

вѣка въ положеніе исключительное, жалкое и несчастное, при абсолютномъ господствѣ безсознательности; отсюда, между прочимъ, объясняется его пессимизмъ. б) Абсолютное или безусловное Бытіе, по самому понятію о немъ, есть бытіе всеовершенство, чуждое недостатковъ и ограниченій; потому въ Немъ должно быть объясненіе всѣхъ Его дѣйствій. Называя безусловное Существо безсознательнымъ, Гартманъ приравниваетъ Его дѣйствія къ дѣйствіямъ инстинктивнымъ, слѣдовательно оставляетъ безъ объясненія цѣлесообразныя дѣйствія самого Безусловнаго Существа.

Возраженія, дѣлаемыя противъ телеологическаго доказательства бытія Божія, не ослабляютъ его силы; теории, которыми думаютъ замѣнить телеологическое міросозерцаніе, оставляютъ безъ объясненія устройство міра, его гармонію и благо живыхъ существъ. Если телеологическое доказательство бытія Божія сложнѣе и труднѣе космологическаго, то и результаты сообщаемаго имъ знанія о Богѣ полнѣе и опредѣленнѣе. Космологическое доказательство бытія Божія даетъ познаніе о Богѣ, какъ безусловной Причинѣ міра; телеологическое доказательство заключаетъ о самыхъ Его божественныхъ совершенствахъ: премудрости, всевѣдѣніи, благодати. „Богъ не несвидѣтельствована Себе остави въ мірѣ“ (Дѣян. гл. 14, ст. 7).

*Естественное Богопознаніе и недостаточность его для религіи.*—Изслѣдуя основы религіи какъ въ самомъ человѣкѣ, въ его душѣ, такъ и внѣ человѣка—въ сферѣ естественнаго откровенія Божія, получаемъ понятіе о Богѣ, какъ Существомъ безусловно совершенномъ (онтологическое доказательство), всеблаженномъ (изъ разбора основъ религіи въ сердцѣ), всесвятномъ, правосудномъ (нравственное доказательство), всемогущемъ, премудромъ и всеблагомъ (космологическое и телеологическое доказательства). Всѣ эти совершенства могутъ принадлежать только личному Существомъ, какъ его предикаты; отсюда понятіе о Богѣ какъ Существомъ личномъ, духовномъ безтѣлесномъ. „Богъ есть духъ“ (Іоан. гл. 4, ст. 24). Религія, какъ союзъ, возможна для человѣка съ живымъ личнымъ Богомъ; только къ Нему, а не безличной силѣ и безжизненному абстракту (potentia) можно обращаться съ молитвою, въ надеждѣ, что она будетъ услышана; потому во всѣхъ безъ исключенія народныхъ рели-

гяхъ Богъ признается Существомъ личнымъ,—вопреки философско-религіознымъ ученіямъ пантеизма. Какъ безусловно совершенное Существо, Богъ единъ, потому что множественность указываетъ на ограниченіе и не можетъ быть приписана бытію безусловному, стоящему выше всякихъ условій и ограниченій, потому Богъ не можетъ быть ограничиваемъ какими либо предѣлами въ своей дѣятельности,—и есть безусловная Причина міра и Устроитель его порядка и блага живыхъ существъ, вопреки политеизму, признающему многихъ боговъ, и деизму, отрицающему отношеніе Бога къ міру. Это ученіе о Богѣ называется теизмомъ (отъ *θεός*—въ отличіе отъ пантеизма и деизма). Пантеизмъ признаетъ Бога существомъ безличнымъ и смѣшиваетъ его съ міромъ въ одно бытіе, а деизмъ отрицаетъ всякое отношеніе Бога къ міру и человѣку; теизмъ чуждъ крайностей какъ пантеизма, такъ и деизма, признавая Бога Существомъ личнымъ, имѣющимъ отношеніе къ міру.

Пантеисты отвергаютъ ученіе о личномъ бытіи Божіемъ, утверждая, во первыхъ, будто понятіе личности, самосознанія, заключаетъ въ себѣ понятіе ограниченія, а потому и не можетъ быть приписываемо Божеству, какъ безконечному. Но понятіе „безконечнаго“ само по себѣ есть понятіе чисто формальное и отрицательное, не представляющее для мысли никакого содержанія; безконечное есть нѣчто, не имѣющее предѣловъ; въ этомъ смыслѣ безконечному, дѣйствительно, нельзя приписать не только личности, но и никакого качества. Пантеисты называютъ Бога безконечнымъ, какъ сущность міра, которая проявляетъ въ мірѣ свою безконечную полноту; взятая отдѣльно отъ ея проявленій въ мірѣ, сущность есть только абстрактная возможность міра (*potentia*); а въ этомъ смыслѣ безконечному нельзя приписать не только личности, но и дѣйствительнаго бытія. Но имѣя понятіе о Богѣ, какъ безконечно-совершенномъ Существомъ, невозможно иначе представлять Его, какъ Существомъ личнымъ, имѣющимъ совершеннѣйшее самосознаніе. Во-вторыхъ пантеисты, а вмѣстѣ съ ними эволюціонистъ Спенсеръ, не признаютъ Бога существомъ личнымъ: „потому что мы знаемъ, говорятъ, единственную личность человѣческую, ограниченную“. Но мы, люди — существа ограниченныя не потому, что мы существа личныя, имѣемъ

самосознаніе, а по своей природѣ, какъ существа не самобытныя, получившія бытіе во времени и подчиненныя условіямъ развитія; ограничены и другія твари, кромѣ человѣка, хотя онѣ чужды самосознанія. Основное и существенное въ самосознаніи есть знаніе о себѣ. Внѣшній міръ, дѣйствуя на насъ, способствуетъ возникновенію и развитію нашего самосознанія, какъ внѣшнее условіе; но то, что развивается, наше самосознаніе, заключается въ насъ самихъ, въ характерѣ нашей духовной природы. Богъ, какъ существо безусловно-совершенное, не имѣетъ нужды ни въ развитіи, ни въ условіяхъ развитія. Внѣшній міръ не можетъ для него быть ограниченіемъ, потому что онъ есть Его твореніе. Называя Бога существомъ личнымъ, мы приписываемъ Ему совершеннѣйшее знаніе о себѣ, называемъ Его безусловно совершенною Личностью. Признавая Божество безличнымъ, пантеисты дѣлаютъ невозможною религію и впадаютъ въ безвыходныя противорѣчія въ ученіи о Богѣ; называютъ Его безусловнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ подчиняютъ всѣмъ условіямъ развитія въ мірѣ, — называютъ совершеннымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ имѣющимъ нужду въ развитіи и въ совершенствованіи, слѣдовательно — несовершеннымъ. Они, однакожъ, учатъ, что Божество, проявляясь въ мірѣ, достигаетъ самосознанія въ человѣкѣ; только въ человѣческомъ самосознаніи Богъ знаетъ о Себѣ. По своему основному воззрѣнію, пантеисты и въ настоящемъ случаѣ смѣшиваютъ Бога съ человѣкомъ, который не можетъ имѣть совершеннѣйшаго знанія о Богѣ. Богу, какъ безусловно совершенному Личному Существу, принадлежитъ безусловно совершенное знаніе о Себѣ.

Только безусловно-совершенной личности можно приписать всѣ Божественныя совершенства, познаваемые изъ естественнаго откровенія. Какъ существо безусловно-совершенно, Богъ есть Существо независимое по бытію, или самобытное. Въ этомъ смыслѣ Богъ именуется самосуцимъ, имѣющимъ въ себѣ начало своего бытія и своихъ совершенствъ. Съ понятіемъ безусловнаго соединяется понятіе независимости отъ всякихъ условій времени и пространства. Независимость по отношенію вообще ко времени есть вѣчность. Называя Бога вѣчнымъ, отрицаемъ условія времени: начало, измѣняемость и конецъ, — называемъ Его безначаль-

нымъ, неизмѣняющимся (не имѣющимъ нужды развиваться и совершенствоваться) и безсмертнымъ. Отрицая условіе пространства, получаемъ понятіе о вездѣсущи Божіемъ. Качество это нельзя понимать въ матеріальномъ смыслѣ проникновенія всѣхъ частей пространства, по подобію тонкаго вещества или силы; вездѣсущіе означаетъ, что при мысли о Богѣ необходимо отрицать всякое представленіе о пространствѣ. Когда говорятъ, что Богъ на небеси, то разумѣется Его безконечная возвышенность надъ всѣмъ земнымъ, Его преимущественное откровеніе въ болѣе совершенныхъ твореніяхъ. Онъ — внѣ условій пространства, но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ — вездѣ. Какъ существа ограниченныя, мы не можемъ вполне отрѣшиться, даже въ мысли, отъ условій пространства, потому не можемъ вполне постигнуть этого свойства Божія, хотя понимаемъ, что такой, а не иной образъ бытія свойственъ безусловному Существову Божію. „Что Богъ вездѣ, это мы знаемъ“, говоритъ св. Златоустъ: „но какъ вездѣ—не особенно понимаемъ“. По вопросу о вездѣсущи Божіемъ надо избѣгать крайностей, съ одной стороны деизма, по которому Богъ не имѣетъ отношенія къ міру, слѣдовательно мыслится внѣ пространства, которое въ такомъ случаѣ, было бы предѣломъ и Бога, а съ другой стороны избѣгать крайности пантеизма, который, смѣшивая Бога и міръ въ одно бытіе, называетъ Бога присущимъ міру своимъ существомъ (имманентнымъ міру), слѣдовательно мыслить Его существующимъ вмѣстѣ съ міромъ, въ пространствѣ. Ни того, ни другого нельзя мыслить о Существовѣ безпредѣльномъ и безусловномъ. Приписывая Богу свойства вѣчности и вездѣсущія, мы должны только помнить, что при мысли о Богѣ надобно отрицать условія времени и пространства. Богъ дѣйствуетъ и во времени, но Самъ, по своему Существову, не зависитъ отъ условій времени; дѣйствуетъ и въ пространствѣ, но такъ же не зависитъ отъ условій пространства. Какъ безусловно совершенный Духъ, или безусловно-совершенная Личность, Богъ именуется всевѣдущимъ и премудрымъ по своему разуму, всемогущимъ, всевободнымъ, всесвятымъ и всеблагимъ, правосуднымъ и неизмѣннымъ или непреложнымъ въ Своихъ обѣтованіяхъ, по своей волѣ, — преисполненнымъ безконечной любви (есть сама Любовь, 1 Иоан. 4, 8) и

всеблаженнымъ. Каждому изъ этихъ Божественныхъ свойствъ принадлежитъ безконечное, безусловное совершенство. Для нашего разума трудно, и даже невозможно, согласовать ихъ между собою, или указать между ними главнѣйшее; но они совершеннѣйшимъ образомъ согласуются между собой, если представлять ихъ не отвлеченно, или отдѣльно одно отъ другого, но какъ свойства безусловно совершенной Личности.

## Недостаточность естественнаго Богопознанія для религій.

На основаніи естественнаго откровенія, мы составляемъ понятіе о Богѣ, приобретаемъ познаніе о Его существѣ и совершенствахъ; но это познаніе приобретается чрезъ размышленіе о мірѣ: размышляя о мірѣ, мы приходимъ къ заключенію о бытіи Бога и о его совершенствахъ. Это знаніе имѣетъ характеръ отвлеченный; изъ естественнаго откровенія мы знаемъ о Богѣ, но не знаемъ Бога непосредственно. Какъ бы ни были тверды и вѣрны познанія, составляемыя разумомъ чрезъ умозаключенія, они не имѣютъ силы и убѣдительности, свойственныхъ непосредственному знанію. Отвлеченно-теоретическій характеръ естественнаго богопознанія имѣетъ другой недостатокъ, свойственный всякому отвлеченному знанію: смутность и неясность его въ сравненіи съ непосредственнымъ знаніемъ предмета. Зная о предметѣ отвлеченно, только по заключенію, по описаніямъ, мы не можемъ не замѣчать различія между этимъ знаніемъ и тѣмъ, которое получаемъ, когда видимъ тотъ же предметъ непосредственно <sup>1)</sup>). Изъ этой смутности понятій объясняется, почему величайшіе умы языческой древности не могли согласовать между собой божественныхъ свойствъ, напр. всемогущества, премудрости и святости Божіей при разрѣшеніи вопроса о существованіи зла,—почему,

<sup>1)</sup> Митрополитъ Московскій Филаретъ весьма вѣрно и точно обозначилъ это различіе, сравнивая естественное богопознаніе, составляемое по умозаключенію, съ тѣмъ знаніемъ, которое мы можемъ имѣть о хозяинѣ дома, осматривая домъ, но не видя его самого. — Слово въ день празднованія 100-лѣтняго юбилея Московскаго Университета въ 1855 году,

напр. Платонъ, зная, что Богъ всемогущъ, представлялъ Бога только художникомъ міра, по не Творцомъ его въ собственномъ смыслѣ,—почему такъ-же, останавливаясь мыслію на одномъ божественномъ качествѣ, забываютъ или не ясно представляютъ другое; напр., благость и правосудіе. Причина та, что мы всегда несравненно лучше знаемъ предметъ, когда знаемъ его непосредственно, а не черезъ одни умозаключенія. Недостаточность одного естественнаго богопознанія сознавали сами язычники. Платонъ признавался, что не можетъ знать о Богѣ ничего достовѣрнаго, пока „кто либо не придетъ и не научитъ его“. Въ Аѳинахъ Ап. Павелъ видѣлъ алтарь невѣдомому Богу, о которомъ Аѳиняне имѣли понятіе, но не знали Его (Дѣян. 17, 23). Одно теоретическое, отвлеченное знаніе о Богѣ, недостаточное для нашего разума, въ особенности неудовлетворительно для нашего сердца, которое ищетъ непосредственнаго союза съ Богомъ, не довольствуясь отвлеченнымъ познаніемъ Его, которое составляетъ разумъ на основаніи естественнаго откровенія. Естественное богопознаніе недостаточно и для нравственной дѣятельности, сообразной съ требованіями нравственнаго закона; нравственность невозможна безъ религіи, т. е. безъ дѣйствительнаго союза и общенія съ Богомъ. Лучшіе изъ язычниковъ хорошо сознавали это. „Глупо было бы думать“, говоритъ Фукидидъ, „чтобы человѣкъ, въ которомъ усилилась страсть, могъ удерживать себя представленіемъ закона“. „Добродѣтели цельзя научиться: она происходитъ чрезъ Божественное вліяніе“, говоритъ Платонъ: „т. е. когда человѣкъ имѣетъ общеніе съ Богомъ, а не одно отвлеченное знаніе о Немъ“. Изъ такого характера естественнаго богопознанія слѣдуетъ во 1-хъ, что само по себѣ оно недостаточно для религіи. Религія есть союзъ между Богомъ и человѣкомъ, а естественное богопознаніе даетъ намъ только понятіе о Богѣ и Его совершенствахъ; но понятіе еще не есть самый предметъ, о которомъ составляется понятіе. Имѣя понятіе о Богѣ, мы только побуждаемся искать Его, дабы вступить въ непосредственное общеніе съ Нимъ; во 2-хъ, какой либо религіи, основывающейся на одномъ естественномъ богопознаніи, или, такъ называемой, естественной религіи нѣтъ и быть не можетъ.—Руководясь однимъ

естественнымъ откровениемъ, язычнѣи могли имѣть познание о Богѣ, прославлять (Рим. 1, 21) и чтить Его (Дѣян. 17, 23); но не могли придти къ живому союзу и общенію съ Богомъ. Для такого, въ собственномъ смыслѣ религиознаго союза и общенія необходимо новое, высшее, непосредственное, или сверхъестественное Откровеніе Божіе.

### О сверхъестественномъ Откровеніи.

Предметъ естественнаго откровенія—дѣла Божіи, явленная Богомъ въ твореніяхъ Его, по которымъ мы составляемъ понятіе о Богѣ и Его совершенствахъ; предметъ сверхъестественнаго откровенія—Онъ самъ непосредственно. Объ откровеніи естественномъ Ап. Павелъ говоритъ: „Невидимая бо Его, отъ созданія міра твореньми помышляема, видима суть, и присносущная сила Его и Божество“ (Рим. 1, 20); а о сверхъестественномъ откровеніи: „многочастнѣи и многообразнѣи древле Богъ, глаголавый отцемъ во пророцѣхъ, въ послѣдокъ днѣи сихъ глагола намъ въ Сынѣ Своемъ“ (Евр. гл. 1, ст. 1—2). Сверхъестественное откровеніе Божіе сообщается избраннымъ людямъ, а черезъ нихъ и всѣмъ другимъ; сфера, въ которой совершается естественное откровеніе, есть міръ; а сферою сверхъестественнаго откровенія служитъ исторія человѣчества, собственно той части его, въ которой принимается и усваивается откровеніе и изъ которой сообщается всѣмъ людямъ. Наименованіе этого откровенія „сверхъестественнымъ“ указываетъ на Его особенный характеръ, откровенія, необходимаго для религіи, какъ непосредственнаго союза между Богомъ и человѣкомъ. Этою особенностію своею непосредственное откровеніе Божіе отличается отъ естественнаго откровенія, а потому и называется сверхъестественнымъ.

а) Возможность сверхъестественнаго откровенія Божія основывается на понятіи о Богѣ, какъ безусловно совершенной Личности. Всякое существо, всякая сила обнаруживаетъ себя во внѣшнихъ проявленіяхъ, но только сознательному личному Существу свойственно открывать себя непосредственно и вступать въ общеніе съ другимъ личнымъ существомъ, т. е. непосредственно открывать свои мысли,

намѣренія, цѣль своихъ дѣйствій, являть любовь, оказывать помощь и проч. Человѣкъ, съ своей стороны, имѣеть въ разумѣ идею о Богѣ, сердцемъ влечется къ союзу съ Нимъ, въ совѣсти ощущаетъ голосъ Его; естественнымъ откровеніемъ побуждается искать Его, чтобы познать Его непосредственно и вступить въ союзъ съ Нимъ. Признавая естественное богопознаніе недостаточнымъ для себя, человекъ тѣмъ самымъ показываетъ, что имѣеть нужду въ сверхъестественномъ Откровеніи. Богъ сказалъ Моисею: „человѣкъ не можетъ увидѣть Меня и остаться въ живыхъ (Исх. 33, 20),—увидѣть тѣлесными очами“. Но Богъ открывалъ Моисею свою волю непосредственно; „чистые сердцемъ Бога узрять“ (Мат. 5, 8). Богъ сообщаетъ непосредственно Откровеніе избраннымъ людямъ, святымъ (2 Петр. 1, 21).

Пантеисты и деисты, по требованію своихъ принциповъ, отрицають возможность сверхъестественнаго Откровенія Божія. Пантеизмъ допускаетъ только одно естественное откровеніе, которое называетъ непосредственнымъ проявленіемъ Божества, смѣшивая при этомъ понятіе проявленія съ понятіемъ откровенія, которое свойственно только сознательному, личному Существоу, и есть дѣло свободной воли. По возрѣнію пантеизма, Богъ не есть личное существо, потому пантеизмъ и отрицаетъ возможность сверхъестественнаго или непосредственнаго Откровенія Божія.—Деизмъ, напротивъ, признавая міръ произведеніемъ Творца-Бога, допускаетъ только одно откровеніе естественное, но отрицая отношеніе Бога къ міру, отрицаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность сверхъестественнаго откровенія.—Деисты говорятъ, что откровеніе естественное имѣеть всеобщій характеръ, оно явно и открыто для всѣхъ, а сверхъестественное имѣеть частный характеръ, потому что дано не многимъ людямъ, а не всѣмъ, напр., въ Ветхомъ Завѣтѣ — народу Еврейскому; въ Новомъ Завѣтѣ только нѣкоторымъ народамъ, не больше одной четвертой части человечества. Конечно, естественное откровеніе имѣеть всеобщій характеръ, а сверхъестественное—частный, какъ явленіе историческое, всегда совершающееся въ извѣстномъ мѣстѣ и въ извѣстное время; тѣмъ не менѣе, оно дано для всѣхъ; первоначальная сфера сверхъестественнаго откровенія постепенно



расширяется, обнимаетъ многіе народы и, наконецъ, должно объять всѣхъ людей, какъ сказалъ І. Христосъ апостоламъ: „шедше научите вся языки“ (Мат. 28, 19).

Отрицая возможность сверхъестественнаго откровенія Божія и ограничиваясь однимъ естественнымъ, пантеизмъ и деизмъ подвергаются опасности придти къ атеизму, легко и послѣдовательно приходятъ къ нему, заключая его въ себѣ въ скрытомъ видѣ (*implicite*). Атеизмъ, или безбожіе, есть отрицаніе дѣйствительнаго бытія Божія, бытія того Верховнаго Существа, о Которомъ мы имѣемъ идею, къ Которому направлены высшія стремленія нашей природы, и Котораго познаемъ на основаніи естественнаго откровенія. Атеизмъ не есть какое-либо особое направленіе или ученіе, независимое отъ другихъ; онъ свойственъ каждому ученію, ограничивающемуся сферою конечнаго міра и отрицающему возможность сверхъестественнаго откровенія—пантеизму и деизму, а въ особенности матеріализму. Пантеизмъ, повидимому, не есть атеизмъ; идея о Богѣ есть основная идея пантеизма, изъ которой развивается все ученіе пантеизма; но останавливаясь только на идеѣ о Богѣ, пантеизмъ отождествляетъ ее съ самимъ Богомъ. А одна идея, если въ нея нѣтъ соотвѣтствующаго ей дѣйствительнаго предмета, есть призракъ, иллюзія, не имѣющая никакого реальнаго значенія. Идея, по ученію пантеистовъ, получаетъ дѣйствительное бытіе только тогда, когда проявляется въ мірѣ, слѣдовательно дѣйствительно существуетъ только міръ, а Бога нѣтъ <sup>1)</sup>). Такой логическій выводъ изъ пантеистическаго ученія сдѣлали Фейербахъ, Штирнеръ, Штраусъ и др., перешедшіе отъ пантеизма къ матеріализму. Деизмъ признаетъ бытіе Божіе на основаніи естественнаго откровенія, потому деистовъ нельзя назвать въ особенномъ смыслѣ атеистами, такъ же какъ и пантеистовъ; но отрицая отношенія Бога къ міру и человѣку, деисты отвергаютъ возможность религіи, а потому являются практическими атеистами; такъ извѣстный французскій писатель Вольтеръ, собственно деистъ, обыкновенно приравнивается къ атеистамъ.

<sup>1)</sup> Къ такому выводу приходятъ пантеисты западные; восточные приходятъ къ противоположному выводу,—что міра нѣтъ (акосмизму), потому что міръ есть только случайное проявленіе Божества, есть призракъ. Тотъ и другой выводъ одинаково слѣдуетъ изъ основнаго воззрѣнія пантеизма.

Отрицая бытіе Божіе, атеизмъ впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою; потому что съ одной стороны не можетъ отвергнуть факта существованія въ человѣкѣ идеи о Богѣ, а съ другой—не можетъ и довольствоваться одною идеею о Богѣ, а переносить ее на что-либо конечное, которое признается атеистами за божество. Такъ, пантеисты обоготворяютъ или гениальныхъ людей, какъ лучшихъ носителей и выразителей этой идеи, въ сознаніи которыхъ она проявляется, или же обоготворяютъ міръ, какъ непосредственное проявленіе Божества, въ его цѣломъ (*universum*—Шрауса), въ его сущности (индійскій браманизмъ) и въ отдѣльныхъ силахъ и явленіяхъ міра (политеизмъ). Деисты такъ же не въ состояніи держаться на одномъ понятіи о Богѣ, которое составляется на основаніи естественнаго откровенія; по основному своему воззрѣнію—объ отношеніи Бога къ міру, деизмъ заключаетъ въ себѣ непримиримую двойственность, нерѣшительность, колебаніе мысли, съ одной стороны утверждающей зависимость міра отъ Бога, какъ своего Творца; а съ другой стороны признающей независимость его и самобытность, такъ какъ, по ученію деизма, Богъ, сотворивши міръ, не имѣетъ никакого отношенія къ нему. По этому недостатку единства въ своемъ основномъ воззрѣніи, по своей двойственности и нерѣшительности, деизмъ переходитъ или въ пантеизмъ, или въ матеріализмъ: Что касается матеріализма, который ограничивается познаніемъ одного конечнаго міра, не называя его, однако же, естественнымъ откровеніемъ Божіимъ,—то онъ прямо, безъ всякаго прикрытія, отрицаетъ бытіе Божіе. Но и матеріализмъ не имѣетъ возможности отрицать существованія въ человѣкѣ идеи о Богѣ, какъ бы ни объяснялъ ея происхожденіе. Фейербахъ называетъ эту идею иллюзіей, ошибкою; но ошибка, по его мнѣнію, только въ томъ, что люди неправильно переносятъ эту идею на иное существо, на Бога, тогда какъ надобно относить ее къ человѣку вообще. Слѣдовательно, онъ переноситъ ее на человѣка, даетъ вмѣсто одной религіи другую, вмѣсто теолатріи (богопочтаніе)—антрополатрію (человѣкопочтаніе), какъ упрекаютъ его послѣдовательные матеріалисты. Штирнеръ находитъ болѣе послѣдовательнымъ для матеріализма, чтобы каждый переносилъ эту идею на самого себя: „*quisque sibi deus est.*„—

выраженіе равносильное другому: „*homo homini lupus est*“. Другіе матеріалисты переносятъ качества безусловнаго Существа на матерію, когда приписываютъ ей—вѣчность, самобытность и всемогущество, признавая ее причиною, или же началомъ міра.

Наконецъ, атеизмъ, отрицая Бытіе Бога, какъ Высочайшаго Предмета нашихъ высшихъ стремленій, впадаетъ въ противорѣчіе съ самою природою человѣка, съ которою эти высшія стремленія нераздѣльны. Атеизмъ желалъ бы отрицать ихъ, но реальность ихъ говоритъ сама за себя. Страннымъ и жалкимъ существомъ является человѣкъ, по взрѣнію атеизма; природа каждой твари находитъ во внѣшнемъ мірѣ все необходимое для удовлетворенія своихъ потребностей. Только человѣкъ нигдѣ не находитъ удовлетворенія ихъ, что противорѣчитъ всему строю и порядку міра. Отсюда пессимизмъ, какъ неизбѣжное послѣдствіе матеріализма. Атеизмъ идеалистическій, свойственный пантеизму, дозволяетъ человѣку, такъ сказать, только мечтать объ удовлетвореніи своихъ высшихъ стремленій, но не заботиться объ ихъ удовлетвореніи, чтобы не оказаться неисправимымъ мечтателемъ, т. е. безумцемъ (Репанъ). Матеріалистическіе атеисты даютъ другое направленіе этимъ стремленіямъ и потребностямъ,—не только заглушаютъ ихъ, но извращаютъ, указывая человѣку идеаль въ животной жизни, внушая ему безграничный эгоизмъ въ формулѣ Макса Штирнера: „*quisque sibi deus est*“. Справедливо и мѣтко характеризуетъ этотъ матеріалистическій идеаль Газе, авторъ церковной исторіи: „у христіанъ, говоритъ онъ, высочайшій идеаль жизни есть—Бого-человѣкъ, „*Homme Dieu*“, а у матеріалистовъ — идеаль человѣка — животное или звѣрь, „*homme bête*“. Такой характеръ атеизма еще болѣе убѣждаетъ насъ въ необходимости сверхъестественнаго откровенія Божія.

Религія возможна только подъ условіемъ сверхъестественнаго откровенія Божія; это откровеніе можетъ быть только одно потому, что Богъ Единъ, а слѣдовательно и религія истинная только одна. Но дѣйствительное религіозное состояніе рода человѣческаго представляетъ множество религій, существенно-отличныхъ одна отъ другой, разнорѣчивыхъ и противоположныхъ одна другой, отрицающихъ одна другую. Тѣмъ не менѣе послѣдователи той или другой религіи при-

писываютъ каждый своей религіи божественное происхожденіе <sup>1)</sup>, признають ее основанною на непосредственномъ откровеніи Божества.

Какъ объяснить это убѣжденіе послѣдователей каждой религіи? Пантеисты, собственно, допускають одно естественное откровеніе, которое, по основному ихъ воззрѣнію, есть непосредственное проявленіе Божества въ мірѣ; понимая непосредственное откровеніе именно въ этомъ смыслѣ, пантеисты не затрудняются признавать, что каждая религія, даже самая грубая, основывается на непосредственномъ откровеніи Божества; обоготворяють-ли язычники силы и явленія внѣшней природы, — въ этихъ силахъ и явленіяхъ проявляется Божество, по ихъ воззрѣнію, непосредственно. Отрицая возможность сверхъестественнаго откровенія и смѣшивая его съ естественнымъ откровеніемъ, пантеисты не въ состояніи отличить истинную религію отъ ложныхъ; всѣ религіи, по ихъ мнѣнію, въ сущности равны; различіе между религіями зависитъ отъ степени умственнаго развитія извѣстнаго племени или народа, а не опредѣляется характеромъ и достоинствомъ самаго откровенія, какъ наученія людей Богомъ, или просвѣщенія свыше. Деисты различають

---

<sup>1)</sup> Каждая религія приписываетъ себѣ сверхъестественное происхожденіе, выводя свое ученіе за непосредственное откровеніе Божіе. На вопросѣ о началѣ и происхожденіи религіи римскій язычникъ Цицилій въ апологіи Мануція Феликса „Октавій“ говоритъ: „лучше всего слѣдовать урокамъ предковъ, — почитать боговъ, которыхъ бояться научили насъ предки наши, потому что они, живя въ вѣкъ простой и близкій къ началу міра, удостоились имѣть боговъ благодѣтелями и царями“. Тоже самое высказывали основатели и преобразователи другихъ религій. Конфуцій (Конфу-Тзы—князь мудрости) говоритъ о своей китайской религіи: „мое ученіе есть то самое, которому научили и которое передали намъ наши предки: я ничего къ нему не прибавилъ и ничего не убавилъ. Оно неизмѣнно, и само Небо есть его виновникомъ“. Индійскія Веды, содержащія въ себѣ религіозное ученіе, признаются за непосредственное проявленіе божества, какъ истеченіе изъ него, по ученію браминовъ. У негровъ Зороастръ—богопросвѣщенный пророкъ, котораго устами говоритъ самъ Ормуздъ. У египтянъ древнѣйшею династіею царей были боги, научившіе ихъ премудрости. О началѣ греческой религіи Платонъ говоритъ почти такими-же словами, какъ Цицилій о началѣ римской религіи: „падобно вѣрить поэтамъ, которые сами говорили о себѣ, что происходятъ отъ боговъ, а потому не могли не знать своихъ родителей; нельзя не вѣрить сынамъ боговъ, хотя они не приводятъ доказательствъ своихъ сказаній о богахъ“.

во всякой религіи всеобщія религіозныя понятія, составляемыя на основаніи естественнаго откровенія, отъ положительнаго ученія, которое они считаютъ аллегорическимъ выраженіемъ ихъ, излишнею прибавкою суевѣрія и дѣломъ жрецовъ. Но именно это положительная сторона въ каждой религіи выдается за богооткровенное ученіе, за сообщеніе боговъ. Убѣжденіе послѣдователей каждой религіи въ сверхъестественномъ происхожденіи и характерѣ ихъ религіи имѣеть свои глубокія основанія и отнюдь не есть какая-либо случайность въ той или другой религіи. Безъ такого убѣжденія невозможна никакая религія, потому что религія возможна только подъ условіемъ непосредственнаго откровенія Божія, или, по крайней мѣрѣ, убѣжденія въ этомъ откровеніи со стороны ея послѣдователей, потому всякая религія стоитъ или падаетъ вмѣстѣ съ этимъ убѣжденіемъ. Когда греческіе философы доказали, что все содержаніе греческой мифологіи вполнѣ исчерпывается и объясняется, какъ ученіе о силахъ и явленіяхъ внѣшней природы, или когда Евгемеръ распространилъ мнѣніе, что боги грековъ суть древніе критскіе цари, то этими объясненіями подрывалось убѣжденіе въ сверхъестественномъ происхожденіи и характерѣ греческой мифологіи; вмѣстѣ съ этимъ убѣжденіемъ падала и самая религія грековъ. Существованіе этого убѣжденія у язычниковъ можетъ быть объяснено только изъ первобытнаго откровенія Божія, о которомъ сохранилось темное воспоминаніе у всѣхъ народовъ. Въ изслѣдованіи о единомъ сверхъестественномъ откровеніи скажемъ а) о религіяхъ языческихъ, б) о первобытной религіи и в) о признакахъ сверхъестественнаго откровенія.

а) Множество религій, существующихъ въ родѣ чело-вѣческомъ, существенно различныхъ одна отъ другой и отрицающихъ одна другую, показываетъ, что сверхъестественное откровеніе, какъ единое, не можетъ быть основою ихъ всѣхъ. Таковы именно языческія религіи. Онѣ представляютъ различные виды обоготворенія, вмѣсто Творца—тварей. Созерцаніе внѣшняго міра не могло не возбуждать въ чело-вѣкѣ мысли о Божествѣ, какъ Высшей могущественной силѣ; чело-вѣкъ переносилъ это представленіе о Божествѣ на тѣ предметы и явленія міра, которые наиболѣе поражали его, и обоготворялъ ихъ, напр., солнце, луну,

звѣздное небо, явленія грозы и проч. Таково язычество вообще, свойственное какъ историческимъ народамъ, такъ и не-историческимъ, или дикимъ племенамъ. У историческихъ народовъ языческія религіи развиваются, переходятъ отъ одной степени къ другой, сравнительно высшей, религіозныя понятія очищаются, принимая наконецъ болѣе или менѣе характеръ естественнаго богопознанія. У дикихъ племенъ языческая религія еще болѣе искажается и огрубѣваетъ.

а) Религія дикихъ племенъ извѣстна вообще подъ именемъ анимизма (отъ *animus*—духъ), который состоитъ въ признаніи бытія невидимыхъ существъ, духовъ, или душъ, носящихся въ воздухѣ, въ водѣ, произвольно переходящихъ съ одного мѣста на другое и окружающихъ человѣка. Это—существа ограниченныя, представляемыя дикарями въ неопредѣленныхъ миическихъ очертапіяхъ. Подобно силамъ и стихіямъ внѣшней природы, они не заботятся о человѣкѣ и такъ-же, какъ внѣшнія силы и стихіи, чужды всякаго духовнаго содержанія; но они сильнѣе человѣка, могутъ дѣлать ему добро или зло. Иногда они избираютъ одно мѣсто, одну стихію для своего обитанія,—какъ у языческихъ славянъ водяные, лѣшіе и другіе духи. Чтобы предотвратить вредъ и умилостивить этихъ духовъ, анимизмъ имѣетъ два средства: магію или волшебство и жертвоприношенія; то и другое средство имѣетъ силу заставить духъ дѣлать по волѣ человѣка. Въ этой религіи есть грубая изваянія идоловъ, которые отождествляются съ этими духами,—и въ случаѣ неисполненія желанія человѣка подвергаются наказанію. Анимизмъ не исключаетъ признанія Верховнаго Существа, или Великаго Духа, совершенно безучастнаго къ человѣку. Въ такомъ видѣ анимизмъ называется спиритизмомъ, или демонизмомъ (*δαίμων*—духъ у греческихъ языческихъ писателей), въ отличіе отъ фетишизма (португальское: *fetisso* отъ латинскаго *fatum*—судьба, или, по Тэйлору, *factitius*—обладающій магическою силою); фетишизмъ представляетъ собою дальнѣйшее ниспаденіе язычества, самую грубую форму его. Онъ прикрѣпляетъ силу, свойственную духамъ анимизма, къ отдѣльнымъ предметамъ, какъ одушевленнымъ, напр., звѣрямъ, змѣямъ и т. п., такъ и неодушевленнымъ: камню, дереву; дикарь-фетишистъ чтитъ эти предметы; иногда фетишь благоприятствуетъ одному

человѣку и служить для него талисманомъ, обладая которымъ онъ имѣеть успѣхъ въ своихъ дѣлахъ; иногда фетишъ благопріятствуетъ всему племени, или извѣстному населенію,—тогда фетишу приносятъ общественныя жертвы.

в) Историческіе народы, достигшіе значительнаго умственнаго развитія и культурнаго состоянія, проходятъ въ своемъ религіозномъ развитіи двѣ, а нѣкоторые—три ступени. Исторія застаётъ ихъ на ступени развитія, близкой къ аимизму, съ которымъ смѣшивается многими новѣйшими изслѣдованіями. На этой ступени развитія язычники одухотворяютъ и олицетворяютъ силы и стихіи внѣшней природы. Эта форма язычества есть политеизмъ (многобожіе). Въ политеизмѣ еще не совсѣмъ утрачивается представленіе о высшей Божественной Силѣ, дѣйствующей въ мірѣ, но разнообразныя дѣйствія, или откровенія этой Высшей Силы, признаются за отдѣльныя божества. На этой ступени развитія политеизмъ не дѣлаетъ различія между божествами главными и второстепенными, не отличаетъ однихъ отъ другихъ и не знаетъ отношенія между ними. Дальнѣйшая сравнительно высшая степень, которой достигли историческіе народы въ развитіи своихъ религій, есть миѳологизмъ, который состоитъ въ ученіи о многихъ богахъ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, составляющихъ содержаніе миѳологій; таковы религіи китайцевъ, индійцевъ, персовъ, грековъ, римлянъ, египтянъ, вавилонянъ и финикянъ. Но нѣкоторые изъ этихъ древнихъ народовъ переходили еще на третью степень религіознаго развитія, выражающую религіозное міросозерцаніе, болѣе или менѣе близкое къ естественному богопознанію.

У китайцевъ, гораздо ранѣе Конфуція (около 550 г. до Р. Х.), Лаодзы (500—600 до Р. Х.) и Чуи (XII по Р. Х.) существовала религія, состоящая въ обоготвореніи солнца и другихъ свѣтилъ, неба и земли, фантастическихъ животныхъ и умершихъ предковъ. Это религія народная, синто, которой держатся и японцы. Религіозное ученіе Конфуція состоитъ главнымъ образомъ въ правоченіи; хотя онъ говоритъ о богахъ, небѣ (Тьепъ-ти) и землѣ, но не излагаетъ ученія о нихъ. Лаодзы раскрываетъ ученіе о Богѣ (Тао или Дао), какъ высшемъ Существомъ, отъ котораго происходитъ и небо и земля—это ученіе деистическое.—Дао-

возмъ—религія ученыхъ. Чуги развили ученіе о Богѣ въ формѣ натуралистическаго пантеизма; онъ признаетъ перво-силу (Янгъ) и первоматерію (Инъ) и ихъ единство въ Тао, принципъ, который не есть ни духъ, ни матерія, но высшее ихъ начало.

Религія арійскихъ народовъ: индусовъ, персовъ, грековъ и римлянъ имѣетъ одинъ общій корень, который выражается въ характерѣ ихъ общихъ вѣрованій. Санскритское слово „diva“—божество отъ корня „div“—быть свѣтлымъ,—обще почти всѣмъ арійскимъ народамъ и воспроизводится въ греческомъ *Zeus* или *Διος*, латинскомъ,—*Deus*, древне-нѣмецкомъ—*Tius*, славянское Богъ также происходитъ отъ санскритскаго *bhada*—богатый, щедрый. Священные книги индѣйцевъ, Веды, даютъ возможность санскритологамъ изучать весь процессъ развитія индѣйской религіи отъ самыхъ древнѣйшихъ временъ до позднѣйшихъ. Древнѣйшая форма религіи индусовъ представляетъ оботвореніе свѣта,—солнца, какъ его источника, неба и атмосферныхъ явленій,—соотвѣтственно древнѣйшему быту индѣйцевъ, пастушескому. Таковы божества: Варуна и Митра—ночь и день, или звѣздное, ночное небо и небо дневное. Аши—утренняя заря, Сурія — богъ солнца, Индра — богъ атмосферныхъ явленій, Агни—богъ огня, Сома — сокъ для жертвоприношенія,—также божество Вритра — богъ тьмы. Во второмъ періодѣ индѣйской религіи—главный богъ Индра, богъ атмосферныхъ явленій (индѣйскій Зевсъ); около него группируются сонмы другихъ второстепенныхъ боговъ (*Aditia*). Третій періодъ индѣйской религіи представляетъ высшую, возможную для нея степень, въ двухъ видахъ—браминизмъ и буддизмъ. Браминизмъ есть пантеистическая религіозная система, обоготворяющая сущность міра подъ образомъ Брами. Брама—божественное начало, которое проявляется въ мірѣ, и изъ котораго все происходитъ. Къ этому исходному моменту присоединяются другіе два момента: полное развитіе жизни, или плодородіе, и конецъ, или разрушеніе;—отсюда еще два божества: Вишну—богъ плодородія и Сива—богъ смерти или разрушенія.—Природа Индіи съ блестящимъ развитіемъ и быстрымъ увяданіемъ ея есть та почва, на которой возникъ браманическій пантеизмъ; умозрѣніе браминовъ обнимаетъ ея моменты—на-