнимое торжество было весьма непродолжительно. Суетность и нравственное безобразіе новой религіи разума такъ были возмутительны для каждаго сколько нибудь благороднаго и добраго человѣка, что только одинъ изувѣрный фанатизмъ, владѣвшій внѣшнею силою, могъ дать ей возможность существовать нѣсколько мѣсяцевъ. Но и этотъ неимовѣрный фанатизмъ невѣрія вскорѣ долженъ былъ притупиться въ борьбѣ съ религіозно-нравственными потребностями общества французскаго и оставить борьбу съ сознаніемъ своего безсилія и пораженія. По истеченіи трехъ-мѣсячнаго своего существованія, религія разума или атеизма уступила свое мѣсто сперва деизму, а послѣ и христіанству. Послѣ этого рационализмъ съ непримиримою и открытою своею враждебностію противъ вѣры, естественно долженъ былъ пасть, или



перемѣнить свое прежнее направленіе. Не могли идти противъ общаго теченія жизни, онъ долженъ былъ или самъ подчиниться ему, или быть невольнo увлеченнымъ его силою. Люди благомыслящіе ясно понимали, какъ не завидна и недостойна разума та жалкая роль, которую игралъ онъ въ борьбѣ съ вѣрою, показывая свою силу только въ отрицаніи и разрушеніи началъ жизни народной, и оказываясь совершенно безсильнымъ въ ихъ созиданіи и утвержденіи. Ясно понимали и то, что если разумъ хочетъ вести себя сообразно своему достоинству и назначенію, если хочетъ возстановить свое надлежащее значеніе и вліяніе въ ходѣ жизни общественной, то онъ долженъ дѣйствовать въ полномъ и внутреннемъ согласіи и единеніи съ вѣрою, потому что только тогда онъ можетъ дѣйствовать согласно съ общечеловѣческими и внутренними потребностями жизни общественной, потому что только тогда онъ можетъ быть не разрушителемъ, а зиждителемъ порядка и благоденствія въ жизни общественной. Такимъ образомъ враждебное отношеніе разума къ вѣрѣ, дошедшее до страшныхъ размѣровъ на западѣ, уступило мѣсто сознанію его собственнаго безсилія въ разрывѣ съ вѣрою и необходимостію возстановить съ нею свой союзъ и единство. Рѣшеніе этой важной задачи примиренія разума съ вѣрою приняла на себя новѣйшая философія и теологія германская, ставшая руководить мыслию на западѣ, послѣ паденія философіи французской. Посмотримъ, къ чему привели ея стремленія и попытки.

(Окончаніе будетъ).

