



Краткий исторический очеркъ раціонализма въ его отношении къ вѣрѣ.

(Окончанie).

Отрицательное направлениe французской философии XVIII вѣка скоро и громко отозвалось въ Германіи, сильно поддававшайся политическому и нравственному вліянію Франціи. Въ ией появились самые смѣлые пропагандисты скептицизма и материализма французского, которые здѣсь не менѣе энергически въ его пользу дѣйствовали, чѣмъ Вольтеръ и его послѣдователи во Франціи. Ла-Метри, д'Аржанъ и другіе берлинские французы были самыми дѣятельными органами школы вольтеріанства и если въ силѣ и искусствѣ своей тактики уступали Вольтеру, то сдвали не превосходили его въ дерзости и наглости своего невѣрія и борьбы противъ христіанства. Между тѣмъ лица, подобныя Ла-Метри, д'Аржану, пользовались особыннмъ вниманіемъ и покровительствомъ короля прусскаго, вѣсомъ и значеніемъ въ высшихъ слояхъ общества и имѣли широкій кругъ для раскрытия своей дѣятельности. Понятно, какъ было сильно вліяніе такихъ лицъ на положеніе умовъ въ Германіи. Материализмъ сталъ быстро и широко распространяться въ Германіи; онъ обхватывалъ своими сѣтями по преимуществу людей приближенныхъ ко двору и принадлежавшихъ



къ высшему сословію и даже учепыхъ и литераторовъ. Но не смотря на все это, онъ не могъ произвести такихъ гибельныхъ послѣдствій, какія произвѣль во Франціи. Онъ не гармонировалъ съ духомъ народа, расходился съ общимъ, господствующимъ направленіемъ умовъ въ Германіи и потому скоро нашелъ сильную оппозицію во многихъ благомыслящихъ людяхъ, въ литературѣ и, что весьма важно, въ самой философіи. Философія германская всѣ силы свои обратила на борьбу съ материализмомъ; она же поднялась и на защиту религіи и христіанства. Не будемъ касаться того огромнаго и неоспоримо благодѣтельного вліянія, какое имѣла германская философія въ своей борьбѣ съ материализмомъ, окончившейся торжествомъ надъ нимъ, а обратимъ вниманіе на то, что она сдѣлала въ пользу религіи и христіанства.

Новѣйшая философія германская, какъ мы замѣтили, поражая материализмъ, приняла на себя долгъ—защитить и поддержать вѣру. Какія же для этого она употребляетъ средства и въ какой мѣрѣ достигаетъ цѣли своей? Зная, какъ священна и необходима для каждого человѣка вѣра, и какъ шатко, неизменно и опасно дѣло разума, если онъ дѣйствуетъ безъ вѣры и противъ вѣры, новѣйшіе философы германскіе рѣшились повторить давно уже въ самой Германіи начавшіяся попытки примирить вѣру съ разумомъ, который постѣ раздѣленія съ вѣрою, пришелъ къ безотрадному материализму и гибельному атеизму. Что же новаго и лучшаго сдѣлала она въ решеніи этой великой задачи? Она повторила давнія ошибки неумѣренныхъ защитниковъ правъ разума, не умѣвшихъ, или не хотѣвшихъ дать должнаго мѣста вѣрѣ въ ея отношеніи къ разуму, и потому пришли къ тѣмъ же пагубнымъ слѣдствіямъ, какія были плодомъ усилий ихъ предшественниковъ, силившихся примирить вѣру съ разумомъ, на счетъ ущерба правъ и значенія вѣры. Высоко цѣнна права и значение разума, они



не заботились оградить неприосновенность правъ и значеніе вѣры, несмотря на то, что повидимому были убѣждены въ съ важности и существенной необходимости для человѣка; ограждая самостоятельность разума, они не считали незалопнимъ лишать подобной же самостоятельности вѣру, подчиняя ее одному личному разуму, несмотря на то, что вѣковыми опытами могли быть научены, что посягать на самостоятельность вѣры, это значило посягать на ся жизнь, на ея существованіе. Соединяя вѣру съ разумомъ, они рѣшились разрушить всяющую преграду, отдѣляющую область вѣры отъ области разума, чтобы сдѣлать область вѣры областю разума. Не примиряя, а сливая вѣру съ разумомъ, они старались спать съ ней ся печать и потолкть на ней печать одного разума, влить въ несего духъ, его жизнь, вместо ея собственного духа, ея собственной жизни. Понятно, что могло быть следствиемъ подобной тактики въ отношеніи къ вѣрѣ. Вѣра должна была потерять свои истинный характеръ, обездушиться и сохранить только тѣльце своею существованія Такъ и было на самомъ дѣлѣ. Идеалисты германскіе не только повидимому не отрицали религіи, христіанства, евангелия, папротивъ охотно разсуждали объ нихъ и, повидимому, въ ихъ пользу, но всему этому придавати свой особенный смыслъ; изъ евангелия они заимствовали только языкъ, терминологию, но въ эти формы вкладывали сущность и содержание своей философии. Ихъ экзегезъ, проникнутыи тонкимъ раціонализмомъ, которымъ пользовались они, объясняли истины откровеній речій, въ дальнѣшемъ развитіи приводить къ тому же, къ чему вель и открытыи, отрицательный раціонализмъ, — къ исключению всего сверхъ-естественнаго изъ области вѣры, къ искаженію и ослабленію, и едва ли не къ полному отрицанію самой естественности вѣры. Подъ приемами этого спиритуалистического раціонализма выходитъ христіанство безъ Христа, евангеліе безъ таинствъ, от-



кровеніе безъ чудесъ, религія--безъ богопочтенія и безъ исгиніаго Бога. Между тѣмъ это раціоналістическое направлениe, произведенное новѣйшимъ идеализмомъ, было весьма сильно въ Германіи, и действовало въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, потому что въ пользу его были главнѣйшіе и влиятельнѣйшіе изъ представителей германской мысли, которые занимали почетнѣйшія мѣста въ обществѣ и имѣли самый широкій кругъ для своей дѣятельности и распространенія своего влиянія. Во главѣ этого раціоналистического направлениe стоялъ Кантъ, стоявшій во главѣ и новѣйшаго идеализма германскаго. Но прежде чѣмъ будемъ говорить о Канть, скажемъ лѣтолько словъ о его предшественникахъ, которые еще до Канта пробовали идти по тому же пути и направлению, по которому постѣ смѣло и решительно пошелъ Кантъ.

Обозрѣвая историческіи ходъ дѣйствовавшаго въ духѣ примирительномъ раціонализма до Канта, мы должны начать съ Спинозы (1632—1677), который игралъ весьма важную роль въ судьбѣ примирительного или спиритуалистического раціонализма, едва ли не такую же, какую игралъ Локкъ въ судьбѣ раціонализма открытаго, чисто отрицательнаго Извѣстны начала философіи Спинозы. Несмотря на то, что они сильно расходились съ вѣрою, онъ всегда старался дать при нихъ свое мѣсто вѣрѣ, сikitая панги между ними точку примиренія, чтобы слить ихъ въ одно неразрывное дѣло. Но отъ этого вѣра мало выигрывала; подводимая насилиемъ подъ паперть установленную имъ рамку философскихъ разрѣзій, окраинвшая цѣломъ напередъ предуготовленной имъ патуральной экзегетики, она дѣйствительно слигатась въ одно съ его философіею, но совершиенно теряла здѣсь свою собственную природу, свои духъ, свой характеръ, дѣяла философіею, а переставала быть вѣрою. Такон, а не иной участи подверглось въ системѣ Спинозы и христіанство, которому онъ



отдавалъ явное предпочтеніе предъ другими религіями. Никто изъ іudeевъ до Спинозы такъ уважительно не отзывался о христіанствѣ, такъ высоко не цѣнилъ его сравнительно съ другими религіями, какъ Спиноза; но, при всемъ своемъ видимомъ уваженіи къ нему, онъ не могъ не дозволить себѣ очень неблагоговѣйно и неблагонамѣренно коснуться его содержанія и значенія, въ соблюденіи интересовъ своей философіи. Онъ не могъ, вопреки своему убѣжденію, не признать высокаго и универсальнаго значенія христіанства, но, чтобы дать ему мѣсто въ своей философіи, рѣшительно съ нимъ не сходившійся, онъ долженъ быть многое отсѣчь отъ него, а то, что оставилъ неприкосновеннымъ, представить въ своемъ видѣ, въ особленномъ цвѣтѣ, изгладивши изъ него его настоящій характеръ и сообщивши ему свой новый характеръ, характеръ своей философіи. Понятно, чѣмъ должно было явиться христіанство, подведенное подъ духъ и характеръ этой системы, проникнутой бездушнымъ пантезизмомъ и мрачнымъ акосмизмомъ. У Спинозы найдете ученіе объ І. Христѣ, Его воскресеніи, о спасеніи, объ оправданіи, много мѣсть св. писанія изъ Ветхаго и Новаго Завѣта, но это—одна термиология христіанская, заключающая въ себѣ смыслъ очень далекій отъ смысла христіанскаго. Изъ ней, помоцію экзегетики, похожей на экзегетику александрийскую, выжать истинный смыслъ и духъ христіанскій, на мѣсто котораго влить духъ мертвящаго пантезизма. Спиноза съ особеннымъ уваженіемъ говорить объ Іисусѣ Христѣ, называетъ Его устами Божіими, голосомъ Божіимъ, премудростю Божіею, даже личнымъ проявленіемъ Божества въ человѣчествѣ и вѣчнымъ сыномъ Божіимъ, по въ какомъ смыслѣ онъ употребляетъ сіи названія? Не въ собственномъ, а въ своемъ особленномъ, приспособленномъ къ началамъ своей системы, къ своему особленному взгляду на отношенія безконечнаго къ конечному. По учению Спинозы, все



божественно, все премірно, всѣ разумныя существа одинаково суть проявленія (модусы) одной божественной сущности, одной божественной жизни. Они различаются между собою только тѣмъ, что одно существо меньше любить и знаетъ Бога, а другое больше, одно менѣе совершилъшиимъ, а другое болѣе совершилъшиимъ образомъ. Въ этомъ отношеніи, по мнѣнію Спинозы, Христосъ есть одно изъ самыхъ совершенѣйшихъ проявленій Божества. Никто изъ существовавшихъ до него людей не имѣлъ болѣе высокаго и истиннаго знанія о Богѣ, какъ Онъ, никто не сообщилъ и людямъ болѣе совершеннаго знанія, какъ Онъ. Не думаю, говорить Спиноза, чтобы кто либо доходилъ до такого совершенства, какъ Христосъ, представившій непосредственное откровеніе Божества. Пророки познавали Бога въ видѣніяхъ и образахъ, созерцали въ символахъ; Христосъ видѣлъ Его мыслю. Мойсей говорилъ съ Богомъ лицомъ къ лицу, какъ говорить человѣкъ съ человѣкомъ, следовательно подъ формою тѣлесности; одинъ Христосъ видѣлъ Бога умомъ къ уму (*mente ad mentem*). Никто, кроме Христа, не получилъ откровенія иначе какъ только при помощи образовъ или словъ (*opre imaginationum aut opre verborum*), а Богъ явилъ Себя Христу непосредственно чрезъ умъ, подобно тому, какъ прежде открывался человѣку чрезъ ангеловъ, или чрезъ голосъ видимой природы, чрезъ звуки громовъ синайскихъ, или чрезъ дыханіе вѣтра и т. д. Оттого, по мнѣнію Спинозы, въ Ветхомъ Затѣть не имѣли совершеннаго понятія о Вѣчномъ и Сущемъ, не знали внутренняго существа истины и добродѣтели, имѣли знаніе только частное, конечное, чувственное; только Христосъ, знаяшій Бога, якоже есть, сообщилъ людямъ цѣльную и универсальную истину, отрѣшенную отъ всего чувственного, частнаго, случайнаго (*vera et adequatis*). Въ этомъ-то смыслѣ, по учению Спинозы, напоминающему ученіе александрийцевъ о Логосѣ и гностиковъ о



Христъ, какъ высшемъ изъ эоновъ, Христось можетъ быть названъ Божественною Премудростю, вѣчнымъ Сыномъ Божиимъ, и личнымъ откровеніемъ Божественнаго Существа. Нечтать александрийской и неоплатонической философіи можно замѣтить на ученіи Спинозы, касающемся и другихъ истинъ христіанской религіи. Сущность ученія христіанского, по его мнѣнію, заключается въ воскресеніи, т. е. въ освобожденіи духа отъ всего чувственного и случайного и въ устремленіи его къ едному, вѣчному. Воскресеніе же І. Христа объясняетъ въ смыслѣ аллегорическомъ, разумѣя подъ нимъ жизнь Его великаго образа истины и святости въ умахъ и сердцахъ Его послѣдователей. Спиноза говорить и о спасеніи человѣка чрезъ Христа, но даетъ ему смыслъ самый отвлеченный, полагая его въ мысли, находящей блаженство въ отвлеченныхъ представленияхъ Божества. Оправданіе, по его мнѣнію, имѣеть подобный же смыслъ, оно заключается въ отрицаніи суевѣрія и заблужденій и пріобрѣтеніи истины. Не трудно было видѣть, въ чемъ состояла неосновательность и фальшивость взгляда Спинозы на христіанство. Она заключалась въ томъ же, въ чемъ и ошибочность его взгляда на безконечное и конечное и на отношеніе того и другаго, взаимно исключающее и уничтожающее другъ друга. Его Христось также безжизненъ и мертвъ, какъ мертвъ и безжизненно его безличное божество. Его христіанство также бездушио и бесплодно, какъ и воображаемая имъ религія, уничтожающая всякий внутренний, свободный и живой союзъ человѣка съ Богомъ, значеніе его личности и свободы и всѣльѣ затѣмъ—долга и нравственности. Его теология, какъ и философія, расходится съ общечеловѣческими убѣжденіями и высшими требованиями духовной природы, и вмѣсто того, чтобы руководить человѣка къ нравственному совершенству, готова вести его къ большему и къ большему упадку нравственному, уѣшная тяжелою мыслю о вездѣ царящей, неотразимой необходимости.



Несмотря на все это, примеръ Синозы въ примиреніи христіанства съ философию на началахъ философіи нашель себѣ непрерывный рядъ подражателей въ Германіи, которые отличались отъ него только тѣмъ, что стѣдовали другимъ началамъ философіи, но, когда принимались съ ними примирять христіанство, поступали съ нимъ точно также, какъ и онъ, то видоизмѣнялъ его по началамъ своей философіи, то отрицая въ немъ то, что съ ними было несогласно, и потому въ концѣ своихъ изслѣдований пришли къ тѣмъ же слѣдствіямъ, къ какимъ пришелъ и Спиноза. Протестантскіе богословы, вѣрные своимъ символическимъ книгамъ, всѣми силами старались удержать свою доктрину на той почвѣ, на которой поставилъ ее Лютеръ и строгіе его послѣдователи, но усилия ихъ не имѣли большаго успѣха, потому что эта почва была шатка и нетвердая, потому что начала протестантства не очень далеки были отъ началъ рационализма и потому не трудно было его сдвинуть съ основъ христіанскихъ и улечь въ чистый рационализмъ.

Лейбницъ-вольфіанская философиа, поднявшаяся противъ философіи Синозы, казалось, представила надежную опору для христіанства. Но когда послѣдователи ея стали подводить подъ ея начала христіанство, то, какъ увидимъ, пришли къ неменѣе опаснымъ послѣдствіямъ для христіанства, какъ и Спиноза. Лейбница, действуя противъ Синозы, въ своей монадологіи противопоставилъ его пантегиону деизмъ, его-акосмизму самостоятельное бытіе міра, его всеобщей, безличной множественности—бытіе индивидуальное, личное. Христіанъ Вольфъ поддерживалъ монадологію Лейбница своимъ вновь выработаннымъ началомъ тождества, проговорѣвъ и исключеннаго третьяго,—утверждая, что каждая монада, какъ нечто цѣльное, есть всегда само себѣ равное и тождественное, исключающее всякое представление о смыслиніи или противорѣчіяхъ въ его жизни. Старо-



протестанские богословы видѣли торжество на своей сторонѣ, когда лейбница-вольфіанская философія дѣйствовала противъ философіи Спинозы не предполагая на первыхъ порахъ, чтобы эта же самая философія могла быть обращена противъ христианства и сдѣлаться для него столь же опасною, какъ и философія Спинозы. Между тѣмъ это случилось на самомъ дѣлѣ. Послѣдователи Лейбница и Вольфа, считая неопровергимо вѣрными и безусловно всеобщими начала ихъ философіи, подводили подъ эту мѣрку безъ разбора всѣ предметы знанія, не только истины, относящіяся къ области разума, но и тѣ истины, которые стояли за предѣлами разума, относились по этой мѣркѣ и къ области вѣры и вѣры не только естественной, но и откровенной, христіанской. Что подходило подъ эту мѣрку они принимали, что не подходило, отвергали. Этой участи были подвергнуты самые коренные и непостижимѣйшіе догматы христіанской религіи. Находя несогласіе между этими догматами и положеніями Лейбница-вольфіанской философіи, ся послѣдователи по прежнему думали примирить ихъ посредствомъ объясненія догматовъ приспособительно къ началамъ философіи, которыхъ строго держались, не дѣля никакой уступки въ отношеніи къ истинамъ вѣры, превышающимъ разумъ. Такое примирительное изъясненіе коренныхъ догматовъ христіанскихъ въ существѣ дѣла было уже отрицаніемъ только неоткрытымъ, прикованнымъ; этимъ, а ничѣмъ инымъ оно и явилось въ дальнѣйшемъ развитіи своемъ и въ послѣднихъ результатахъ. Самъ Лейбницъ и Вольфъ съ своей точки зрењія защитили коренные догматы христіанства, не видя никакого противорѣчія ихъ съ своею философіею, но ихъ послѣдователи смотрѣли на дѣло иначе. По ихъ представленію съ учениемъ Лейбница обѣ отдѣльности монадъ расходилось совершенно учение христіанское о дѣйствительности трехъ лицъ въ Божествѣ и двухъ естествъ въ лицѣ Иисуса Христа. Если каждая монада есть



бытие отдельное, цельное, само въ себѣ существующее, такъ разсуждали они, то какъ возможно бытие трехъ лицъ въ единствѣ Божества? Если союзъ конечной монады съ конечною возможенъ только при сверхъ-естественнѣ вмѣшательствѣ начала божественнаго, то какъ возможно внутреннєе соединеніе безконечнаго съ конечнымъ въ одномъ лицѣ Богочеловѣка? Какъ же примирить одно съ другимъ? Вольфіанцамъ казался умѣстнымъ одинъ только путь къ примиренію, путь савелліанства и несторіанства, они быстро пошли по нему, и понятно, къ какимъ должны были придти результатамъ. Стараясь примирить ученіе о Троицѣ съ началами своей философіи, они начали савелліанствомъ, повторили всѣ заблужденія савелліанства и кончили совершеннымъ уничтоженіемъ всякаго представленія о различіи лицъ въ Божествѣ. Сначала объясняли ученіе церковное о трехъ лицахъ въ Божествѣ въ смыслѣ трехъ Божественныхъ силъ, которые составляютъ тоже, что различные, и именно три силы въ душѣ человѣческой. Такъ объяснялъ Троицу Зайлеръ. Шлегель же понимаетъ подъ лицами Троицы уже не силы Божественные, а три различные дѣятельности Божества по отношенію къ миру, твореніе и сохраненіе мира, сообщеніе познаній чрезъ Христа и усовершеніе чрезъ св. Духа. И Шлегель зашелъ уже далеко въ уничтоженіи представленія о различіи лицъ въ Божествѣ, подъ которыми понималъ тотъ или другой образъ дѣятельности, потому что различный образъ дѣятельности могъ быть отнесенъ къ одной и той же силѣ:— Грунеръ пошелъ еще дальше. Объясняя ученіе о различіи лицъ въ Божествѣ, онъ разумѣлъ подъ ними уже не три различные Божественные силы, какъ Зайлеръ, и не три различныхъ образа дѣятельности въ отношеніи къ миру, какъ Шлегель, а только три акта Божественной дѣятельности ¹⁾. Точно такимъ же об-

¹⁾ По его изъясненію, Отецъ—это идея о мірѣ, Сынъ—идея гармоніи въ мірѣ, Духъ св.—цѣлесообразность и совершенство міра.



разомъ объяснялъ троичность лицъ въ Богъ Капцъ и Реймъ, понимая подъ ними три вѣчныя акта Божественной жизни¹⁾. Райморусъ же всю дѣятельность Божественного существа сводить къ одному безразличному акту. Въ слѣдствіе подобныхъ толкованій, основывавшихся на ложномъ примѣненіи понятія о существахъ конечныхъ къ безконечному, ученіе о Троицѣ стало терять въ глазахъ протестанскихъ философовъ свой смыслъ и значеніе и стало казаться ученіемъ безразличнымъ и не составляющимъ необходимаго и фундаментальнаго догмата въ дѣлѣ спасенія. Къ тѣмъ же послѣдствіямъ пришли вольфіанцы, изъясня и догматъ о Божествѣ Іисуса Христа по началамъ и требованіямъ Лейбнице-вольфіанской философіи. Имъ казалось, что этотъ догматъ стоялъ въ противорѣчіи съ ученіемъ Лейбница объ отдѣльности монадъ и Вольфа о началахъ тожества и противорѣчія. Какъ же примирить кажущееся противорѣчіе? На первыхъ порахъ прибѣгли къ мысли, нельзя ли допустить, что одинъ личный Богъ находился въ единеніи съ человѣкомъ Іисусомъ, или что связь человѣка съ Богомъ въ лицѣ Христа была только нравственная? Но это значило повторять древнее заблужденіе песторіанское, давно отвергнутое церковію. Потому признали лучшимъ вмѣсто полу-открытаго отрицанія догмата воплощенія, объявить себя открытыми его противниками, подражая примѣру действъ англійскихъ²⁾). Съ отрицаніемъ фундаментальныхъ догматовъ христіанства, естественно долженъ былъ перемѣниться совершенно взглядъ и на все христіанство. Чтобы

1) По ихъ представленію, въ первомъ актѣ Богъ мыслить вѣчную идею всѣхъ вещей, во второмъ Божественный умъ приводить въ систему всѣ вещи, настроиваетъ планы міровой жизни; въ послѣднемъ актѣ умъ принимаетъ самый лучшій планъ и толя, останавливаясь на немъ, осуществляетъ его, приводя мыслимое въ дѣйствительное.

2) Въ подтвержденіе своей мысли вольфіанцы, кромѣ логическихъ началъ и требованій своей философіи, ссылались на другія соображенія, въ родѣ следующихъ:



поколебать христіанське ученіе о Троїцѣ стали обяснять происхожденіе его вліяніемъ платонизма и гностицизма, а чтобы поколебать все христіанство, стали обяснять происхожденіе его вліяніемъ орієнталізма, руководясь въ семъ случаѣ одними личными соображеніями и мало справляясь съ исторіею христіанства. Такимъ образомъ въ философії Лейбніце-вольфіанской христіанство потеряло и то значеніе, какое ему было дано въ философії Спинозы. Всѧ съдьствія, къ которымъ привели неразумныя попытки къ примиренію христіанства съ философіею на началахъ философії, попытки, при которыхъ строго блюли только интересы разума и пимало не заботились о благѣ вѣры, свято чтили права разума и нивочто ставили права вѣры, за грѣхъ считали и па іоту уклониться отъ новыхъ положеній философскихъ, а съ догматами обращались по безграничному произволу, видоизмѣня ихъ, постоянно извращая и отрицаю.

Межу тѣмъ, какъ силою примирительной тактики лейбніце-вольфіанской философії было сокрушаено христіанство въ пользу деизма, больше и больше развивавшагося на руинахъ христіанства, подобная опасность угрожала какъ христіанству, такъ и самому деизму со стороны материализма и атеизма, съ быстротою ставшаго распространяться въ Германіи. Многіе изъ действъ германскихъ, постолипо переходя отъ отрицанія къ отрицанію, и сами не далеки были отъ полнаго отрицанія догматовъ, и рано или поздно пришли бы къ нему, если бы не остановились на половинѣ избраннаго ими пути. Но ихъ упре-

щихъ земля наша есть не болѣе, какъ ничтожная песчинка по отношенію къ другимъ безчисленнымъ и громаднымъ надземнымъ мірамъ. Не будеть ли сущною гордостю земныхъ обитателей представлять, что ради ихъ воплотился Богъ? Или: всѣ надземные міры безъ сомнѣнія населены нравственно-разумными существами, которые могли пасть, какъ и человѣкъ. Они могли быть искуплены только Богомъ Слѣдовъ нужно предположить, что Богъ долженъ принять на себя самыя различныя егесства и т. п. Понятно, какую могутъ иметь силу подобныя соображенія.

*



дили въ этомъ случаѣ съ своимъ возмутительнымъ до крайности материализмомъ и атеизмомъ берлинскіе французы, чѣмъ можетъ быть и заставили многихъ изъ нихъ остановиться на полу-пути и опомниться. При видѣ неминуемой опасности для религіи и нравственности на защиту вѣры поднялись многіе изъ философовъ германскихъ, которые старались спасти деизмъ отъ нападокъ материализма и въ тоже время думали поддержать христіанство, которое силою своею всегда побѣжало материализмъ. Сознавая потребность и значеніе религіи и нравственности вообще, они дружелюбно обращались къ христіанству и даже принимали его подъ свою защиту. Но ихъ услуги, оказанныя христіанству были не лучше тѣхъ услугъ, какія были оказаны ему философами Лейбнице-вольфіанской школы, потому что мирныя предложения, дѣлаемыя ими христіанству, были также неискренни и недобросовѣстны, какъ подобная же предложенія ихъ предшественниковъ. Правда философы этой эпохи съ большимъ уваженіемъ и дружелюбiemъ относятся къ христіанству, настойчивѣе ищутъ точекъ соприкосновенныхъ, въ которыхъ бы можно съ нимъ сблизиться и примириться; но въ тоже время они свободнѣе и неразборчивѣе, чѣмъ когда либо, поступаютъ съ христіанствомъ, объясняя его сообразно съ началами своей философіи и въ силу своего экзегеза сообщая ему такой смыслъ, который оно никогда не заключало въ себѣ и который отнимаетъ у него его истинную силу и значеніе. А потому, если они уважаютъ христіанство, то уважаютъ въ немъ то, что подходитъ или могло быть подведено подъ ихъ собственные взгляды и уважаютъ настолько, насколько можно было отыскать въ немъ что либо соотвѣтственное этимъ взглядамъ. Значитъ они нестолько чтятъ само по себѣ христіанство, сколько свои собственные идеи, которыя могли быть возбуждены въ нихъ христіанствомъ или могли быть привязаны къ нему ими самими. То, что называютъ они



христіанскимъ, есть ихъ собственное ученіе философское, только облеченое въ терминологію христіанскую. Таково направление новѣйшаго раціонализма богословскаго. Во главѣ его, какъ мы замѣтили выше, стоитъ Кантъ, отъ котораго непосредственно онъ ведетъ свое начало.

Кантъ (1724—1804 г.) въ историческомъ ходѣ раціонализма заключаетъ собою направленіе раціоналистической мысли до XIX вѣка, и начинаетъ собою направленіе новое, которому можно дать название примирительного или спиритуалистического раціонализма. Ни одинъ изъ философовъ XVIII вѣка такъ твердо не стоялъ за начала нравственности, какъ Кантъ. Но такъ сильно отстаивая нравственность, Кантъ отказался отъ подобныхъ услугъ догмату, поставивши его на второмъ, незамѣтномъ планѣ, и давши ему значеніе только проблематическое или гипотетическое. Въ этомъ отношеніи онъ представляется живѣйшій отголосокъ мнѣній всѣхъ умѣрениѣйшихъ изъ раціоналистовъ XVIII в., особенно действъ англійскихъ, которые всегда являлись самыми ревностными проповѣдниками и поборниками морали, но морали независимой отъ доктринальныхъ убѣжденій, морали—безъ догмата. Канта, какъ моралиста, не могло не поражать нравственное величіе ученія христіанскаго, и это заставляло его искать точки сближенія и примиренія съ христіанствомъ на началахъ своей философіи. Въ этомъ отношеніи Кантъ сходится съ предшествовавшими ему идеалистами, которые дѣлали неоднократныя попытки примирить христіанство съ философіею и не прибѣгали въ этомъ случаѣ къ другому способу, какъ только объясненію христіанства по началамъ своей философіи. Вся особенность, отличающая Канта отъ предшествовавшихъ ему раціоналистовъ, заключается въ его особенпомъ и въ пѣкоторомъ отношеніи новомъ возврѣніи на христіанство, которое онъ рисуетъ подъ красками своего чисто-субъективнаго раціонализма, оставляя



за нимъ значеніе откровенія Божественнаго, по божественнаго въ смыслѣ не христіанскому, а въ смыслѣ своей философіи. Отъ этого, само собою разумѣется, христіанство не больше выиграло, какъ и отъ раціонализма, бывшаго до Канта; окрашеніе его раціоналистическимъ взглядомъ, оно не менѣе, чѣмъ прежде, теряло свой истинный характеръ, силу и значеніе. Кантъ первый измѣняетъ взглядъ на отношенія безко-нечнаго къ конечному, Божественнаго къ человѣческому, и вслѣдствіе этого измѣняетъ взглядъ и на христіанство. Въ фи-лософіи идеалистической до Канта человѣку въ отношеніи къ божественному началу или вовсе не давалось никакого мѣста, или назначалось мѣсто слишкомъ тѣсное и узкос. Кантъ со-вершенно измѣняетъ этотъ взглядъ. Онъ дасть мѣсто началу божественному настолько, насколько оно всегда есть и живеть въ человѣчествѣ. Вслѣдствіе чего онъ и въ христіанствѣ настолько признаетъ божественности, насколько оно соотвѣт-ствуетъ началу божественному, живущему въ человѣкѣ. Иначе сказать, Кантъ начинаетъ признавать божественнымъ идеаль-ное въ человѣкѣ и христіанству настолько удѣляетъ божест-венности, насколько оно отвѣчасть идеалу человѣка. Понятно, какой съ этой точки зрењія могъ образоваться взглядъ на хри-стіанство. Правда, Кантъ дѣлаеть первый шагъ въ этомъ дви-женіи идеалистического раціонализма, но и его воззрѣніе на христіанство уже слишкомъ далеко стало отъ истинной точки зрењія. Въ его раціонализмѣ представлены были уже большие задатки того идеалистического раціонализма, который послѣ Канта такъ широко распространился въ Германіи. Свою ос-нову и пищу получалъ онъ главнымъ образомъ въ философіи Канта. Чтобы яснѣе представить взглядъ Канта на христі-анство, коснемся нѣкоторыхъ подробностей.

Въ «Критикѣ чистаго разума» Кантъ приходитъ къ тому убѣжденію, что познаваемый нами міръ есть не что иное, какъ



наша познавательная сила, что этимъ кажущимся міромъ и ограничиваются всѣ наши познанія и что за предѣлами этого міра существуетъ таинственное, недовѣдомое царство, въ которое не можетъ проникнуть никакой созданный духъ. Вслѣдствіе этого Кантъ считаетъ безполезными всѣ попытки разума проникнуть въ бытіе, существующее по ту сторону нашей субъективности, не обѣщаю разуму въ этомъ случаѣ ничего, кромѣ неизбѣжныхъ антиномій и противорѣчій. При такомъ взглѣдѣ на безсиліе разума въ дѣлѣ зпанія, естественно было бы ждать отъ Канта слова о вѣрѣ и необходимости откровенія.

Но Кантъ чтò отнимаетъ у разума теоретического, тò приписываетъ разуму практическому. Разумъ теоретический, по мнѣнію Канта, не могъ выйти изъ предѣловъ субъективнаго міра и войти въ область абсолютного зпанія, но этой невозможности не существуетъ для разума практическаго. Онъ владѣеть и критеріумомъ истины и основнымъ всеобщимъ закономъ, слѣдовательно къ нему одному надо обращаться за истиною, отъ него одного можно узнать о назначеніи своемъ, его одного нужно слушаться при исполненіи своего назначенія. Почему же? Потому что разумъ практическій обращенъ на волю, съ ней одно составляетъ, а въ ней начало, источникъ и средоточіе жизни, въ ней сіяеть вѣчная идея добра, въ ней лежитъ неизмѣнныи и всеобщій законъ нравственный, въ ней замѣтно постоянное тяготѣніе къ идеальному безконечному. Въ волѣ человѣка носить истинное отображеніе Божества и въ этомъ отношеніи можетъ быть названъ сыномъ Божества.

Но достаточно ли руководствоваться однимъ практическимъ разумомъ въ дѣлѣ нравственной усовершимости и достижениія нравственной цѣли? Не нужно ли еще виѣшнее и высшее пособіе? По мнѣнію Канта, воля человѣческая находится въ ненормальномъ состояніи, потому что въ ея дѣятель-



ности законъ нравственный часто порабощается чувственностью, потому что на ряду съ идеальными ея стремлениями часто возникаютъ въ ней стремленія чувственныхъ и эгоистическихъ. Въ этомъ заключается зло и зло радикальное, не случайное, происходящее отвѣтъ, а внутреннее, вытекающее изъ самой природы человѣческой. Если такъ глубоко зло въ волѣ человѣческой, если такъ ненормально ея настоящее положеніе, то возможно ли ей самой подняться на высоту нравственного совершенства, къ которому она предназначена? Возможно ли ея возстановленіе и усовершенствованіе въ добрѣ безъ сторонней, высшей помощи? Кантъ отвѣчаетъ на это своимъ учениемъ о самоусовершенствованіи и самоблаженствованіи, несмотря на то, что оно такъ не гармонируетъ съ его учениемъ о ненормальности настоящаго состоянія воли человѣческой. По Канту, если есть радикальное зло въ человѣческой свободѣ, то въ ней есть и возможность радикального уничтоженія сего зла собственными силами. Идея нравственного добра, лежащая въ ея глубинѣ, даетъ человѣку знать, что нравственно, и побуждаетъ его это представленіе нравственного обращать въ правило дѣятельности, и такимъ образомъ онъ мало по малу можетъ достигать идеала нравственного совершенства и блаженства. Если человѣкъ на дѣлѣ вполнѣ не можетъ достигнуть этого идеала, то зато можетъ спасать его вѣра въ могущество идеала, которая возрастаетъ постепенно, по мѣрѣ нравственной усовершенности и которая благогодна предъ Богомъ, потому что Богъ даетъ цѣну самымъ стремленіямъ человѣка осуществить требованія нравственного закона. Правда, на этомъ пути паденія неизбѣжны, и не можетъ не возмущать блаженство человѣка беспокойство его совѣсти, при воспоминаніи его грѣховъ; но это самое беспокойство совѣсти, по Канту, можетъ послужить средствомъ къ возстановленію человѣка и поднятію на высшую степень совершенства, оно составляетъ искупительное страданіе



человѣка новаго за грѣхи человѣка ветхаго, чѣмъ и можетъ удовлетвориться правосудіе Божественное. Таке самая свобода, которая падаетъ, по Канту, имѣть возможность и силу подниматься и восходить на высоту нравственнаго совершенства. Вотъ Кантова саму себя разрушающая теорія самоспасенія и самоблаженствованія!

Понятно, какое мѣсто и значеніе остается на долю виѣшняго, Божественнаго откровенія при этой теоріи. Кантъ думаетъ помирить ее съ откровеніемъ, допустивши иѣ-которое значеніе его виѣшняго авторитета: но это примиреніе не сдѣлало никакой пользы на сторону Божественнаго откровенія. Въ настоящемъ положеніи, разсуждаетъ Кантъ, вслѣдствіе наклонности ко злу и чувственности, люди нуждаются въ чувственномъ подтвержденіи истинъ разума, потому что они, колеблемые чувственными стремленіями, не имѣютъ довѣрія къ собственнымъ нравственнымъ убѣжденіямъ и тѣмъ болѣе собственнымъ силамъ, которыми бы можно было достигнуть нравственного идеала. Вотъ почему нужно, чтобы въ религії разума навремя допущенъ былъ виѣшній элементъ, чтобы требованія закона явились въ формѣ положительныхъ предписаній; вотъ почему нужно, чтобы явился какой либо виѣшній законодатель, который бы силою своего авторитета заставилъ людей уважать и любить нравственный идеалъ и стремиться къ нему; вотъ почему, однимъ словомъ, нуженъ виѣшній религіозный авторитетъ или виѣшнее откровеніе. Каково послѣ этого значеніе виѣшняго положительного откровенія, это само собою очевидно. По Канту, оно не можетъ дать человѣку ничего больше того, что есть въ его собственномъ разумѣ, а можетъ только пробудить и научить уважать собственный разумъ. Оно не можетъ внести ничего новаго въ натуру человѣческую, измѣнить ее или преобразовать, потому что это было бы вовсе излишне, а можетъ пробудить, развить тѣ нравственные стрем-



ления, которая неразрывно съ ней связана. Въ какой мѣрѣ оно соответствуетъ ссѣй цѣли, въ такой важно и необходимо въ религії. Само въ себѣ, какъ все историческое и эмпиріческое, оно не можетъ имѣть безусловнаго и всеобщаго значенія, потому что все историческое и эмпиріческое непремѣнно бываетъ заключено въ какія либо временныя, частныя и условныя формы, въ которыхъ не можетъ быть совмѣщена вся полнота идеала правственаго. Но это несовершенство вѣры исторической необходимо, какъ шагъ къ достижению совершенства въ чистой религії разума. Итакъ по Канту, истинная религія, имѣющая безусловное значеніе, есть религія разума, почивающая на идеѣ духа, не могущей найти полнаго своего выраженія ни въ чёмъ эмпиріческомъ, и потому отбрасывающей все историческое и чувственное; всякая же положительная религія, какъ историческая, имѣетъ значеніе временное и при томъ настолько, насколько соответствуетъ идеѣ чистой религіи разума.

Выходя изъ того начала, что всякое вѣшнее откровеніе имѣеть только временное значеніе руководства, и что оно въ таѣй мѣрѣ совершенно, въ какой соответствуетъ этой цѣли, Кантъ не дѣлаетъ въ этомъ отношеніи никакой уступки религії христіанской, хотя ставить ее выше всѣхъ другихъ религій. Христіанское откровеніе онъ чтитъ за выраженную въ немъ высокую идею богоподобнаго человѣчества, по въ историческомъ отношеніи не придаетъ ей большаго значенія. Его историческая форма, говорить Кантъ, нужна и важна потому только, что во вѣшнихъ формахъ представляеть необъятную идею нравственную, безъ этого же оно само въ себѣ, какъ все историческое и эмпиріческое, не имѣть для насъ никакого авторитета. Подобный же взглядъ Канта и на личность I. Христа. Ученіе христіанского законодателя и его характеръ, разсуждается Кантъ, показываютъ, что онъ хотѣлъ чистой правствен-



ности и добродѣтии и что онъ стремился къ осуществлению на землѣ нравственного идеала. Его личность должна иметь поэтому высокое значение для человѣчества, но погому только, что представляется въ себѣ осуществление этого идеала. Его историчность, жизнь должна намъ потому только, что даетъ возможность къ представлению идеи богочеловѣчества. Страданія и смерть Христа, по Канту, важны по тому же самому, именно потому, что представляютъ наглядное и конкретное изображеніе борьбы нравственного закона съ чувственностью, идеи съ случайнымъ и времененнымъ и съ непобѣдимой силы и могущества. Въ этомъ только отнosiи, по Канту, имѣеть свое мѣсто и значеніе вѣра въ Сына Божія, но при этомъ, присовокуплять Кантъ, не нужно забывать, что само человѣчество, насколько оно осуществляется въ себѣ нравственную идею, есть этотъ сынъ Божій. Идея нравственности имѣеть свое начало въ Божественномъ существѣ и пребываетъ въ немъ вѣчно. Она не есть какая либо вещь сотворенная, а составляетъ одно съ ея природою Божественною. Она далѣе является въ умѣ человѣческомъ, какъ бы снисходя съ неба на землю и воплощаясь въ человѣчествѣ. Вотъ, по Канту, единородный Сынъ Божій, который рождается изъ существа Божественного отъ вѣчности и во времени исходитъ на землю и воплощается въ человѣка.

Послѣ этого попутна мысль Кантова объ И. Христѣ и христианствѣ. Хотя онъ прямо не отвергаетъ божественности того и другаго, но въ существѣ дѣла онъ не больше признаетъ ее, какъ и открытые противники христианства. Въ Божествѣ И. Христа онъ чтитъ только идею, а въ этой идеѣ видить идею богочеловѣчества. Если онъ пѣкоторымъ образомъ признаетъ божественность христианства, то признаетъ ее настолько, насколько въ христианствѣ есть того, что есть божественного въ человѣчествѣ, т. е. идеально-человѣческаго. Но



очевидно, что при такомъ пониманіи мало или вовсе ничего не оставалось на долю христіанства изъ его божественнаго характера и значенія. Правда, Кантъ пѣчто изъ этого значенія оставляетъ за христіанствомъ. Хотя онъ приписываетъ идеалу человѣка безусловное значеніе, такъ что онъ, по словамъ Канта, самъ въ себѣ носитъ силу освященія, но при всемъ томъ онъ за I. Христомъ предоставляетъ божественное значеніе его, какъ примѣра. Чтобы состоялся нравственный союзъ въ человѣчествѣ, говоритъ Кантъ, авторитетъ I. Христа долженъ имѣть силу божественную, все и всѣхъ собирающую подъ одно знамя. Но если этотъ первообразъ существуетъ идеально въ разумѣ и самъ въ себѣ носитъ силу освященія, то можно спросить, почему же необходимъ виѣшній освятитель? Кантъ опустилъ это изъ виду. У него была, по примѣру англійскихъ действъ, предъ глазами одна цѣль — образовать чистую религию разума, независимо отъ всякой виѣшиней, положительной религії; но съ другой стороны, будучи болѣе безпристрастнымъ судьею христіанской религії, чѣмъ прежніе деисты, онъ не могъ не признать необходимости и высокаго значенія положительного христіанскаго откровенія. Попытка примирить то и другое не могла обойтись безъ неизбѣжныхъ противорѣчій въ этомъ случаѣ. Придуманная для этого Кантомъ теорія идеализаціи христіанства, какъ мы видѣли, не могла привести къ желаемому успѣху. Она подрывала въ основѣ христіапскую религію, но въ то же время отнимала основаніе у самой религії разума, которая, оставляя человѣка безъ догматы и въ отдаленіи отъ Бога, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи вела или къ рѣшительному отрицанію Божества, или къ заключенію его въ однихъ предѣлахъ природы человѣческой, къ атеизму и пантегизму. Между тѣмъ, несмотря на это, эта теорія пришла по духу послѣдователямъ Канта идеализма, принятая ими, усвоена и получила громадные размѣры въ даль-



нѣйшемъ ходѣ германскаго раціонализма. Кантъ первый указалъ въ христіанствѣ идеальное содержаніе и въ этомъ отношеніи заставилъ идеалистовъ уважать его. Со времени Канта прекращаются открытыя нападенія на христіанство въ идеалистической философіи. Христіанская идея Богочеловѣка принимается всѣми идеалистами, всѣ предъ ней благоговѣютъ, хотя въ то же время даютъ ей еще болѣе широкое и произвольное значеніе, чѣмъ Кантъ, перенося образъ Богочеловѣка на все человѣчество и прилагая ее ко всей исторіи. Эта идея, первое обнаруженіе которой видѣть въ лицѣ Богочеловѣка, становится основною идею всѣхъ теорій и системъ раціоналистическихъ, появившихся послѣ Канта, составлявшихъ дальнѣйшее развитіе его идеалистической философіи.

Фихте (1762—1814), непосредственный преемникъ Канта въ его идеалистическомъ раціонализмѣ, уже ясно и наглядно на своей системѣ показалъ, до какихъ жалкихъ крайностей можетъ довести раціонализмъ Канта, если строго логически и послѣдовательно идти по его пути. Фихте не новое излагалъ ученіе, а Кантово, представивши его въ болѣе строгой системѣ, съ его окончательными выводами. Онъ развила то, что было не развито у Канта, выяснилъ и доказалъ то, что было не выяснено и не доказано Кантомъ. Кантъ, слишкомъ много приписывая человѣчеству, не отрицалъ и того, что виѣ его есть Богъ, но назначать для Него слишкомъ тѣсное, лишнее и праздное мѣсто, не только не допуская внутренняго и живаго отношенія Бога къ человѣку, но даже настаивая па томъ, чтобы Богъ не имѣть никакого вліянія на человѣка, что представлять ему казалось даже вреднымъ и неразумнымъ. Нравственный порядокъ въ жизни человѣчества онъ въ такихъ чертахъ изображалъ, на такихъ основаніяхъ утверждалъ, что Верховному Правителю міра если оставалось какое либо мѣсто, то мѣсто очень незамѣтное, изчезающее въ туманѣ гаданій и предполо-



жении. Для Канта важне то, чтобы вѣрили въ Бога, потому что это полезно для нравственности, чѣмъ то, чтобы онъ дѣйствительно существовать, для него пуженъ быть Богъ идеальный, гипотетический, какъ идея нравственного порядка, чѣмъ Богъ дѣйствительно существующий и управляющій этимъ порядкомъ. Однимъ словомъ, по Канту, божественное всею полнотою своей жизни и дѣятельности живеть въ человѣчествѣ, а за этими предѣлами—оно въ тѣни и неизвѣстности. Можно видѣть отсюда, таинъ не далекъ быть Кантъ отъ того, чтобы отвергнуть бытіе Бога въ человѣчества и занючить Его въ самомъ человѣчествѣ, усвоивши ему божественное значеніе. Къ этому непремѣнно пришелъ бы Кантъ, если бы съ большою послѣдовательностью развилъ свои мысли и пошёлъ дальше по личенію своего собственнаго субъективнаго раціонализма. Это сдѣлалъ за Канта Фихте.

У Фихте уже исчезаетъ гипотетический Богъ, сице удержанный Кантомъ въ его системѣ, а его мѣсто занимаетъ чено-
вѣческое я, которому приписывается безусловно - божественное
значеніе. Но мнѣнию Фихте, въ человѣка Богъ есть бытіе
скрытое, непроявившееся, только потенція Божія, а живеть онъ
какъ дѣйствительное существо только въ человѣкѣ, изъ Еgo
можно видѣть только въ проявленіяхъ нашего духа, въ кото-
рыхъ напрасно искать жизни и дѣятельности Божіей Богъ,
послому и человѣкъ абсолютно одно и тоже. Не останавлива-
ются Фихте условия ограниченности, пространства и времени,
необходимо связанныя съ бытіемъ человѣческимъ и препят-
ствующія приписать человѣку божественные свойства. Не смотря
на противорѣчія съ опытомъ и общечеловѣческимъ сознаніемъ,
онъ не задумывается приписать человѣку эти свойства, перенося
ихъ на божественную потенцію, живущую вѣчно и неиз-
мѣнно въ людяхъ. И гдѣ между прочимъ онъ думаетъ найти под-
твержденіе для взгляда своего на тождество Божества съ чело-



въчествомъ? Въ христіанскомъ ученіи о воплощеніи Божества и лицѣ Богочеловѣка, изъ которого онъ, по его собственному признанію, позаимствовалъ основную идею своей философіи, понявши его по своему. Онъ принимаетъ кореній догматъ христіанскій о воплощеніи Божества, благоговѣетъ предъ нимъ по какъ, по его мнѣнію, не поняли его мысли, то онъ рѣшился уяснить ее въ своей философіи для тѣхъ, которые не понимаютъ христіанства. Какъ же онъ уясняетъ смыслъ догмата христіанского? До Христа, говорить Фихте, никто не имѣлъ глубокаго сознанія о тождествѣ безконечного и конечнаго. Онъ первый назвалъ себя Сыномъ Божіимъ, и въ этомъ его величие, его слава. Но его не поняли и ему одному приписали Божественное происхожденіе, между тѣмъ какъ оно принадлежитъ всѣмъ намъ безъ исключенія. Въ каждомъ изъ настѣ Божественное Слово или Божество рождается плотски, какъ и во Христѣ, т. е. принимаетъ видимость бытія чувственнаго, человѣческаго. Божественное происхожденіе человѣка есть вѣчная, метафизическая истина, и поэтому и идея христіанства о воплощеніи Божества есть идея вѣчная и неразрушимая. Въ этомъ отношеніи, по Фихте, христіанство вѣчно и неизменно.

Очевидно, что при такомъ пониманіи христіанство совершенно теряло свой божественный характеръ, свое истинное значеніе. Но даваль ли Фихте хоть какое либо значеніе религії вообще? И этого нельзя сказать. Правда, онъ прямо не отрицаєтъ религії, допускаетъ и требуетъ ее и посвящаетъ цѣлый трактатъ объ основаніяхъ нашей вѣры и жизни блаженной. Но въ чёмъ она состоится? Въ прозрѣніи въ идсю тождества божественного и человѣческаго; въ этомъ, по Фихте, заключается и высочайшее торжество человѣческаго знанія и источникъ человѣческаго блаженства. Кто достигъ убѣждениія въ тождествѣ безконечнаго и конечнаго, тотъ рѣшилъ все вопросы, того ничто не можетъ смущать и устрашать, тотъ блаженъ.



Имѣеть ли какое либо мѣсто въ этой религіи нравственность? Для неї нѣть здѣсь ни твердыхъ основъ, ни дѣйствительныхъ побужденій. Религія Фихте, если можно такъ ее назвать, также суха, безжизненна и мертвa, какъ и его божество.

Вслѣдъ за Фихте по пути идеалистического роціонализма идетъ Шеллингъ (1775—1854). Фихте уже слишкомъ далеко зашелъ съ своимъ раціонализмомъ, дальше некуда было идти послѣдователемъ его ученія; оставалось только видоизмѣнять его и развивать. Это и дѣлаетъ Шеллингъ. Онъ становится на ту же точку зрѣнія, на которой стоялъ Фихте, только больше обобщаетъ и разширяетъ ее, обнимая ею всю жизнь природы и человѣчества со всѣми ея историческими проявленіями. Отъ этого пантейстической идеализмъ Шеллинга получаетъ объективный характеръ, чѣмъ онъ и отличается отъ идеализма Фихте, но ѿ выводамъ въ дѣлѣ религіи и нравственности приводить тѣмъ же. У Шеллинга вмѣсто Фихтева я является универсъ, постоянно проявляющій себя въ жизни природы и исторіи человѣчества и вмѣстѣ съ этимъ вытѣсняющій жизнь человѣка, какъ личного существа, ею свободу, нравственность. Какое тутъ мѣсто, при подобномъ возврѣніи на Бога и человѣка, для религіи вообще и тѣмъ болѣе для христіанства? Между тѣмъ Шеллингъ всячески старался сблизить и примирить свою философію съ христіанствомъ. Много употребилъ онъ для этого трудовъ и усилий, не опустилъ ни одного замѣчательнаго мѣста изъ Библіи и стоящаго вниманія явленія въ исторіи церкви ветхозавѣтной и новозавѣтной, чтобы не изъяснить ихъ согласно съ своимъ взглядомъ, но на дѣлѣ успѣль не больше, чѣмъ Кантъ и Фихте; — христіанство имъ не было примирено съ его философіею, а совершенно измѣнено, или, точнѣе сказать, отвергнуто. Изъ христіанского ученія догматъ о воплощеніи Божества сдѣлался главнѣйшимъ и исключительнымъ предметомъ его вниманія и изученія. Оторвавши отъ него и



обобщивши идею тождества безконечного и конечного, онъ уважалъ ее и благоговѣлъ предъ нею больше, чѣмъ Кантъ и Фихте и подъ руководствомъ этой-то идеи онъ объяснялъ все христіанство, всѣ явленія жизни человѣчества ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго. Онъ пытался решить всѣ вопросы, занимающіе важное мѣсто въ доктринахъ христіанской, касающіеся паденія человѣка и его возстановленія, но при его решеніи падаетъ все христіансое ученіе. У Шеллинга Христосъ представляется средоточнымъ центромъ жизни всего человѣчества, къ которому стремилось и ветхозавѣтное человѣчество, какъ чаиню языковъ и надеждъ человѣчества и теперь стремится вся жизнь, которымъ отъ начала жило все человѣчество, теперь живеть и постоянно будеть жить. Но, по Шеллингу, это Христосъ идеальный,— его универсъ. Таково и понимаемое имъ христіанство, которое онъ признастъ вѣчнымъ, абсолютно-истиннымъ въ смыслѣ универсально понимаемой идеи воплощенія Божества, къ которой онъ старается возвести все въ исторіи человѣчества и которая, по его словамъ, какъ жила до христіанства, такъ и теперь живеть внѣ христіанства, составляя основную идею человѣческой жизни и жизни всего міра, потому что весь міръ есть раскрытие божественной жизни.

Нужно ли говорить отомъ, что при пантеистическомъ взорѣніи Шеллинга, ниспровергающемъ христіанство, ниспровергаются всѣ основы религіи и нравственности. Здѣсь нельзя ждать ученія о личномъ, дѣйствительномъ Богѣ, о личности человѣка, о свободѣ, о долгѣ, назначеніи человѣка, добродѣтели и порокахъ, наградахъ и наказаніяхъ. Богъ, религія, личность человѣка, его назначеніе, бессмертіе въ системѣ Шеллинга или совершенно исчезаютъ или получаютъ такой смыслъ, который совершенно отнимаетъ у нихъ то значеніе, какое мы съ ними соединяемъ.

Гегель (1770—1831) продолжаетъ и усиливаетъ попытки



примириить христіанство съ философию, но онъ кончились тѣмже, чѣмъ и попытки Шеллинга. Его взглядъ на религию и христіанство тотъ же, что и Шеллинга, его начало, на кого-ромъ онъ думалъ примирить христіанство съ своею философию,—тоже начало Шеллингово, его способъ примиренія тоже—способъ Шеллинговъ; неудивительно, если онъ пришелъ и къ тѣмъ же слѣдствіямъ, въ какимъ пришелъ Шеллингъ. Неопределенный универсъ Шеллинговъ у Гегеля превращается въ абсолютную мысль, или идею, которая поставляется въ такое же отношеніе къ миру и отдельнымъ существамъ, какъ и универсъ. Она одна, по Гегелю, развивается въ жизни мира по закону разумной необходимости, не будучи отдельною отъ мира, она одна проявляется въ отдельныхъ личностяхъ, съ тѣмъ, чтобы чрезъ огрицаніе ихъ восходить до чистаго, абстрактнаго бытія, въ ней одной жизнь, а въ ей—все призрачъ, фантомъ. При этомъ пантеистическомъ взгляде, составляющемъ сущность всей философіи Гегеля, онъ не теряетъ надежды на ея примиреніе съ христіанствомъ. Опираясь на тоже начало, на которомъ строилъ свою примирительную систему Шеллингъ, онъ обращается къ христіанству съ поюю увѣренностью найти въ немъ подтвержденіе своей философіи и наоборотъ, своею философию поддержать христіанство. Христіанство, по Гегелю, заключаетъ въ себѣ вѣчную истину, къ которой постоянно стремился въ истории духъ, которой искалъ онъ въ религіозныхъ и философскихъ ученіяхъ и которая наконецъ явилась съ пришествіемъ Христа на землю. Но она первоначально явилась въ низшей формѣ религіознаго, непосредственнаго, чувственного сознанія, которая уже съ теченіемъ времени постепенно, съ развитіемъ изъ христіанства философіи, уничтожалась, пока совершенно не исчезла въ философии Гегеля. Христіанство, поэтому, какъ содержащее въ себѣ вѣчную и неизменную истину, какъ религія духа по преимуществу, есть



истинная и последняя религія, за которой не будетъ и не можетъ быть другой религіи, только его нужно понимать въ высшемъ духовномъ смыслѣ. Какъ же понимаетъ его Гегель?

По Гегелю, какъ и по Шеллингу, коренную и основную истину христіанства составляетъ вѣчнаѧ, и имѣющая универсальное значеніе, идея о тождествѣ конечнаго и бесконечнаго. Налагая эту идею на христіанство, въ ея свѣтѣ онъ представляетъ всѣ истины христіанскія, влагая въ термины евангельскіе свой особенный духовный смыслъ и вовсе не думая о томъ, что онъ совершенно противорѣчитъ писанію, а заботясь объ одномъ только, чтобы онъ гармонировалъ съ началами его философіи. Напримѣръ ученіе христіанское о Троицѣ Гегель изъясняетъ въ смыслѣ развитія своей идеи, какъ она представляется въ его логикѣ, такъ что, по его мнѣнію, идея представляемая въ отвлеченныхъ моментахъ развитія, есть тоже, что Богъ, представляемый въ формѣ личныхъ существъ¹⁾. Подобнымъ же образомъ онъ объяснялъ догматъ паденія и искушенія, которому хотѣлъ дать мѣсто въ идеалистической философіи. Духъ, разсуждаетъ Гегель, действительно палъ и зло явилось въ мірѣ, т. е. идея отринула себя, раздробилась и стала поглощена матеріальностю, абсолютный Духъ сталъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Такое состояніе идеи, по Гегелю, ненормальное, нужно, поэтому, возвращеніе отпадшей идеи—этого блудного сына къ отцу, нуженъ искупитель. Что же требуется для возстановленія или искушенія, и какъ оно можетъ быть совершено? Причина зла въ раздѣлении человѣка съ Богомъ, въ его отпаденіи отъ жизни Божіей, нужно, поэ-

¹⁾ По Гегелю тезисъ и антитезисъ—Богъ Отецъ, антитезисъ—Богъ Сынъ, синтезъ—Духъ Св. Гегель прилагалъ еще эти названія къ различнымъ эпохамъ христіанства, видя Троицу въ различныхъ формахъ и эпохахъ развитія своей идеи абсолютной.



тому, чтобы человѣкъ созналъ, что раздѣленіе между Богомъ и имъ грѣшнымъ лежитъ на немъ самомъ, и что истинная жизнь заключается въ единеніи его съ Богомъ. Когда явится въ человѣчествѣ такое сознаніе о внутреннемъ тождествѣ Божества съ человѣчествомъ, тогда каждая отдельная личность будетъ въ состояніи усвоить эту идею и на дѣлѣ достигать соединенія съ Божествомъ. Вотъ какое условіе необходимо для искупленія человѣка! Но какъ оно можетъ быть выполнено? Конечный духъ не можетъ знать о своей божественности самъ по себѣ, потому что не заключаетъ въ себѣ полноты Божества, а только часть; самъ по себѣ онъ скорѣе можетъ больше и больше отдѣляться отъ Бога, чѣмъ приближаться къ Нему. Природа, которая не есть духъ, тоже не можетъ дать ему идеи о его тождествѣ съ безконечнымъ. Итакъ остается одно,—чтобы самъ Богъ соединился съ человѣкомъ, чтобы Сынъ Божій сталъ плотью, ибо только тогда бы человѣкъ могъ вполнѣ примириться съ Божествомъ, когда въ своемъ собственномъ конечномъ сознаніи созналъ бы и Божество. Для этого Богу необходимо было явиться въ отдельной человѣческой личности и Онъ явился, и та истинная религія, которая проповѣдала эту новидимому странную, но тѣмъ не менѣе высокую и необходимую истину: Богъ явился во плоти. Христосъ былъ дѣйствительнымъ воплощеніемъ Божества во времени и въ формѣ отдельной личности, Онъ былъ Богочеловѣкомъ, пришедшемъ сказать всѣмъ людямъ о единствѣ божественнаго съ человѣческимъ. Его смерть доказываетъ Его человѣчество, а о Его Божествѣ свидѣтельствуетъ Его воскресеніе, т. е. жизнь Его идей для цѣлаго міра, воскресеніе Его образа въ духѣ Его учениковъ и всѣхъ Его послѣдователей. Богъ изъясненіе Гегелево христианскаго догмата объ искупленіи и Искупителѣ, таъ неизвѣльно напоминающее способъ изъясненія догматовъ вѣры, господствовавшій въ школѣ александрийской, начиная съ Фи-



лона до Прокла. Гегель такъ искусно умѣль вложить въ терминологію христіанскую свое личное, пантеистическое воззрѣніе, что первоначально его ученіе о необходимости воплощенія Божества, объ И. Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ, считали въ Германіи вполнѣ согласнымъ съ ученіемъ евангельскимъ, такъ что смотрѣли какъ на нехристіанъ на тѣхъ, которые отвергали его ученіе. Но скоро была понята его система, разоблаченъ смыслъ его ученія о догматахъ христіанскихъ, и оказалось, что въ немъ—проповѣдуется тотъ же пантеизмъ, который проникаетъ всю его систему. Христосъ Гегелевъ—Богочеловѣкъ, но не въ нашемъ смыслѣ, равно какъ и Божество его не наше Божество. Христосъ, по Гегелю, Богочеловѣкъ въ томъ смыслѣ, что Онъ представляетъ собою лицо, въ которомъ проявило себя особеннымъ образомъ Божество, жившее и прежде въ отдельныхъ личностяхъ, начавъ съ него новую форму своего развитія. Воплощеніе Божества, какъ явленіе въ формѣ отдельной личности и въ опредѣленное время, по Гегелю, необходимо было въ томъ смыслѣ, что всемирный духъ, который живеть въ личностяхъ, долженъ быть начать свою высшую форму развитія съ какой либо отдельной личности, отъ которой бы новые идеи перешли ко всемъ людямъ, сдѣлялись бы достояніемъ ихъ и началомъ высшей формы ихъ жизни. Такимъ лицомъ и былъ, по Гегелю, Христосъ, въ себѣ самомъ проявившій и своею смертю запечатлѣвшій принесенную имъ высокую истину тождества Божества съ человѣчествомъ. Онъ составляетъ исходный пунктъ, съ которого начинается въ человѣчествѣ жизнь высшая, духовная и разумная, въ Его жизни и Его лицѣ всякий можетъ видѣть торжество идеи и разумности, нравственности и святости.

Тотъ же взглядъ на Христа и христіанство, что и взглядъ Фихте и Шеллинга, проникнутый тѣмъ же пантеизмомъ, разрушающимъ не только христіанство, но и всѣ основы религій



и нравственности естественной. Между тѣмъ кому неизвѣстно то обаятельное вліяніе, какое имѣль Гегель на направлениѣ умовъ въ Германіи и нетолько въ Германіи, но и всей западной Европы. Едвали чья либо система философская оставила по себѣ болѣе глубокій и широкій слѣдъ въ развитіи и направлениіи умственной жизни на западѣ, чѣмъ система Гегеля, которая положила свою особенную печать на всѣхъ отрасляхъ знаній, на наукахъ и искусствахъ, исторіи, философіи и религії. Школа Гегеля имѣла многочисленныхъ послѣдователей, которые за честь считали ни въ чемъ не отступить отъ мысли и буквы ея основателя и заботились объ одномъ только, чтобы съ точностю усвоить и развить его ученіе. Даже тѣ изъ послѣдователей школы гегеляанской, которые были самостоятельнѣе другихъ, и замѣчая яснѣе другихъ ошибки своего учителя, хотѣли поправить ихъ, не могли совершенно оторваться отъ той стези, на которую поставилъ мысль философскую Гегель. Естественно, поэтому, тѣ и другіе приходили къ послѣдствіямъ неблагопріятнымъ для религії.

Не говоря о многихъ другихъ послѣдователяхъ Гегеля, о направлениіи которыхъ можно судить по направлению ихъ учителя, мы упомянемъ только о Штраусѣ и Фейербахѣ, которые, развивая ученіе Гегеля, вывели изъ него крайніе результаты и слѣдствія для религії. Первый показалъ, что при ученіи Гегелевомъ, несмотря на стремленіе его войти въ мирное отношеніе съ христіанствомъ, не остается никакого мѣста для христіанства, а послѣдній пришелъ къ тѣмъ же выводамъ по отношенію къ религії естественной, которая тоже исключалась началами ученія Гегелева. Гегель, стараясь примирить свое ученіе съ ученіемъ христіанскимъ, думалъ достигнуть этого, подобно Канту, Фихте и Шеллингу, чрезъ способъ идеального изъясненія и пониманія христіанства. Онъ уважалъ христіанство только за его идею, которую онъ старался навя-



зать христіанству и требовать отъ всѣхъ, чтобы не иначе понимали христіанство, какъ въ смыслѣ духовномъ, руководствуясь этой идеей. Но понятно было съ первого разу, что такое пониманіе христіанства совершенно расходится съ его истори-ческимъ характеромъ и значеніемъ. Естественъ былъ вопросъ, какое же имѣютъ значеніе, при подобномъ толкованіи, исторія и многочисленные факты евангельскіе, которые такъ необходимо связаны съ христіанствомъ, и на которыхъ оно основывается? Не трудно было замѣтить, что Гегель, подобно предшественникамъ своимъ идеалистамъ, не придавалъ большаго значенія исторической основѣ христіанства, нисколько не сдер-живаясь въ своемъ произвольномъ изъясненіи христіанства, но, съ другой стороны, онъ и не дѣлалъ открытаго и систематического на нее нападенія и опроверженія, хотя этого и можно было ожидать, при его ложномъ взглядѣ на историче-скую сторону христіанской религіи. Но на чёмъ остановился Гегель, то продолжалъ одинъ изъ отчаяннѣйшихъ гегелистовъ — Штраусъ, довершившій то, что не успѣлъ сдѣлать его учи-тель. Штраусъ уже вступаетъ въ открытую и систематическую борьбу съ историческою стороною христіанства и надѣется однимъ рѣшительнымъ ударомъ разсѣчь то препятствіе, какое находилъ всегда раціонализмъ въ историческихъ фактахъ еван-гельской исторіи и разрушить въ прахъ то нерушимое осно-ваніе, какое всегда находило христіанство въ тѣхъ же фактахъ. То, въ чёмъ больше всего не сходится натурализмъ съ супра-натурализмомъ, разсуждалъ Штраусъ, это,—чудесное въ фактахъ евангельской исторіи. Раціоналистъ не вѣритъ въ чудес-ность этихъ фактовъ, несмотря на то, что они представляются фактами, потому что считаетъ ихъ невѣроятными. Между тѣмъ вѣрующій на этихъ фактахъ, какъ фактахъ историческихъ и несомнѣнныхъ, основываетъ всю свою вѣру. Какъ же на этомъ капитальномъ пункѣ примирить натурализмъ съ супранатура-



лизмомъ, раціонализмъ съ христіанствомъ? Натуральный экзегезъ, которому такъ много давали значенія въ школѣ Павлюса, надѣясь натурально изъяснить всѣ чудесные факты евангельской исторіи, безъ всякаго ущерба ихъ историческому характеру, и безъ нарушенія въ изъясненіи ихъ полнаго согласія съ текстомъ священнымъ, по мнѣнію Штрауса вовсе не достигасть своей цѣли, потому что онъ на каждомъ шагу расходится съ разсказомъ евангельскимъ и строить свое дѣло не столько на смыслѣ и оттѣнкахъ риторического повѣствованія, сколько на однихъ неосновательныхъ предположеніяхъ и догадкахъ. Отсюда Штраусъ заключаетъ, что остается только одно дѣйствительное средство къ тому, чтобы примирить раціонализмъ съ христіанствомъ, или точнѣе сказать, поставить христіанство въ безусловное подчиненіе раціонализму,— это отнять у фактовъ евангельской исторіи ихъ исторической характеръ и низвести ихъ на степень миѳовъ. Необходимо, разсуждаетъ Штраусъ, натуральный способъ изъясненія евангельской исторіи замѣнить способомъ миѳическимъ, вместо того, чтобы отрывать одни листья, лучше подорвать самые корни у дерева христіанства. Въ этихъ видахъ онъ построиваетъ цѣлую теорію происхожденія и образованія миѳовъ и прилагаетъ ее къ исторіи евангельской, думая вполнѣ удовлетворительно этою теоріею изъяснить происхожденіе и образованіе всего разсказа евангельского со всѣми его подробностями и оттѣнками историческими. По мнѣнію Штрауса, исторія евангельская есть не болѣе, какъ дѣло свободной мысли, трудившейся надъ тѣмъ, чтобы выработать, и при пособіи историческихъ элементовъ дѣйствительно выработалъ форму соответственную тому идеалу, который изображается въ евангеліи и въ которомъ онъ видитъ идеаль всего человѣчества. Христость, говорить Штраусъ, не индивидуумъ, а идея, или лучше сказать родъ, — человѣчество всесвѣтное. Богъ творить человѣка, какъ говорится въ евангеліи,—



это человѣчество,—дитя дѣвы видимой и духа невидимаго, существо духовное и материальное и одаренное чудеснымъ могуществомъ. Вотъ Спаситель, искупитель безгрѣшный, всегда стремящійся къ совершенству, вотъ кто умираеть, воскресаетъ и восходитъ на небо. Въ какой мѣрѣ человѣчество совлекается чрезъ смерть своей грубой и вещественной оболочки, въ такой достигаетъ жизни духовной, болѣе благородной и его достойной, и въ какой отрѣшается отъ узъ, привязывающихъ его къ землѣ, въ такой соединяется съ духомъ безконечнымъ, царствующимъ на небесахъ. Вотъ, по Штраусу, идея миѳа евангельскаго, искавшая себѣ соотвѣтственной формы и нашедшая ее въ формѣ исторіи евангельской. Эта форма не есть, по Штраусу, списываніе съ дѣйствительности, а дѣло свободной идеи, только пользующейся дѣйствительностю, какъ матеріаломъ и основою, при образованіи для себя формы. Подъ вліяніемъ образовательной силы этой идеи, дѣйствительная основа, заимствованная изъ жизни и смерти И. Христа, съ течениемъ времени стала принимать форму идеальную, или миѳическую, которая со дня на день все болѣе и болѣе возрастала отъ постепенно разнообразящихся и преувеличивающихся разсказовъ, пока наконецъ не приняла того вида, въ какомъ представлена въ евангeliяхъ, которые, по мнѣнію Штрауса, написаны не очевидцами, а лицами отдаленными, списывавшими события не съ ихъ натуры, а съ слуховъ распространенныхъ въ народѣ. Система Штрауса представляла заблужденіе не новое, а давнее и давно отвергнутое, какъ мечта, имѣющая основаніе въ одномъ воображеніи, въ догадкахъ и предположеніяхъ и всегда расходившаяся съ неопровержимою дѣйствительностю. Противъ нее всегда были и будутъ неумолкаемы опроверженіемъ исторія и жизнь христіанской церкви. Это заблужденіе было известно еще въ первые вѣка христіанства и отвергнуто всѣми, слѣды его въ различныхъ формахъ были



замѣтны, начиная съ Спинозы, у большей половины послѣдователей школы идеалистической. До Штрауса были уже попытки изъяснить аллегорически и миѳически Ветхій Завѣтъ, Штраусъ возвелъ только въ теорію и систему частныя попытки изъяснить исторію миѳически и приложилъ ее къ исторіи евангельской. Но можетъ быть, поэтому же самому, его система произвела сильное волненіе въ Германіи, Швейцаріи и другихъ мѣстахъ и вездѣ была встрѣчаема съ большимъ негодованіемъ. Несмотря на это, нашлись ревностные послѣдователи Штрауса, которые раздѣляли его заблужденіе и заботились о распространеніи его въ литературѣ. Въ числѣ другихъ можно указать на Ренана, который въ своемъ учениі удачно воспроизвелъ ученіе Штрауса и хотѣлъ быть для Франціи тѣмъ, чѣмъ былъ Штраусъ для Германіи. Но распространеніе ученія Штраусова вызвало на защиту истины евангельской многихъ поборниковъ вѣры, слѣдствіемъ чего было появленіе значительного количества сочиненій, писанныхъ въ опроверженіе миѳической теоріи Штрауса и въ пользу подлинности евангелій и истинности событій исторіи евангельской. Въ нихъ опровергнута теорія Штраусова, какъ не оправдываемая исторіею и жизнью христіанства, и документами историческими доказана подлинность евангелій и историческая истинность событій евангельской исторіи.

Междудѣй какъ Штраусъ, прилагая начала философіи Гегелевой къ христіанству, дошелъ до совершенного отрицанія христіанства, Фейербахъ дошелъ до совершенного отрицанія религіи вообще, строго слѣдя тѣмъ же началамъ, и развивая ихъ до крайнихъ предѣловъ. Гегель допускаетъ нѣкоторую тѣнь существованія религіи, признавая бытіе верховной идеи, проявляющейся въ мірѣ,—жизнь всемірного духа, раскрывающуюся въ личностяхъ человѣческихъ. У Фейербаха и этого нѣть. Такъ какъ эта идея, этотъ всемірный духъ Гегелевъ не живутъ



внѣ жизни и не проявляютъ себя внѣ личностей человѣческихъ, то Фейербахъ не признаетъ бытія ни божественной идеи Гегелевой, ни его всемірнаго духа. А какъ, по Гегелю, всемірный духъ, какъ личность, живетъ только въ личностяхъ человѣческихъ, то Фейербахъ и замѣнилъ первого послѣдними, признавъ всемірнымъ или абсолютнымъ духомъ личность человѣческую съ ея психическимъ развитіемъ, такъ что, по Фейербаху, сознаніе Бога есть не что иное, какъ самосознаніе человѣка, а познаніе Бога—самопознаніе человѣка. Идеалъ, къ которому стремится человѣкъ, влекомый чувствомъ религіознымъ, по мнѣнію Фейербаха, находится не внѣ и не выше человѣка, а въ немъ самомъ и религія есть не что иное, какъ отношеніе человѣка къ самому себѣ, но какъ бы къ другому существу. Эта »гуманная религія«, по изъясненію Арнольда Руге (род. 1802 г.) развивавшаго мысль Фейербаха, заключается не въ чёмъ иномъ, какъ въ стремленіи человѣка къ истинной сущности, или идеалу, скрытому въ немъ самомъ, формы которого составляютъ знаніе, искусство и практическая дѣятельность,—и дѣйствовать въ духѣ этой религіи значитъ не иное что, какъ дѣйствовать примѣнительно къ этому идеалу человѣчества. Это—Кантова религія чистаго разума, только развитая и представленная съ точки зрѣнія реализма, на которую перешелъ Фейербахъ, воспитаникъ школы идеализма. Понятно, что это за религія была, какой былъ ея смыслъ. Она была только пустымъ звукомъ, не имѣющимъ въ себѣ ничего похожаго на религію, признаваемую всѣми за религію. Не удивительно поэтому, если реализмъ Фейербаховъ разрѣшился въ чисто отрицательное направленіе, не щадящее ничего высокаго и священнаго для человѣка, ни религіи, ни нравственности.

Такимъ образомъ идеалистический германский раціонализмъ, дѣйствовавшій первоначально по видимому въ защиту религіи, въ концѣ своего развитія самъ пришелъ къ тому, противъ чего



въ началѣ вель такую горячую и упорную борьбу! И это не удивительно. Потому что на первыхъ же порахъ онъ поставилъ себя на ту ложную точку зрењія, по отношенію къ вѣрѣ, на которой стоялъ и открытый раціонализмъ; потому что онъ предполагалъ найти вѣру внѣ вѣры, защитить вѣру безъ вѣры, а это значило напередъ отказаться отъ возможности найти и защитить вѣру, это значило—идти противъ вѣры и склоняться на сторону невѣрія. Идеалистический раціонализмъ, подобно открытому раціонализму, заключился въ одной области разума, не допуская виѣ и выше ея никакой другой области, въ этой же области разума онъ думалъ заключить вѣру, которую на первыхъ порахъ совѣстился отвергать, сознавая, какъ она важна и необходима для жизни человѣчества. Но что могло ожидать истины вѣры, оторванныя отъ ихъ собственной и родной области, лежащей выше области разума и истинъ, заключенныхъ въ этой послѣдней? Ихъ ожидало то, что бываетъ съ деревьями, вырванными изъ родной и жизненной почвы и пересаженными на почву сухую и бесплодную. Онѣ, естественно, должны были потерять свою прежнюю силу и жизнь, сдѣлаться сухими, безжизненными и лишними для разума, а затѣмъ имъ отвергнуты. Такъ и было на самомъ дѣлѣ. Раціоналисты—идеалисты всегда трактовали о важнѣйшихъ истинахъ Богооткровенной вѣры, напр. о Богѣ, бессмертіи души, нравственности, назначеніи человѣка и т. п. Но всѣ эти истины вѣры на почвѣ раціонализма идеалистического совершенно потеряли свое прежнее содержаніе и силу, сохранивъ только въ нѣкоторой степени свой прежній наружный видъ, въ нихъ не стало ихъ прежней жизни и питательности для духа человѣческаго, потому что въ нихъ осталась только одна тѣнь тѣхъ высокихъ подлинныхъ истинъ вѣры, которыхъ такъ необходимы, питательны и благотворны для человѣка, въ существѣ же дѣла онъ перестали быть этими истинами. Потому-то отвергло ихъ христіанство, отвергъ



здравый общечеловѣческій разумъ, созналъ наконецъ ихъ несостоительность и пустоту и отвергъ самъ раціонализмъ, хотя онъ были его дѣломъ. А такъ какъ у раціонализма идеалистического, кромѣ этихъ мнимыхъ истинъ религіи, не было другихъ, дѣйствительныхъ истинъ вѣры, то съ отрицаніемъ первыхъ онъ остался безъ всякихъ убѣжденій религіозныхъ, безъ всякой религіи и вѣры. Изъ этого видно, что въ самомъ зародышѣ новѣйшаго раціонализма идеалистического были положены сѣмена невѣрія, что они постепенно развивались и росли, только до времени были прикрываемы маскою вѣры, и что реализмъ, заключившій собою развитіе идеализма германскаго, сдѣлалъ не болѣе, какъ только снялъ эту маску, и открылъ то, что подъ ней скрывалось. Достаточно было этого разоблаченія идеалистического раціонализма для того, чтобы каждый здравомыслящій и не убившій въ себѣ высшихъ стремленій своей духовной природы, человѣкъ почувствовалъ ужасъ и отталкиваніе отъ него, подобное тому, какое возбуждается въ немъ открытый раціонализмъ. Итакъ судьба новѣйшаго примирительнаго раціонализма представляетъ новое доказательство того, какъ неосновательны, напрасны и опасны попытки разума примирить вѣру съ разумомъ, если онъ хочетъ достигнуть этого примиренія насчетъ незаконно требуемыхъ имъ жертвъ со стороны вѣры, не принося ни малѣйшей жертвы со стороны своихъ, слишкомъ далеко распространенныхъ правъ, которые всегда должны бы иметь свои границы, и притомъ границы законныя, не нарушающія границъ области вѣры.

Заключаемъ исторический обзоръ раціонализма слѣдующими выводами, естественно вытекающими изъ историческихъ данныхъ.

1. Причина раздѣленія между вѣрою и разумомъ заключается не въ вѣрѣ, а въ условіяхъ вовсе отъ ней независящихъ. Вѣра по своей природѣ неизмѣнна, какъ истина божественная,



всегда пребывала одною и тою же, стоя въ однихъ и тѣхъже отношеніяхъ къ разуму, между тѣмъ разумъ часто измѣнялъ свои отношенія къ вѣрѣ, то сближался съ нею, то отдался отъ нея; въ одно время онъ находился во внутреннемъ союзѣ съ нею, въ другое время совершенно расторгалъ свою связь съ нею, въ одно время былъ ея искреннимъ другомъ и защитникомъ, а въ другое—дѣлался самymъ злѣйшимъ ея противникомъ и врагомъ. Гдѣ же, послѣ этого, причина ненормального отношенія разума къ вѣрѣ какъ не въ разумѣ? Если разумъ въ одно время могъ находиться въ самыхъ внутреннихъ и искреннихъ отношеніяхъ къ вѣрѣ, то почему тотъ же разумъ не могъ въ другое время пребывать въ такихъ же отношеніяхъ къ вѣрѣ? Если тотъ же разумъ, будучи сперва врагомъ вѣры, послѣ могъ совершенно измѣнить свои къ ней отношенія и вместо врага становиться ея другомъ и защитникомъ, то что другое мѣшало ему и прежде находиться въ столь же дружественныхъ отношеніяхъ къ вѣрѣ, какъ не онъ самъ? Если разумъ въ известное время находится въ тѣсномъ союзѣ съ вѣрою, нерѣдко даже и послѣ того, какъ прежде былъ ея противникомъ, то это ясное доказательство, что онъ всегда могъ и можетъ находиться во внутреннемъ единствѣ съ вѣрою, если захочетъ, что въ его природѣ нѣть непреодолимыхъ препятствій къ сему единству. Если съ другой стороны разумъ принималъ враждебныя отношенія къ вѣрѣ, нерѣдко послѣ дружественныхъ къ ней отношеній, то это ясный знакъ того, что онъ измѣнялъ свои прежнія отношенія къ вѣрѣ, не потому чтобы онъ не могъ пребывать въ близкомъ и тѣсномъ союзѣ съ нею, а потому что этого самъ не захотѣлъ. Бѣна, следовательно, не въ вѣрѣ, а въ разумѣ. Что же въ разумѣ поселяло холодность, возбуждало непріязнь и вражду къ вѣрѣ? Это неумѣрное стремленіе къ свободѣ и независимости, не знающее и не желающее знать для себя никакихъ границъ,



соединенное съ подобнымъ же направленіемъ въ жизни, отрицающимъ все, кроме эгоистическихъ внушеній личной природы. Мы видѣли, что въ обществахъ возникалъ и распространялся раціонализмъ тогда, когда замѣчаемъ былъ въ нихъ крайній упадокъ въ нравственной жизни, съ которымъ совмѣстно появилась и философія, силившаяся освятить безграничную свободу въ мысли и жизни. И это очень понятно. Вѣра не есть только отвлеченная безжизненная истина, а полная жизни и силы, она вмѣстѣ и истина и жизнь. Ея полнота только тогда исчерпывается, когда она вся переходитъ въ жизнь и обнимаетъ дѣятельность всѣхъ силъ душевныхъ; при этомъ только условіе и возможно разуму понять всю силу и значеніе вѣры и войти во внутреннее единеніе съ нею. Пока вѣра не обращается въ жизнь и дѣятельность человѣка, она будетъ казаться для него чѣмъ то внѣшнимъ, не имѣющимъ внутренняго сродства съ его природою и стремленіями. При разладѣ жизни съ требованіями вѣры, она можетъ казаться человѣку уже не только чѣмъ то внѣшнимъ и стороннимъ, а враждебнымъ, противорѣчащимъ его природѣ, и посягающимъ на его свободу и независимость. Не удивительно, поэтому, если по мѣрѣ упадка нравственности въ обществахъ, всегда возрасталъ въ нихъ и раціонализмъ, переводившій въ теоріи и системы то, что было уже на дѣлѣ въ жизни. Суевѣріе нерѣдко находившее себѣ мѣсто вблизи вѣры и разныя злоупотребленія, дѣлаемыя на счетъ вѣры, нерѣдко сопровождаются съ нарушеніемъ неприкосновенности правъ личности и свободы другихъ, тоже имѣли огромное вліяніе на развитіе раціонализма. Но ихъ причина не въ вѣрѣ, а въ произволѣ личномъ, а потому они не могли, или лучше сказать, не должны были послужить причиной для раціонализма. Разумъ легко могъ бы и долженъ бы быть отличать вѣру отъ суевѣрія, требованія вѣры отъ злоупотребленій, дѣлаемыхъ подъ ея прикрытиемъ и ограничиться нападеніемъ



на одни суевърія и злоупогребленія вѣрою, оставилши самую вѣру въ цѣлости и неприосновенности. А между тѣмъ онъ не остановился на этомъ, а повѣтъ незаконную борьбу противъ самой вѣры, несправедливо и неблагонамѣренно приписывая ей суевърія и разныя злоупотребленія, которыхъ никогда не была виною истинная вѣра.

2. Состояніе разума въ раздѣленіи съ вѣрою есть самое иенормальное и гибельное, какъ для самаго разума, такъ и для всей жизни общесівенной. Трудно представить что либо тяжелѣе, изнурительнѣе и убийственнѣе того состоянія, какое проходитъ разумъ на пути стремленій своихъ къ истинѣ, будучи разобщенъ съ вѣрою. Лишившись въ вѣрѣ твердой для себя опоры и руководства, онъ не знать, чего держаться, чему слѣдовать на пути своихъ изысканій, отъ того блуждалъ по самымъ разнообразнымъ и противоположнымъ направленіямъ, бросался во всѣ стороны,—изъ одной крайности въ другую, нигдѣ не находя покоя и удовлетворенія своимъ стремленіямъ. Были кратковременные эпохи, въ которыхъ разумъ останавливается и по видимому успокоившись на одномъ какомъ либо направленіи, но это было не надолго. Не много времени проходило послѣ этого, какъ онъ снова перемѣнявъ направление и въ короткое время разорялъ въ прахъ то, что доно самъ же созидалъ. Разрушая прежнее свое дѣло, разумъ съ болѣе напряженными усилиями принимался за новое, надѣясь въ немъ достигнуть того, чего прежде не достигъ, но и въ этомъ случаѣ повторялись тѣ же послѣдствія, къ какимъ приходилъ онъ прежде. Оставляя вѣру откровенную, разумъ на первыхъ порахъ старался замѣнить ее своею собственою вѣрою, вѣрою разума, Въ этой вѣрѣ разума однѣ изъ истинъ вѣры откровенной были совершенно исключены, а другія теряли свой истинный характеръ. Но не долго щадилъ разумъ эту новообразованную вѣру, она скоро падала подъ собственными ударами его раз-



рушительной тактики. Сначала былъ поражаемъ догматъ, посль той же участи подвергалась правственная сторона религіи. Слѣдствиемъ полнаго отрицанія религіи былъ атеизмъ и материализмъ, сопутствующие перазлучнымъ съ ними совершеннымъ скептицизмъ. Невыносимо тяжелый, изнурительный и мучительный скептицизмъ заставлять разумъ спова обращаться къ вѣрѣ и заниматься изслѣдованиемъ ся истины. Но когда онъ по прежнему становился въ неправильное отношение къ вѣрѣ, дѣйствуя независимо отъ неї и вопреки еи, въ его судѣ повторялись тѣ же печальные явленія, какія происходили и прежде, слѣдствиемъ его дѣятельности было тоже, что и прежде,—удающаяся материализмъ и убивающій скептицизмъ. Вотъ рядъ состояній, которыя приходилось испытывать разуму, раздѣленному съ вѣрою. Ему суждено было постоянно стремиться къ истиинѣ и въ то же время какъ бы для того только, чтобы дальше и дальшеѣ бѣжать отъ неї, постоянно созидать какъ бы для того только, чтобы постоянно разорять, созиавая, какъ его дѣло шатко и непрочно, напрягать всѣ послѣднія силы свои въ своей дѣятельности какъ бы для того только, чтобы направно истощать ихъ и убить въ нихъ послѣднюю жизнь. Можно ли было послѣ этого ожидать отъ разума благотворного влиянія на жизнь общественную? Чего разумъ не имѣть въ себѣ, того не можетъ дать и другимъ. Въ свою образъ дѣятельности не было гвердаго начала, твердыхъ правилъ, не могъ онъ ихъ дать и обществу. Онъ могъ только внести и дѣйственно вносить въ жизнь общественную тѣ разрушительныя начала, которыя въ немъ самомъ задерживали, подавляли и убивали жизнь. Рационализмъ, всегда дѣствовавши во имя свободы и правъ человѣчества, на первыхъ порахъ большая надежда подавала обществамъ, но когда созрѣвали его плоды, на долю благомыслившихъ людей оставалось одно разочарование въ этихъ надеждахъ и убѣждение, что ничего неѣ опаснѣе



для обществъ, какъ давать безусловную свободу раціонализму въ управлениі началами общественой жизни. Всѣмъ становилось ясно, что обѣщанія свободы, равенства и братства, подъ прикрытиемъ которыхъ раціонализмъ открывалъ свои дѣйствія, безъ вѣры были дѣломъ несбыточныи, неосуществимою мечтою, потому что эти обѣщанія почти всегда приводили къ противоположнымъ слѣдствіямъ,—деспотизму, беззначанію, безчеловѣчію и варварству. Неоднократные исторические опыты ясно доказали, что раціонализмъ силенъ только испровергать и разрушать общественный порядокъ и благоенствіе, по совершенно бессиленъ дать прочныя начала для нравственнаго развитія жизни общественой. Тѣ же опыты не могли не заставлять благонамѣреныхъ людей съ ужасомъ отталкиваться отъ опаснаго раціонализма и съ совершенною преданостію обращаться къ вѣру, спасительной для человѣка, противъ которой съ такимъ ожесточенiemъ вооружался раціонализмъ. Отнимая у человѣка вѣру, раціонализмъ отнималъ у него все, что было для него дорогаго, священнаго, между тѣмъ вмѣсто ся ничего не давалъ человѣку, что могло бы замѣнить се. Могъ ли поэтому человѣкъ, на время увлекшійся раціонализмомъ, не оставить его съ презрѣніемъ и съ полнымъ раскаяніемъ въ своемъ заблужденіи не обратиться къ вѣрѣ? Вѣра всегда составляла и будетъ составлять для него существеннѣйшую потребность, насущный хлѣбъ. Раціонализмъ открытый, грубый, совершенно отнималъ у него этотъ хлѣбъ, а болѣе тонкій, прикованный, не прямо отрицающій и извращающій истины вѣры, думалъ подать ему камень вмѣсто хлѣба. Но потребности природы человѣческой не насытятся ни тогда, когда вовсе лишить се насыщенной ся пищи, ни тогда, когда вмѣсто хлѣба подадутъ ей камень. Поэтому-то всегда въ обществахъ скоро проходило увлечение раціонализмомъ и мѣсто его замѣняла жажда вѣры и полѣвшая сї преданность. Самая философія, послѣ господ-



ства въ ней рационализма, обыкновенно начинала склоняться къ вѣрѣ. И это натурально: потому что вѣра, составляя насущную потребность духа человѣческаго, есть та самая же потребность и для разума. Невѣріе, какъ мы видѣли, всегда ведѣтъ къ скептицизму. Но нѣтъ ничего мучительнѣе, незыносимѣе для разума, какъ состояніе сомнѣнія. Единственный выходъ изъ этого мучительнаго, ненормального состоянія есть вѣра. Какъ же разумъ можетъ примириться и войти въ поиное единеніе съ вѣрою?

3. Точки примиренія между разумомъ и вѣрою нужно искать не въ исключительномъ довѣрии разуму и унижении вѣры, а въ представлениіи доинаго и вѣрѣ и разуму, ис въ отрицаніи разумомъ вѣры, или холодномъ и неискреннемъ отношеніи къ ней, а въ признаніи ея необходимости и неприкословенности и въ живомъ и въ свободномъ ея принятіи и усвоеніи. Напрасно разумъ будетъ мечтать о примиреніи съ вѣрою, если защищалъ свои права, не будетъ охранять правъ вѣры, если защищая свою область, не будетъ щадить области вѣры, если уважая свои истины, не будетъ уважительно обращаться съ истинами вѣры, а станетъ ихъ огрицать, или извращать по своему произволу, потому что онъ истины вѣры. Исторія показываетъ, что не было мира между разумомъ и вѣрою ни тогда, когда онъ совершенно отрицалъ истины вѣры, ни тогда, когда, принимая ихъ, онъ извращалъ и обезображивалъ ихъ, изъясня по своему произволу. Только тогда существовалъ поиный миръ между разумомъ и вѣрою, когда разумъ, уважая неприкословенность истинъ вѣры, принималъ ихъ всецѣло и усвоять живо и свободно. Пусть разумъ дастъ полную возможность истинамъ вѣры войти въ жизнь, проникнуть ее и оживить своею силою, своимъ животворнымъ вліяніемъ, тогда они не будутъ казаться чѣмъ-то чуждымъ и противнымъ его природѣ и свободѣ и станутъ для него внутрен-



нимъ свѣтомъ и жизнью не только не ослабляющими его природы и его свободы, а напротивъ ихъ укрепляющими и возвышающими, тогда разумъ будетъ созиавать себя въ полномъ и внутреннемъ союзѣ съ вѣрою, отъ котораго онъ не только ничего не потеряетъ, напротивъ многое приобрѣтетъ. Вѣра и разумъ тоже, что законъ и воля. Истиинная свобода воли заключается не въ томъ, чтобы отрицать законъ, или видоизмѣнить его по своему произволу, а въ точномъ исполненіи его, въ переведеніи его въ природу и жизнь воли. Такъ точно и свобода разума не въ томъ состоитъ, чтобы отрицать вѣру, или видоизмѣнить по своимъ личнымъ взглядамъ, а чтобы свободно усвоить ее, ввести въ свою природу и жизнь. Законъ, пока не усвоенъ волею, представляется для неї чѣмъ-то стороннимъ, чуднымъ и тяжелымъ, но когда вполнѣ усвоется ею, дѣлается совершенно нераздѣльнымъ съ нею, и какъ бы съ собственою природою. Такъ и вѣра, когда вполнѣ усвоится разумомъ, дѣлается единою и нераздѣльною съ его природою, между тѣмъ—какъ представляется ему чуждою и тяжелою, пока не бываетъ имъ усвоена. Законъ, хотя требуетъ новиновій себѣ отъ воли, не составляетъ для неї насилия, потому что онъ законъ, потому что онъ отрѣшенъ отъ всякаго личнаго произвола и отъ увлеченія страстей и требуетъ только того, къ чему должна стремиться воля въ силу высшихъ требованій своей природы. И вѣра, хотя требуетъ новиновія себѣ отъ разума, тоже не составляетъ насилия для его природы, потому что она вѣра, потому что она отрѣшена отъ всего личнаго и произвольнаго, потому что она не знаетъ никакого увлеченія эгоизмомъ и произволомъ страстей и впушаетъ разуму только то, къ чему онъ долженъ стремиться въ силу высшихъ требованій своей разумно-свободной природы и что не только не подавляетъ и не убожитъ ее, а напротивъ доставляеть ей истинныи свѣтъ и истинную жизнь. Только тогда разумъ мо-



жеть чувствовать действительное принуждение и насилие, когда действует на него подъ прикрытием вѣры и требуетъ себѣ повиновенія во имя ея личный произвѣтъ и эгоизмъ самаго же разума. Но этотъ произвѣтъ, этотъ эгоизмъ, разумъ легко можетъ отличить отъ божественной вѣры, если только захочетъ. Самая вѣрная и надежная ограда вѣры отъ личаго произвола — есть авторитетъ вселенской Церкви. Начало вселенства — вотъ твердое начало, на которомъ должно созидаться и утверждаться истинное единеніе разума съ вѣрою.

