



КРИТИКО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКІЯ ЗАМѢТКИ.

*Moderne Zweifel am Christlichen Glauben für ernstlich Suchende
erörtert, v. Dr. Theodor Christlieb. Bonn 1870.*

Предназначивъ свое изслѣдованіе или опроверженіе новѣйшаго сомнѣнія въ истинѣ христіанства для серьезно мыслящихъ, авторъ, натурально, тѣмъ болѣе чувствовалъ себя обязаннымъ самъ серьезно мыслить. И дѣйствительно, его книга должна быть отнесена къ числу серьезнѣйшихъ апологетикъ христіанства.

Что новѣйшее время, — такъ начинается авторъ свою книгу, — есть время самаго рѣшительнаго и всесторонняго сомнѣнія въ истинѣ христіанства, — это фактъ общезвѣстный и всѣми признаваемый; но въ чемъ — гдѣ лежатъ причины этого факта, — объ этомъ почти никто и не думаетъ, а между тѣмъ само собою понятно, что только съ уясненіемъ и удаленіемъ настоящихъ причинъ, можетъ быть удалено какое-бы то ни было зло. Поэтому, авторъ прежде всего входитъ въ разсмотрѣніе причинъ раздѣленія между вѣрою и наукою, — степени этого раздѣленія и возможности примиренія: рѣшеніе этихъ вопросовъ служить у него естественнымъ введеніемъ къ собственной апологетикѣ.

Итакъ, прежде всего, гдѣ причины новѣйшаго невѣрія? Причинъ этихъ авторъ находитъ очень много, и на первомъ мѣстѣ ставитъ причины историческія, подѣ которыми разумѣтъ непрерывную исторію сомнѣнія подлѣ вѣры, начиная съ Целеса

и кончая Волтеромъ и энциклопедистами,— исторію, въ которой новѣйшее сомнѣніе составляетъ только послѣднюю завершительную ступень развитія: всѣ новѣйшія возраженія противъ христіанства со стороны философіи, психологіи, естествознанія и библейской критики суть только естественный исторически-необходимый цвѣтъ сѣмени возраженій Цельса. Свое разсмотрѣніе отринутаго направленія въ этихъ областяхъ новѣйшей науки авторъ подвелъ подъ особую рубрику *научныхъ причинъ*;—но совершенно напрасно, — потому что оно служитъ у него самымъ естественнымъ заключеніемъ враткаго очерка исторіи сомнѣнія и невѣрія. Итакъ, причина вражды между вѣрою и наукою лежитъ прежде всего въ самой наукѣ—въ ея противохристіанскомъ направленіи. Но не безвинна въ этой враждѣ и церковь, какъ носительница вѣры. Церковь, рассуждаетъ авторъ, не нынѣ только впервые борется съ теоретическимъ невѣріемъ и практическимъ противленіемъ; исторія ея, напротивъ, переполнена явленіями религіозныхъ споровъ, раздѣленій, сектъ, ересей. Однако, какъ поступала она въ подобныхъ случаяхъ? Не только въ древнѣйшее, но даже и не такъ давнее время, она обыкновенно спѣшила только анаѳематствовать разномыслящихъ и противящихся,—а если это мало помогало, то вдобавокъ еще вынуждала противъ нихъ у государства и мѣры уже прямо насильственные. А между тѣмъ, какъ многого она могла достигнуть благоразумною осторожностію и снисходительностію,—особенно, если-бы по поводу всякой новой оппозиціи противъ своихъ уставовъ, она не боялась спокойно и безпристрастно взглянуть на саму себя, чтобы видѣть, нѣтъ ли въ ней самой гдѣ-либо порчи и гнили, въ которой лежитъ болѣе или менѣе прямая причина всякаго подобнаго разложенія цѣлости ея организма. И если-бы, вдобавокъ къ этому, она умѣла различать между неизмѣннымъ словомъ Божиимъ и чисто-человѣческими, необходимо подлежащими измѣненіямъ и улучшеніямъ, церковными формами и учрежденіями,—если бы въ

области самаго вѣроученія она умѣла различать между центромъ христіанства и второстепенными истинами, лежащими на его периферіи,—тѣ, весьма вѣроятно, многія и многія изъ записанныхъ исторією противоцерковныхъ движеній не имѣли бы въ ней мѣста, а главное, не имѣла бы, быть можетъ, мѣста и та пропасть, какую нынѣ мы видимъ между идущимъ впередъ и впередъ образованіемъ и вѣчно пятящеюся назадъ церковію, между новыми открытіями науки и устарѣлымъ, одностороннимъ представленіемъ христіанскаго вѣроученія. А между тѣмъ, въ порчѣ церкви, въ односторонностяхъ ея вѣроученія и праксиса, враги ея почерпаютъ себѣ силу и смѣлость, здѣсь берутъ себѣ оружіе и имѣютъ даже нѣкоторое оправданіе. Они, конечно, погрѣшаютъ тѣмъ, что состояніе церкви въ извѣстное время смѣшиваютъ съ самимъ христіанствомъ и изъ-за перваго отвергаютъ и послѣднее; но въ этомъ фальшивомъ смѣшеніи двухъ различныхъ вещей не безвинна и церковь, потому что она прежде того смѣшиваетъ, отождествляетъ себя съ христіанствомъ во всякій моментъ своей наличной дѣйствительности, со всѣми своими уставами, обычаями вѣроположеніями, она первая считаетъ себя всецѣло чистымъ и совершеннымъ выраженіемъ истиннаго христіанства,—хотя на самомъ дѣлѣ часто бываетъ очень и очень далека отъ этого. Это общее свое положеніе авторъ подтверждаетъ и частнымъ указаніемъ прямо или косвенно возбуждающихъ сомнѣніе и невѣріе недостатковъ въ церковной жизни католичества, протестантизма и англиканства. Порча бѣлаго и особенно чернаго духовенства, мелочная, не чуждая суетвѣрій, обрядность, мертвая, мало чѣмъ отличная отъ средневѣковой, богословская схоластика,—вотъ что въ католичествѣ, по мнѣнію автора, возбуждаетъ соблазнъ, недоумѣніе, сомнѣніе. Протестантская церковь также не безупречна въ этомъ отношеніи. Что въ прошломъ столѣтіи способствовало появленію и развитію раціонализма? Предшествовавшее ему окамененіе живой евангельской вѣры въ формѣ мертвой ортодоксіи.

Когда въ каждой проповѣди, вслѣдъ за краткимъ и блѣднымъ изложеніемъ такого или иного пункта ортодоксальнаго ученія, слѣдовали только длинныя обличенія не только противъ другихъ вѣроисповѣданій, но и противъ членовъ собственной церкви, имѣвшихъ несчастье хоть въ одномъ какомъ нибудь пунктѣ расходиться съ формулою ортодоксіи, противъ криптокальвинистовъ, синкретистовъ, синергистовъ, майористовъ, антиномистовъ, озіандристовъ, флянціанъ, вейгеліанъ, армініанъ и проч. и проч., когда такимъ образомъ въ вѣроученіи живой духъ вѣры во Христа изгнанъ былъ вѣншей формою мертвой буквы,—когда свобода изслѣдованія писанія обратилась въ прямую свою противоположность—въ рабское служеніе буквѣ: тогда ничего болѣе и нельзя было ожидать, какъ только разрыва съ этою мертвою ортодоксіею со стороны бодро идущаго впередъ образованія, въ лицѣ такихъ энергическихъ поборниковъ истины, какъ напр. Лассингъ. Но и настоящее состояніе протестантства не многимъ лучше этого. Объ англиканской же церкви, вдобавокъ ко всему этому слѣдуетъ замѣтить, что она не умѣла даже образовать достаточныхъ научныхъ силъ для борьбы съ невѣріемъ. Всѣ эти мысли изложены авторомъ подъ рубрикою *церковныхъ причинъ невѣрія*. По церкви, по мнѣнію автора, можетъ служить соблазномъ еще и своимъ такимъ или инымъ отношеніемъ къ государству; отсюда новыя причины *церковно-политическія*. Разсужденіе свое объ этихъ причинахъ онъ основываетъ главнымъ образомъ на наблюденіи нѣмецкой церкви,—двѣ главныя партіи которой—одна, пресмыкающаяся предъ свѣтскимъ правительствомъ, поддерживающая всѣ его учрежденія, каковы бы онѣ ни были, и другая—демократическая, не менѣе пресмыкающаяся предъ толпою, одинаково вредятъ дѣлу религіи, поелику первая даетъ поводъ думать, что христіанство есть религія гнета и застоя, а послѣдняя, что оно есть религія распушенности и безпорядка.—Въ разсужденіи о *политико-соціальныхъ причинахъ* авторъ

утверждаетъ исторически два слѣдующія положенія: во 1-хъ, чѣмъ большею свободою пользуется христіанство въ государствѣ, тѣмъ полнѣе и правильнѣе развивается оно, и наоборотъ, его болѣзни множатся по мѣрѣ стѣсненія его свободы,—деспотизмъ и полицейская опека надъ церковію для невѣрія тоже, что теплица для цвѣтовъ,—и во 2-хъ, что деспотизмъ для невѣрія сверху, то пролетаріатъ снизу, который обыкновенно сперва останавливается на коммунизмѣ, а потомъ и совершенно отпадаетъ отъ христіанства, не получивши отъ него тѣхъ матеріальныхъ благъ, какихъ ожидалъ. Наконецъ, совершенно справедливо, самыми главными, самыми глубокими причинами невѣрія авторъ считаетъ *причины нравственныя*, въ ряду которыхъ отличаетъ жизненно-практическія отъ теоретическихъ; перваго рода причины—гордость, самолюбіе, жажда наслажденій и проч., сводятся къ одной общей коренной причинѣ, натуральной извращенной грѣхомъ чувственности, рѣшительнаго побѣжденія которой главнымъ образомъ требуетъ отъ человѣка религія христіанства, а втораго рода причины—къ общей причинѣ—поверхностному образованію, и слѣдующей отсюда легкомысленной поспѣшности въ сужденіяхъ и выводахъ относительно религіозныхъ истинъ.

Во 2-й главѣ введенія авторъ обобщаетъ и показываетъ широту разлива современнаго невѣрія, глубину раздѣленія между образованіемъ и христіанствомъ. Для своей цѣли онъ пользуется частію статистическими данными, показывающими, что нынѣ въ большихъ городахъ Германіи и Франціи самое большее 10°, а въ иныхъ даже только 2° населенія посѣщаютъ церковь, а частію наблюденіемъ антирелигіознаго направленія въ наукѣ, въ журналистикѣ и даже въ школахъ, особенно высшихъ;—картина вышла очень неутѣшительная!

Наконецъ, въ 3-й главѣ авторъ ставитъ вопросъ: можетъ ли и какимъ путемъ можетъ быть достигнутъ миръ между христіанствомъ и культурою, и рѣшенія этого вопроса достигаетъ

частью путемъ критики понятій культуры и христіанства, а частью показаніемъ исторіи отношеній между этими двумя формами или факторами человѣческой жизни. Христіанство и культура, по мысли автора, отличается другъ отъ друга только по формѣ, а не по сущности, потому что имѣютъ одну и ту же задачу и идутъ къ одной и той же цѣли, только различными путями. Христіанство имѣетъ цѣлю возстановить единеніе человѣка съ Богомъ т. е. воспитать его до полного богоподобія, и культура, конечно, истинная культура имѣетъ не иную цѣль, какъ образованіе, полное развитіе лучшихъ задатковъ человѣческаго духа, т. е. собственно задатковъ его богоподобнаго существа. Такое понятіе о христіанствѣ и культурѣ подтверждается и ихъ исторіею, которая показываетъ, что онѣ постоянно шли рука объ руку, что христіанство вездѣ и всегда было первѣйшимъ и сильнѣйшимъ факторомъ культуры, и что въ особенности высшая всѣхъ европейская цивилизація есть прямой плодъ этого именно фактора. Если же такъ, то нынѣшняя вражда между образованіемъ и наукою есть не настоящая сознательная вражда, а плодъ недоразумѣнія, въ которой не безвинны представители и той и другой стороны. «Глубоко-трагическій контрастъ, проходящій чрезъ всю новѣйшую исторію, — говоритъ авторъ словами Фабри, — состоитъ въ томъ, что только въ нѣдрахъ христіанства при долговременномъ воздѣйствіи евангелія выросшую идею гуманности не только оторвали отъ ея природнаго корня, но и удобавокъ поставили и во вражду съ этимъ же корнемъ, какъ силу, которая будго постоянно жаждетъ умертвить свое рожденіе. Людямъ хочется культуры безъ истинной культуры, хочется цивилизаціи безъ корня всякаго истиннаго образованія, хочется построеннаго на идеѣ гуманности государства безъ признанія того долга любви и самопожертвованія, безъ котораго не прочно никакое человѣческое право. Вотъ гдѣ настоящій корень всѣхъ распрей нашего времени». Итакъ, нужно значить только устранить это сильное не-

доразумѣніе,—и миръ не замедлитъ водвориться; откровенное объясненіе между враждующими сторонами—вотъ средство къ миру. Но какимъ путемъ вести объясненіе?—вотъ самый трудный вопросъ. Одни изъ апологетовъ христіанства защищаютъ его не въ его существѣ, а во всѣхъ тѣхъ формулахъ, которыя созданы церковію и ея различными вѣтвями, при чемъ совершенно ничего не хотятъ знать о прогрессивномъ движеніи повѣйшей мысли и жизни;—это самый вѣрный путь къ еще большому увеличенію бездны между повѣйшимъ образованіемъ и христіанствомъ. Другіе, напротивъ, стараются всецѣло сгладить различіе между христіанствомъ и наукою, жертвуя при этомъ всѣми тѣми истинами перваго, которыя, по ихъ мнѣнію, ни коимъ образомъ не могутъ быть согласны съ требованіями послѣдней; этимъ путемъ, конечно, скорѣе всего можетъ быть достигнутъ миръ, только миръ этотъ будетъ фальшивый и несправедливый, потому въ немъ одна сторона приноситъ жертву и совершенно излишнюю и вредную для истины дѣла. Остается еще одинъ и это, конечно, самый лучший путь,—именно по возможности удовлетворять повѣйшимъ требованіямъ мысли и жизни, но въ тоже время оберегать въ цѣлости все достояніе христіанской истины,—воздавать должное и свободѣ разума и послушанію вѣры, въ томъ убѣжденіи, что абсолютная истина христіанства въ концѣ концовъ побѣдитъ всѣ сомнѣнія и возраженія ошибающагося чело-вѣческаго разума.

Такъ какъ споръ между вѣрою и невѣріемъ, говоритъ авторъ, въ послѣдней инстанціи вытекаетъ изъ разногласія въ понятіяхъ о Богѣ, то прежде всего и слѣдовало бы заняться разсмотрѣніемъ съ одной стороны истиннаго христіанскаго понятія о Богѣ, а съ другой различныхъ понятій о Немъ, составленныхъ невѣрующею мыслию. Но въ такомъ случаѣ само собою возникаетъ еще предварительный вопросъ о самой возможности, способахъ и источникахъ познанія о Богѣ. Въ самомъ дѣлѣ, откуда почер-

паемъ мы это познаніе, изъ однихъ ли чисто натуральныхъ источниковъ, т. е. изъ разумнаго созерцанія міра и его исторіи, а также нашего собственнаго сознанія и совѣсти? Достаточно ли, пріобрѣтеннаго такимъ путемъ познанія для истиннаго понятія о Богѣ и нашемъ собственномъ религіозно-правственномъ назначеніи? Или же мы нуждаемся въ особомъ сверхъестественномъ откровеніи для этого, и если да, то въ какомъ отношеніи это откровеніе стоитъ къ нашему естественному богопознанію, совпадаетъ ли оно съ нимъ или нѣтъ? И если между откровеніемъ и нашимъ разумомъ окажется различіе, то какой изъ двухъ сторонъ должно принадлежать право послѣдняго рѣшенія, — долженъ ли разумъ стоять выше откровенія какъ его полновластный судья и распорядитель, или же напротивъ долженъ самъ подчиняться откровенію, какъ высочайшей непогрѣшимой и непреложной нормѣ истины? — Вотъ вопросы, которые рѣшаетъ авторъ въ первой главѣ своей апологетики, которая естественно распадается на три параграфа: о естественномъ богопознаніи, о сверхъестественномъ богопознаніи, и объ отношеніи одного изъ нихъ къ другому. — Въ параграфѣ о естественномъ богопознаніи авторъ прежде всего останавливается на разумѣ человѣка. Разумъ этотъ есть не источникъ познанія, но познавательная способность, нуждающаяся во внѣшнемъ матеріалѣ познанія, и при томъ способность ограниченная, могущая правильно оперировать только надъ міромъ временно-являющагося, пространственно-раздѣленнаго, словомъ, конечнаго. Уже это одно дѣлаетъ его ненадежнымъ орудіемъ въ познаніи о Богѣ, какъ вѣчномъ безусловномъ существѣ. Но еще болѣе дѣлаетъ его неспособнымъ для этой цѣли его нынѣшнее грѣховное состояніе, на которое напрасно поборники разума не обращаютъ никакого вниманія, потому что едва ли какія либо другія представленія человѣка стоятъ въ такой тѣсной связи съ нравственнымъ состояніемъ, въ коей стоятъ представленія о Богѣ. Такое понятіе о разумѣ, какъ богопознавательной способности

подтверждается и исторією, которая его несостоятельность въ этомъ отношеніи дѣлаетъ очевидною, неопровержимую; потому что, если онъ въ теченіе цѣлыхъ тысячелѣтій самъ собою, внѣ откровенія, не достигъ истиннаго познанія о Богѣ, то значить, и вообще достигнуть не можетъ. Остается еще другая способность—совѣсть, признаваемая нѣкоторыми (Шенкель) за единственный и совершенно достаточный источникъ боговѣденія; но при ближайшемъ разсмотрѣніи сущности и особенно исторіи совѣсти оказывается, что и она въ этомъ отношеніи очень ненадежный путеводитель къ истинѣ. Напротивъ, если что можно сказать о совѣсти, то это то, что она есть самый живой и непреложный свидѣтель религіозной несостоятельности человѣка, предоставленнаго самому себѣ, и съ тѣмъ вмѣстѣ самый живой требователь особенной сверхъестественной помощи: совѣсть постоянно и при томъ самымъ мучительнымъ образомъ свидѣтельствуетъ челоѣку не только о его грѣхѣхъ и раздѣленіи съ Богомъ, но и о томъ, что это раздѣленіе не можетъ быть уничтожено никакими челоѣческими силами, свидѣтельствуетъ, значить, о необходимости сверхъестественной помощи. Итакъ, естественнаго богопознанія не достаточно,—для правильности и полноты его необходимо еще сверхъестественное божественное откровеніе. Въ параграфѣ объ откровеніи авторъ, прежде всего, показываетъ сущность или задачу откровенія, которая, по его мысли, состоитъ не въ теоретическомъ только наученіи челоѣка, но во всестороннемъ преобразованіи его жизни, словомъ въ его спасеніи,—потомъ показываетъ его виды, внутренніе законы, и его отличительные признаки, въ виду мнѣній, равняющихъ христіанское откровеніе съ религіозными системами язычества. Въ вопросѣ о необходимости откровенія, кромѣ общихъ раціоналистическихъ возраженій, авторъ опровергаетъ мнѣніе Лессинга объ откровеніи, какъ о воспитательномъ средствѣ, полезномъ и необходимомъ только въ юности, но совершенно излишнемъ въ зрѣломъ возрастѣ челоѣчества: ум-



ственная ограниченность и нравственная испорченность, — вот причины, сдѣлавшія необходимымъ откровеніе, — но эти причины существуютъ и теперь, какъ и во вѣки вѣковъ будутъ существовать, значить и откровеніе необходимо не на нѣкоторое только время, но навсегда. Возможность откровенія авторъ выводигъ изъ понятія о Богѣ, какъ свободномъ Творцѣ и постоянномъ всеблагомъ промыслителѣ міра, изъ понятія о мірѣ какъ твореніи, не только не исключающемъ возможности воздѣйствій со стороны Творца, но и необходимо требующемъ Его постоянного воздѣйствія и всегда открытомъ для этого воздѣйствія. При этомъ, онъ устраняетъ возраженія Штрауса, полагавшаго, что откровеніе не совмѣстимо съ неизмѣняемостію Божества, — Гримма, полагавшаго, что съ предположеніемъ откровенія, неизбѣжно допустить челоукоподобную чувственность въ Богѣ и Руссо, считавшаго откровеніе не совмѣстимымъ съ божественною благостію и справедливостію. Познаваемость откровенія авторъ доказываетъ не столько положительнымъ, сколько отрицательнымъ путемъ критики и опроверженія скептическихъ относительно этого пункта мнѣній Канта, Фихте и Лессинга. Но, самое лучшее и неопровержимое доказательство въ пользу откровенія по всѣмъ этимъ спорнымъ пунктамъ, — это историческая дѣйствительность откровенія, его осязательные плоды въ челоуческой исторіи, продолжающіеся и доселѣ въ церкви Христовой. — Наконецъ въ параграфѣ объ отношеніи между естественнымъ и сверхъестественнымъ богопознаніемъ авторъ доказываетъ, что какъ между вѣроу и знаніемъ нѣтъ никакого противорѣчія, поелику всякое знаніе начинается вѣроу, такъ нѣтъ никакого противорѣчія и между разумомъ и откровеніемъ: откровеніе не противъ разума, а только выше разума и, такъ какъ кромѣ того, оно божественное и потому непогрѣшимо-истинное, то подчиненіе ему, какъ своей нормѣ, со стороны разума есть самое естественное и законное отношеніе. Въ пользу такого отношенія разума къ вѣрѣ, авторъ,

впрочемъ, приводить и такой одинъ аргументъ, который самъ по себѣ пахнетъ ребячествомъ, а для насъ русскихъ не можетъ имѣть никакого приложенія. «Почему, спрашиваетъ онъ, разумъ носить имя женскаго рода, а вѣра—мужскаго рода? Не есть ли это глубокомысленное указаніе на то богоизволенное супружество, въ которомъ вѣра должна быть мужественно-производительнымъ, а разумъ—пассивно-восприимлющимъ началомъ»? У насъ вышло бы совсѣмъ наоборотъ. Но, за исключеніемъ этого, все остальное въ разсматриваемой апологетикѣ весьма пригодно не только для русскаго, но и для всякаго вообще христіанскаго богослова.

Мы сказали уже, что авторъ главнымъ источникомъ спора между вѣрою и невѣріемъ полагаетъ различіе понятій о Богѣ. Потому онъ послѣ разсмотрѣнія источниковъ богопознанія, тотчасъ переходитъ къ этому предмету и старается достигнуть истиннаго и полнаго понятія о Богѣ прежде всего отрицательнымъ путемъ—путемъ критики различныхъ понятій, составленныхъ невѣрующею мыслию. Прежде всего онъ останавливается на явленіи атеизма. Показавши этнологическую всеобщность и психологическую необходимость вѣры въ Бога, доказавши невозможность неоспоримонаучнаго отрицанія Бога, онъ приходитъ къ убѣжденію въ существованіи вообще божества, пока безъ ближайшихъ опредѣленій . Его существа. Вслѣдствіе этого, и самый атеизмъ является для него не научнымъ убѣжденіемъ, а жалкою иллюзіею неопытнаго ума и произволомъ развращеннаго сердца: «нельзя повѣрить, чтобы проповѣдники атеизма серьезно были убѣждены въ твердости тѣхъ основаній, на которыхъ у нихъ утверждается отрицаніе; вѣроятно, всегда въ такомъ случаѣ соединяется съ отрицаніемъ самообольщеніе, въ которомъ атеистъ не подозреваетъ, что онъ все таки допускаетъ божественное, и только полагаетъ его не тамъ, гдѣ оно есть; человѣкъ долженъ непремѣнно имѣть какого либо Бога, и если нѣтъ у него Бога истиннаго, то есть непремѣнно какой либо ложный; не вѣритъ онъ въ бытіе живаго

личнаго верховнаго Разума,—такъ покланяется за то идоламъ мертвой матеріи и неразумной силы». Что божественнымъ, или первоосновою міра можетъ быть не мертвая матерія и слѣпая сила, но разумный духъ, это доказываетъ авторъ въ слѣдующемъ параграфѣ критикою матеріализма: познавательныя способности человѣка, особенно способности высшія, нравственные и религіозныя задатки, которыми онъ специфически отличается отъ животныхъ, вопреки утверженію матеріализма, рѣшительно не изъяснимы изъ простыхъ комбинацій матеріи и силы; слѣдовательно, даже въ подлежащемъ строго-научному наблюденію дѣйствительномъ мірѣ есть, кромѣ матеріи и силы, существенно отличная отъ нихъ сверхчувственная субстанція духа; слѣдовательно и первопричиною міра можетъ быть не матерія и сила, а непременно духъ, потому что въ противномъ случаѣ человѣческій духъ былъ бы безпричиннымъ необъяснимымъ явленіемъ. Таковъ общій ходъ мыслей въ этомъ параграфѣ.—Но спрашивается, какъ же долженъ былъ представляемъ этотъ всеизидущій духъ, какъ духъ личный, свободно-разумный, или же какъ безличная сила или душа міра? На эти вопросы авторъ отвѣчаетъ въ слѣдующемъ параграфѣ критикою пантеизма. Міровоззрѣніе пантеизма, конечно, выше матеріализма, но и оно несостоятельно предъ судомъ здравой мысли. Несостоятельно оно прежде всего съ логической стороны, поелику запутывается мысль въ сѣть самыхъ явныхъ логическихъ противорѣчій: безконечная субстанція есть верховная причина міра, но въ тоже время она сама есть и міръ, она есть причина міра, а между тѣмъ прежде міра она не существовала, сама въ себѣ она вѣчна, безконечна, абсолютна, неизмѣняема, но, какъ міръ, она и пространственно и временно ограничена и проч. и проч. развѣ строго-логическая мысль можетъ помириться съ такими противорѣчіями? Изъ этихъ противорѣчій только одинъ выходъ: безконечная субстанція или верховная причина міра и не вмѣстѣ съ міромъ, а непременно прежде міра, и не внутри

міра, но внѣ міра. — Но пантеизмъ не состоятеленъ и съ космологической стороны въ своемъ представленіи первопричины міра, какъ безсознательной безличной силы. Даже поверхностное наблюдение, а тѣмъ болѣе научное естествознаніе замѣчаетъ повсюду въ мірѣ удивительный порядокъ, гармонию, цѣлесообразность; но порядокъ, цѣлесообразность могутъ быть изъяснены только изъ самосознающаго, цѣлеполагающаго разума, но никоимъ образомъ — изъ слѣпой, безличной силы. Но тѣмъ болѣе не изъяснимъ изъ такой причины личный духъ человѣческій, духъ самосознательный, свободный, развивающійся не только цѣлесообразно, но и сообразно съ нравственными нормами: одно изъ двухъ, или онъ произшелъ отъ слѣпаго и безличнаго, и въ такомъ разѣ и его разумъ со всеми познаніями, и его свободная личность съ нравственною дѣятельностію есть одна пустая иллюзія, или же, если все это не иллюзія, а несомнѣнная дѣйствительность, то первовиновникъ его тѣмъ болѣе есть личный разумъ, личная свободная всеблагая воля. — Наконецъ, противъ пантеизма говоритъ вся исторія, поелику извѣстно, что у всѣхъ народовъ Богъ почитался не иначе какъ личность, только, личность болѣе или менѣе чистая и совершенная. Итакъ, Богъ долженъ быть мыслимъ не какъ безличная имманентная міру сила, но какъ высочайшій личный разумный Духъ, и какъ свободный всеблагій Творецъ міра. — Но, если такъ, то спрашивается затѣмъ, продолжается ли какое либо дѣятельное отношеніе Бога къ міру и послѣ его созданія, или же оно прекратилось вмѣстѣ съ твореніемъ? На этотъ вопросъ авторъ отвѣчаетъ въ слѣдующемъ параграфѣ критикою деизма и раціонализма. Деистическое ученіе о Богѣ также несостоятельно, прежде всего, по богословскимъ основаніямъ, именно Богъ въ этомъ ученіи лишается своего божества, поелику превращается въ чистую инерцію подлѣ дѣятельно развивающагося міра; затѣмъ, несостоятельно оно и по космологическимъ основаніямъ, поелику твореніе въ немъ не только освобождается отъ

тварной зависимости но и становится границей противъ своего Творца; наконецъ, несостоятельно оно и по нравственно-религіознымъ основаніямъ, поелику деистическій т. е. совершенно ко всему равнодушный Богъ не можетъ быть предметомъ живой религіозности, а безъ религіозности и нравственности не имѣть ни прочной основы, ни высокаго идеала, ни жизненнаго нерва. Итакъ, Богъ долженъ быть мыслимъ не только какъ всемогущій Творецъ міра, но и какъ постоянный всеблагій промыслитель міра.

Опровергну такимъ образомъ всѣ ложныя понятія о Богѣ, авторъ въ слѣдующей главѣ разсматриваетъ истинное понятіе о Богѣ библейскаго теизма и находитъ, что это понятіе, чуждое односторонностей каждаго изъ опровергнутыхъ воззрѣній и съ тѣмъ вмѣстѣ соединяющее въ себѣ все, что есть истиннаго и цѣннаго въ этихъ воззрѣніяхъ, есть единственное понятіе, которое вполне удовлетворяетъ требованіямъ и религіозно-нравственнымъ, и научно-философскимъ и даже эстетическимъ; при этомъ онъ и рѣшаетъ главнѣйшія изъ возраженій противъ высоты и чистоты библейскаго ученія о Богѣ, особенно ученія ветхозавѣтнаго. Поелику же съ одной стороны, библейское ученіе о Богѣ не исчерпывается понятіемъ о немъ какъ о единомъ личномъ Творцѣ и промыслителѣ міра, понятіемъ, въ благопріятномъ случаѣ, достижимымъ и для естественнаго человѣческаго разума, но съ этимъ общимъ понятіемъ соединяетъ еще понятіе болѣе частное, именно понятіе какъ о Богѣ тріединомъ, понятіе очевидно супрараціональное, и поелику, съ другой стороны, цѣлѣующая мысль рѣшительнѣ всего стоитъ не противъ обще-теистическаго, но противъ этого именно понятія, какъ понятія не только выше-разумнаго но и противоразумнаго; то спеціальное разсмотрѣніе и защищеніе этого понятія составляетъ прямой и существенный долгъ христіанскаго апологета; отсюда у автора особый и довольно-длинный параграфъ съ заглавіемъ: «Христіанское ученіе о Богѣ

тріединомъ». Въ обзорѣніи этого труднѣйшаго пункта христіанскаго богословія авторъ поставляетъ себѣ задачею показать, что ученіе о троицномъ Богѣ не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что прямо противорѣчило бы законамъ человѣческаго разума. Для этой цѣли онъ прежде всего даетъ ученію о Троицѣ такой удобопонятный видъ. Въ божествѣ конечно три лица Отецъ, Сынъ и св. Духъ, однако Богъ единъ, потому что для всѣхъ трехъ начало одно—Отецъ, отъ котораго они никогда не отдѣлялись и не отдѣляются, но всегда пребываютъ въ Немъ и съ Нимъ не раздѣльно. Отецъ Сынъ и свят. Духъ суть, конечно, не простые только модусы или моменты одного и тогоже божества, но три различные лица; однако различіе совѣтъ не то еще, что отдѣльное другъ отъ друга и независимое другъ отъ друга бытіе и дѣйствованіе; онѣ различны, но въ тоже время отъ вѣчности и въ каждый моментъ соприсутствуютъ другъ другу и бытіемъ и жизнію такъ, что каждое одно изъ нихъ во всякій моментъ содержитъ въ себѣ всю сущность и отражаетъ или переживаетъ въ себѣ всю жизнь каждого другаго; а это опять значить, что не три Бога а одинъ, поелику не три сущности и жизни, но одна и таже жизнь и сущность, только въ трехъ лицахъ. Такое представленіе свое отношенія между лицами пресвятой Троицы, въ каждомъ изъ всѣхъ частныхъ его пунктовъ, авторъ утверждаетъ на свидѣтельствахъ св. Писанія и св. преданія—Но онъ пытается сдѣлать для удоборазумѣнія ученія о Троицѣ и еще болѣе, именно пытается утвердить это ученіе на историческихъ и философскихъ основаніяхъ и тѣмъ показать, что оно не только не противорѣчитъ разуму, но даже составляетъ какъ бы внутренній инстинктъ его и удовлетворяетъ его требованіямъ болѣе всѣхъ другихъ представленій о Богѣ. Онъ обращается прежде всего къ исторіи религій и, находя вмѣстѣ съ Шеллингомъ, что «троичность божественныхъ потенцій составляетъ корень религиозныхъ представленій всѣхъ извѣстныхъ народовъ міра», принимаетъ и сдѣланный отсюда

Шеллингомъ выводѣ, что «не потому есть эта идея, что она дана христіанствомъ, но напротивъ потому она есть и въ христіанствѣ, что сама по себѣ есть первоначальнѣйшая изъ религіозныхъ идей». Это — положительное историческое доказательство въ пользу тринности; отрицательнымъ же доказательствомъ можетъ служить исторія чистаго абстрактнаго монотеизма іудеевъ и магометанъ, безжизненность котораго они въ концѣ концовъ наполнили пантеистическими средствами. Но если христіанство, благодаря основной своей вѣрѣ въ тринность Божества, чуждо вмѣстѣ и крайности пантеизма и крайности политеизма, то это значить, что въ вѣрѣ этой и вообще заключается единственное спасеніе отъ обихъ этихъ крайностей. и что она слѣдовательно есть самая разумная вѣра. Она и дѣйствительно такова, поелику во 1-хъ она одна способна наполнить бездну между трансцендентнымъ вѣчнымъ единствомъ Бога и міромъ временнаго и множественнаго, — она одна овозможиваетъ міротвореніе въ предвѣчномъ Словѣ Божіемъ и осуществляющемъ божественныя мысли Духѣ святомъ. Во 2-хъ безъ тринности и само божественное существо было бы абстрактно и пусто, то есть было бы немислимо. Въ 3-хъ на эту вѣру указываютъ многія аналогіи не только въ нашемъ духѣ въ тринности на примѣръ его способностей, въ процессѣ мышленія, но даже и въ чувственной природѣ въ тринности на примѣръ цвѣтовъ бѣлаго луча, въ терціи музыкальных аккордовъ, въ тринности времени — прошедшаго, настоящаго и будущаго и проч. и проч. И наконецъ, въ 4-хъ въ пользу тринности свидѣтельствуемъ даже исторія философіи, поелику говоритъ, что тринность для многихъ изъ философовъ служила ключемъ къ разгадкѣ и объясненію всего существующаго и бывающаго.

Другой не менѣ важный пунктъ нескончаемыхъ пререканій между вѣрою и невѣріемъ, — это чудеса, въ рѣшительномъ отрицаніи когорыхъ сходятся между собою всѣ направленія невѣрую-

щей мысли. Между тѣмъ, чудеса, по мысли автора, такъ существенны въ христіанствѣ, что съ ними только оно и стоитъ, вмѣстѣ съ ними и падаетъ, мало того, съ отрицаніемъ ихъ падаетъ не христіанство только, но и вообще религія, поелику отрицаніе это равносильно отрицанію всякаго вообще свободного отношенія Бога къ міру вообще и человѣческому роду въ частности, безъ признанія котораго не мыслима никакая религія. По этой-то причинѣ, онъ вводитъ въ свою апологетику особую главу о чудесахъ, содержаніе которой въ общихъ чертахъ можно представить слѣдующимъ образомъ. Послѣ опредѣленія чуда, показывается начало и представляется краткая исторія отрицанія чудесъ съ критикою лежащихъ въ основаніи этого отрицанія предположеній; эта критика приводитъ къ убѣжденію въ возможности чудесъ. Потомъ, положительнымъ образомъ показывается необходимость чудесъ, ихъ воспитательная цѣль и спасительная сила, ихъ историческая дѣйствительность и законы или порядокъ ихъ явленій въ исторіи, наконецъ ихъ познаваемость. Къ этой общей апологіи чуда присоединяется и специальное защищеніе нѣкоторыхъ особенно оспариваемыхъ чудесъ и, въ заключеніе, представляется краткое указаніе чудесъ новѣйшаго или настоящаго времени въ виду того возраженія противъ чудесъ, которое опирается на томъ фактѣ, что нынѣ чудесъ не бываетъ.

Всѣ эти главы, впрочемъ, введены авторомъ, повидимому только съ цѣлію очистить почву для специальной апологіи христіанства противъ различныхъ ложныхъ воззрѣній какъ на личность божественнаго Основателя христіанства, такъ и на сущность и исторію основанной имъ религіи.—Воззрѣнія эти авторъ раздѣляетъ на двѣ главныя группы—раціоналистическую и мнѣческую. Къ первой онъ относитъ Павмоса, Эйхгорна, Бардта, къ послѣдней—Шенкеля, Кейма, Штрауса, Ренана. Первую группу авторъ, вѣроятно, считалъ не заслуживающею даже серьезнаго вниманія, потому что остановился на ней очень не долго, пока-

залъ кратко несостоятельность ея руководящаго принципа и привелъ нѣкоторые образчики видимо произвольнаго обращенія ея съ св. текстомъ; но за то послѣдней группой онъ занялся съ полнымъ усердіемъ и знаніемъ дѣла. обстоятельное разсмотрѣніе этой группы возможно и обязательно было для автора потому, что составляющіе ее поименованные—Шенкель, Кеймъ, Ренанъ, Штраусъ—всѣ извѣстны своими сочиненіями о лицѣ, жизни и дѣлѣ Іисуса Христа. Каждое изъ этихъ сочиненій авторъ разсматриваетъ и опровергаетъ не только въ его основныхъ воззрѣніяхъ, но и во многихъ особенно важныхъ случаяхъ примѣненія этихъ воззрѣній къ частнымъ фактамъ евангельской исторіи, къ различнымъ мѣстамъ евангельскаго повѣствованія. Три параграфа, посвященные разсмотрѣнію этихъ сочиненій, не смотря на свою сжатость и краткость, могутъ быть отнесены къ числу лучшихъ образцовъ противо-Штраусовой и противо-Ренановской литературы.

Такъ какъ оба эти направленія, вообще отрицающія явленіе всякихъ чудесъ въ жизни и исторіи Іисуса Христа, тѣмъ рѣшительнѣе отвергаютъ величайшее изъ всѣхъ чудесъ его—чудо воскресенія изъ мертвыхъ; то авторъ вводитъ еще особую главу, въ которой разсматриваетъ и опровергаетъ различныя теоріи, придуманныя для натуральнаго изъясненія этого чуда,—теорію недействительной, а только мнимой смерти Іисуса Христа, теорію видѣнія или иллюзіи зрѣнія и теорію позднѣйшаго измышленія религіозной фантазіи. Эта глава также состоитъ изъ трехъ параграфовъ и отличается обстоятельностью и основательностью не менѣе предыдущей.

Наконецъ, въ послѣдней главѣ авторъ разсматриваетъ и опровергаетъ воззрѣнія, отвергающія божественное происхожденіе христіанства и ложно понимающія самую сущность и содержаніе его, останавливаясь главнымъ образомъ на критикѣ и представленіи первохристіанства тюбингенской школы, давшей этимъ воззрѣніямъ научную обработку.

*Das Christenthum und die Einsprüche Seiner Gegner, eine Apologetik für jeden Gebildeten, v. Dr. Christian Hermann Vosen.
Dritte verbesserte Auflage. 1870.*

Сочиненіе это построено совсѣмъ по иной методѣ, чѣмъ сейчасъ разсмотрѣнное. Тамъ, какъ мы видѣли, апологетъ старается проникнуть въ самые внутренніе изгибы невѣрующей мысли, изучить всю ея логику, чтобы тѣмъ удачнѣе вести защиту вѣры. Въ этой логикѣ невѣрія онъ прежде всего открываетъ центральные пункты, изслѣдованіемъ которыхъ прежде всего и занимается, и отсюда уже направляется къ точкамъ, лежащимъ на окружности, между тѣмъ какъ, въ параллель съ этимъ, защищеніе и раскрытіе оснариваемой истины, идетъ путемъ обратнымъ—отъ поверхности въ глубину, отъ периферія къ центру, къ самому сердцу христіанской вѣры. Здѣсь же совсѣмъ не такъ. Хотя и этотъ авторъ начинаетъ свою апологетику прологомъ о печальномъ явленіи вражды между вѣрою и невѣріемъ, но это явленіе не оказываетъ на ходъ его мыслей почти никакого вліянія. Для него главная задача вовсе не въ томъ состоятъ, чтобы разметать самыя основы невѣрія и отстоять основы христіанства, но въ томъ, чтобы представить всѣ истины христіанства, безъ исключенія и тѣхъ изъ нихъ, которыя у него общи съ другими религіями, а равно и опровергнуть всѣ возраженія противъ этихъ истинъ, не исключая и тѣхъ изъ нихъ, которыя сами по себѣ, безъ того принципа, изъ котораго онѣ вытекаютъ, не имѣютъ никакого значенія и не заслуживаютъ никакого вниманія. Вслѣдствіе этого, натурально, программа у него вышла гораздо шире и подробнѣе, чѣмъ у предъидущаго автора, но зато ли въ одномъ изъ пунктовъ она не выполнена съ такою, какъ у этого, научною основательностію, и въ большей части пунктовъ вообще не съ такою основательностію, какою должна бы отличаться «апологетика для всякаго образованнаго».—

И этот авторъ, прежде всего, показаніемъ ограниченности человѣческихъ способностей доводитъ до постулата откровенія, чтобъ подготовить мысль къ истинамъ христіанства, какъ истинамъ откровеннымъ. Но мысли его, истины христіанства все — откровенныя истины; но между тѣмъ какъ одинъ изъ нихъ такого рода, что могутъ быть достигнуты и человѣческимъ разумомъ, только достигнуты медленнымъ долгимъ путемъ, въ сокращеніи котораго и состоитъ собственно, въ настоящемъ случаѣ, вся заслуга откровенія, другія изъ нихъ ни въ какомъ случаѣ не достижимы для разума, и стоятъ выше его разумѣнія даже послѣ того, какъ даны ему въ откровеніи; сообразно этому, и апологетику свою онъ дѣлитъ на двѣ главныя части и въ 1-й разсматриваетъ перваго, а во 2-й послѣдняго рода истины.

Къ 1-го рода истинамъ онъ относитъ прежде всего истину бытія человѣческой души, какъ самостоятельной не матеріальной, отличной отъ тѣла субстанціи, которую и доказываетъ по всемъ пунктамъ, оспариваемымъ матеріалистической теоріей, — именно: сначала, опровергаетъ общее положеніе матеріализма, отрицающее бытіе всякаго вообще духа, потомъ опровергаетъ теорію человѣческой души, какъ простой функціи тѣла, затѣмъ опровергаетъ возраженія противъ субстанціальности человѣческой души, основывающіяся на сходствѣ этой души съ душою и животныхъ, и на тѣхъ явленіяхъ душевнаго разстройства, которыя повидимому прямо говорятъ противъ нерушимости самосознанія души, а слѣдовательно и ея субстанціальности, и съ тѣмъ вмѣстѣ стоятъ въ самой тѣсной связи съ разстройствомъ тѣлеснаго организма; — это одна изъ лучшихъ главъ въ апологетикѣ. — Бытіе Бога, какъ высочайшаго, самобытнаго, личнаго Творца міра, — вторая истина, доступная и естественному разуму. Эту истину авторъ утверждаетъ посредствомъ такъ называемыхъ доказательствъ бытія Божія. Построеніе этихъ доказательствъ не представляетъ у него ничего оригинальнаго за исключеніемъ развѣ того обстоятельства,

что космологическое доказательство раздѣлено на два отдѣльные доказательства, одно — отъ немислимости безконечнаго ряда безъ послѣдняго завершающаго члена, а другое отъ немислимости конечнаго условнаго, безъ условливающаго его безконечнаго; это послѣднее направлено противъ пантеистическаго пониманія безконечнаго. Физико-теологическое доказательство, почерпаемое изъ наблюденія въ мірѣ порядка и цѣлесообразности, немислимыхъ безъ личнаго, дѣйствующаго по сознаннымъ нормамъ разума, авторъ оживляетъ наглядными образцами этой цѣлесообразности изъ міра планетнаго, общеорганическаго и въ особенности изъ структуры человѣческаго тѣла. Тѣмъ болѣе не представляетъ ничего новаго построеніе доказательствъ онтологическаго, нравственнаго и историческаго, особенно двухъ послѣднихъ, для которыхъ удѣлено лишь по нѣскольку строчекъ. — Изъ этихъ же доказательствъ само собою слѣдуютъ и свойства божественнаго существа, но авторъ отдѣляетъ для нихъ особую главу и пріобрѣтаетъ ихъ особымъ путемъ, именно выводитъ ихъ изъ понятія безконечнаго (независимость отъ границъ пространства и времени), изъ независимости безконечнаго (вездѣприсутствіе, безтѣлесность, красота, неизмѣримость, вѣчность, неизмѣняемость, жизненность) и изъ внутренняго совершенства безконечнаго (духовная личность съ силами познанія, воли и чувства, всевѣденіе, премудрость, блаженство, всемогущество, творческая сила, владычество, свобода, а также благость, правда, милосердіе). — Постулатъ сотворенія міра также самъ собою вытекаетъ изъ доказательствъ бытія Божія, но и для него авторъ отдѣляетъ особую главу; въ особой главѣ онъ также трактуетъ о сотвореніи человѣка, о совершенствахъ его первозданной природы по душѣ и тѣлу, а также о безсмертіи его души, хотя трактатъ этотъ натуральнѣе всего было ему соединить съ трактатомъ о душѣ противъ матеріализма. — Въ слѣдующей главѣ о промыслѣ, авторъ положительно утвердивши эту истину, т. е. показавши возможность божественныхъ воздѣйствій

въ области безвольной необходимой природы и въ области чело-вѣческой—свободной, опровергаетъ отрицающія эту возможность возраженія и устраняетъ ложное пониманіе провидѣнія, какъ безу-словнаго предопредѣленія. —Наконецъ, во главѣ о вѣчномъ воз-даяніи, одной изъ самыхъ большихъ главъ, авторъ изъ всѣхъ силъ доказываетъ вѣчность будущихъ мученій и воюетъ со всѣми извѣстными и даже только возможными противъ этой идеи воз-раженіями, но,—что очень странно, не произноситъ ни одной фразы утѣшенія о вѣчномъ блаженствѣ.

Во 2-й части своей апологетики, какъ сказано, авторъ предположилъ рассмотреть истины сверхразумныя или тайны хри-стіанства. Къ этимъ тайнамъ онъ относитъ прежде всего тайну троичности Божественнаго Существа, которую пытается нѣсколько уяснить, съ одной стороны, разными аналогіями изъ эмпириче-ской области, а съ другой—разными спекулятивными соображе-ніями. —Вторая тайна христіанства—тайна наследственнаго или первороднаго грѣха, которую авторъ утверждаетъ, какъ един-ственно-возможное возрѣніе, въ которомъ получаютъ свое раз-рѣшеніе всѣ вопросы, возникающіе при видѣ дѣйствительнаго господства въ міръ зла нравственнаго и физическаго. Съ этою тайною стоитъ въ тѣснѣйшей причинной связи третья тайна хри-стіанства—вочеловѣченіе Бога, какъ средство спасенія грѣхов-наго человечества. Показавши частнѣйшія цѣли и слѣдствія бого-вочеловѣченія, авторъ рѣшаетъ слегка всѣ возраженія противъ его логической мысленности и метафизической возможности, пе минуя даже и того ребяческаго возраженія, по смыслу котораго боговочеловѣченіе невозможно собственно на землѣ, какъ планетѣ слишкомъ ничтожной сравнительно съ безмѣрнымъ величіемъ и могуществомъ Бога-Творца всего безконечнаго міра. Доказавши такимъ образомъ истину боговочеловѣченія съ метафизической сто-роны, авторъ затѣмъ утверждаетъ ее и исторически—разсмотрѣ-ніемъ историческихъ свидѣтельствъ о лицѣ Іисуса Христа, какъ Богочеловѣка, и заключаетъ рядъ этихъ свидѣтельствъ слѣдую-

шимъ изреченіемъ Наполеона: «на сколько я убѣжденъ, что самъ я не болѣе, какъ простой человѣкъ, на столько же убѣжденъ, что Христосъ былъ нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ простой человѣкъ». Кромѣ того, считая самымъ непреложнымъ свидѣтельствомъ о божествѣ Іисуса Христа Его чудеса, авторъ посвящаетъ для нихъ особый трактатъ, въ которомъ сперва вообще доказываетъ возможность и познаваемость чудесъ, противъ общихъ оспаривающихъ эту возможность и познаваемость возраженій, а потомъ рѣшаетъ спеціальныя возраженія противъ дѣйствительности чудесъ Христовыхъ, и показываетъ значеніе чудесъ въ мессіанской дѣятельности Іисуса Христа.—Поелику же въ основаніи всѣхъ этихъ возраженій, дѣлаемыхъ новѣйшею критикою евангельскихъ сказаній, лежитъ предположеніе позднѣйшаго происхожденія о поврежденности этихъ сказаній, то авторъ присоединяетъ и еще одну уже послѣднюю главу о подлинности, неповрежденности и достовѣрности евангелій.

Кромѣ всего этого, авторъ, въ качествѣ приложения помѣстилъ еще въ своей апологетикѣ слѣдующіе трактаты: «библейская исторія творенія предъ новѣйшимъ естествознаніемъ», «единство человѣческаго рода», «ребро Адама» и «садъ Едема». Все это вопросы, конечно, не безынтересные, и пожалуй даже не настолько простые, чтобы можно было обстоятельно всѣхъ ихъ разрѣшить на 20 страницахъ.

Reason in Religion, by Fr. Henry Hedge. Boston 1870.

Если оба рассмотрѣнныя сочиненія могутъ служить образцами строго-церковной апологіи, которая защищаетъ вѣру противъ сомнѣвающагося разума со всею рѣшительностію и безъ всякихъ уступокъ въ пользу послѣдняго, то настоящее сочиненіе, напротивъ, представляетъ образецъ апологіи раціоналистической, устанавливающей миръ между вѣрою и разумомъ путемъ обоюднаго компромисса.—Состоитъ она, какъ и обѣ предыдущія,

изъ двухъ частей—общей или философской, трактующей объ основныхъ идеяхъ всякой вообще религіи и положительной; трактующей объ истинахъ христіанства; первая озаглавлена «Религія въ предѣлахъ теизма», а вторая «Рациональное христіанство».

Основную истину всякой религіи—истину бытія Бога авторъ считаетъ, съ одной стороны, всецѣло несомнѣнною и потому не нуждающеюся ни въ какихъ доказательствахъ, а съ другой—истиною, даже не подлежащею научной аргументаціи, а потому, минуя доказательства бытія Божія, прямо начинаетъ съ вопроса объ источникахъ этой истины или о способахъ богопознанія. Вопросу этому онъ посвящаетъ первые два параграфа своей книги, озаглавленные—«Богъ удаляющійся» и «Богъ приближающійся». Богъ не доступенъ научному изслѣдованію, мало того, тѣмъ менѣе доступенъ ему, чѣмъ оно полнѣе и основательнѣе,—но мѣръ того, какъ разумъ совершенствуется въ знаніи, Богъ отъ него скрывается и удаляется, вотъ первое положеніе автора. «Такъ, рассуждаетъ авторъ, сосредоточимъ ли мы мысленный взоръ свой въ области пространства съ его мірами, или на процессахъ природы и событіяхъ человѣческой исторіи, Богъ повсюду скрывается отъ любопытствующаго разума, оставаясь неизслѣдимымъ въ настоящій вѣкъ зрѣлаго ума еще болѣе, чѣмъ въ періодъ его дѣтства, удаляясь отъ него тѣмъ далѣе, чѣмъ далѣе подвигается онъ въ культурѣ и наукѣ. Древніе считали Его отдѣленнымъ отъ себя только пространственнымъ разстояніемъ, воображая престолъ Его за облаками или даже на вершинахъ горъ. Но наука, измѣрившая всѣ высоты и глубины, разсѣяла эту иллюзію, потому что нигдѣ не нашла и не можетъ найти Бога. Онъ теперь отдаленъ отъ насъ не пространствомъ, но невозможностію составить себѣ такое предсавленіе о Немъ, котораго нашъ разумъ тутъ же не отвергъ бы, какъ не адекватнаго или даже совсѣмъ немыслимаго; Онъ отдѣленъ отъ нашего разума тою непроходимою бездною, которая зіяетъ между конеч-

нымъ и безконечнымъ, между тварнымъ—временнымъ и несотвореннымъ вѣчнымъ. Другія тайны постепенно исчезаютъ предъ расширяющимся свѣтомъ науки—подобно тому, какъ призраки ночи разсѣваются, по мѣрѣ распространѣнія дневнаго свѣта; но эта тайна, напротивъ, тѣмъ болѣе становится темною, не разрѣшимую, чѣмъ болѣе возрастаетъ свѣтъ науки».—Однако, какъ существенна для религіознаго сознанія идея Бога, какъ личнаго разумнаго Творца міра, также существенна и необходимо слѣдующая изъ этой идеи идея такого или иного со стороны Бога самообщенія или откровенія человѣку. Какимъ именно образомъ, гдѣ и въ чемъ открывается Богъ людямъ, это изъ предъидущаго слѣдуетъ само собою. Если строго научный разумъ нигдѣ прямо не видитъ Бога во внѣшнемъ чувственномъ мірѣ, то это значить, что и вообще Богъ открывается человѣку не во внѣшнемъ мірѣ и не чрезъ разумъ; первое и существеннѣе всего Онъ открывается во внутреннемъ человѣка, въ его сердцѣ, какъ источникъ блаженства и особенно въ его волѣ, какъ законодатель и Судія; это—первое, существенное и фундаментальное откровеніе, безъ котораго внѣшнее откровеніе въ обыкновенномъ ли порядкѣ міротеченія, или даже въ отклоненіяхъ отъ этого порядка—чудесахъ, не имѣетъ рѣшительно никакого значенія, это—второе положеніе автора, служащее для него нормою и въ дальнѣйшихъ опредѣленіяхъ Божественнаго Существа. Именно, такъ какъ онъ не усвоитъ никакого значенія научному знанію въ области божественнаго, то онъ оставляетъ всѣ тѣ опредѣленія, которыя получаютъ или чисто спекулятивнымъ путемъ или путемъ умозаключенія отъ эмпирическаго міропорядка, а вмѣсто того обращается къ изслѣдованію тѣхъ опредѣленій Божественнаго Существа, которыя даны во всякомъ непосредственномъ религіозномъ сознаніи. Для всякой вѣрующей души Богъ есть неусыпный Промыслитель всѣхъ тварей, и всеблагій помощникъ ихъ во всѣхъ ихъ пуждахъ, желаніяхъ и ожиданіяхъ. Разъясненію и доказа-

тельству истинности этой вѣры авторъ посвящаетъ три параграфа съ слѣдующимъ заглавіемъ: «Богъ Правитель», «Богъ отвѣчающій» и «Богъ умолимый». Въ этихъ параграфахъ разрѣшены всѣ вопросы и недоумѣнія, какіе только могутъ возникнуть противъ идеи божественнаго промысленія не объ общемъ только міротеченіи, но и о каждомъ существѣ порознь со всѣми его личными нуждами и желаніями, разрѣшены очень просто и легко, но, кажется, не безъ жертвы, потому что разрѣшены теорією Промысла, не совсѣмъ похожею на общепринятую богословскую теорію. Авторъ одинаково отвергаетъ и деистическую теорію невмѣшательства въ самодовлѣющій порядокъ міра, и обыкновенную теорію повременнаго вмѣшательства, въ этотъ порядокъ, различающую обыкновенный порядокъ міра, какъ естественный изъ него же самаго слѣдующій, отъ особенныхъ воздѣйствій на него со стороны Бога, какъ сверхъестественныхъ, и допускаетъ, какъ единственно возможную, только такъ называемую теорію постоянно продолжающагося творенія. «По этой теоріи,—разсуждаетъ авторъ,—провидѣніе есть сумма и сущность всѣхъ тѣхъ силъ, процессовъ и законовъ, которые мы называемъ природою. По смыслу этой теоріи, и въ природѣ и въ дѣлахъ человѣческихъ нѣтъ другой силы, кромѣ силы Божіей, нѣтъ другого закона, кромѣ воли Божіей, нѣтъ иныхъ процессовъ кромѣ дѣйствій этой воли. Тяготѣніе есть одинъ способъ Провидѣнія, магнетизмъ—другой, электричество третій и т. д.; Провидѣніе есть притяженіе и отталкиваніе, соединеніе и раздѣленіе, приливъ и отливъ, восходъ солнца и закатъ, движеніе и покой. Всѣ силы природы суть только различные способы божественной дѣятельности и всѣ феномены природы—только различные фразы одного вѣчнаго бытія. По этой теоріи, все, что только бываетъ, бываетъ не иначе, какъ по волѣ Божіей. По этой теоріи, вселенная есть не прошедшее только твореніе Божіе, нынѣ существующее уже само собою, но и нынѣ и во вѣки постоянно продолжающееся твореніе. Формы

ея, пожалуй, и старая, но субстанціи—все новыя и новыя—новыя рожденія изъ лона Самосущаго, Вѣчнаго. Если кто нибудь эту теорію сочтетъ пантеизмомъ, я смѣло беру на себя это обвиненіе, не въ томъ впрочемъ нечестивомъ смыслѣ, что я Бога замѣняю міромъ, но въ томъ, что Богъ ежемгновенно соприсущъ каждой точкѣ, каждому движенію своего созданія, объемлетъ и наполняетъ его. Если это въ самомъ дѣлѣ пантеизмъ, то такой пантеизмъ, слѣдуетъ помнить, былъ во всѣ времена вѣрованіемъ самаго глубокаго благочестія. Развѣ можно обвинять въ пантеизмѣ Ньютона за то, что онъ говоритъ «о Существовѣ, которое наполняетъ все пространство, проникаетъ и объемлетъ всѣ вещи», или Давида за то, что онъ говоритъ: «аще възду на небо, Ты тамо еси, аще сниду во адъ, тамо еси»?—Тагъ какъ самымъ сильнымъ возраженіемъ противъ вѣры въ промыслъ Божій было всегда существованіе зла въ мірѣ, то вопросомъ о злѣ и занимается авторъ въ слѣдующемъ параграфѣ подъ заглавіемъ «древняя загадка». Въ рѣшеніи этого вопроса онъ не удовлетворяется ни персидскою теорією зла первоначальнаго, ни христіанскою теорією зла, явившагося въ мірѣ вслѣдствіе грѣхопаденія челоувѣка, ни стоическою теорією зла вовсе не существующаго, и останавливается, какъ на единственно-возможной, на лейбнищевской теоріи оптимизма, по которой зло есть съ одной стороны неизбѣжное слѣдствіе конечности, ограниченности твореніи Божіихъ, а съ другой необходимое условіе ихъ развитія и совершенствованія, словомъ, средство добра.—Разрѣшивши такимъ образомъ вопросы, касающіеся объективной стороны религій, авторъ переходитъ къ вопросамъ, касающимся ея субъективной стороны или челоувѣка, какъ субъекта религій. Первый вопросъ въ этомъ случаѣ есть вопросъ о самой сущности челоувѣка, что онъ такое, степенно ли только высшее остальныхъ существъ природы, или же специфически отличающееся отъ нихъ своимъ разумно-свободнымъ духомъ? Авторъ рѣшаетъ вопросъ въ этомъ именно послѣднемъ

смыслъ въ параграфахъ «древній споръ» и «свобода въ цѣпяхъ». Второй вопросъ относительно человѣка, это вопросъ о самой судьбѣ его существа, — подлежить ли оно уничтоженію вмѣстѣ со-всѣми другими существами, или же предназначено къ вѣчному существованію? И на этотъ вопросъ авторъ отвѣчаетъ утвердительно въ параграфахъ «древній страхъ» и «древняя надежда». Всѣ эти трактаты, составляющіе первую общую часть апологетики, могутъ быть рекомендуемы, какъ лучшіе изъ трактатовъ въ этомъ родѣ. Они превосходятъ чтенія Новица по этимъ вопросамъ не только серьезностію изслѣдованія, но даже простою и ясностію изложенія.

Такими же достоинствами отличаются и всѣ трактаты 2-й спеціальной части о христіанствѣ. Но здѣсь, къ сожалѣнію авторъ уже не ограничивается незначительными уступками въ пользу разума, но приноситъ ему и слишкомъ великія жертвы изъ наслѣдія христіанской истины; христіанство, подъ его перомъ, дѣйствительно стало «раціональнымъ», но за то оно почти совсѣмъ потеряло тотъ видъ, въ какомъ оно намъ извѣстно изъ вѣры нашей и нашихъ праотцевъ. Такъ, взгляды его на личность и дѣло и Іисуса Христа ничѣмъ въ сущности не отличается отъ взгляда Ренана, Штрауса и Шенкеля. Іисусъ Христосъ для него есть дѣйствительный Божечеловѣкъ, но не въ томъ смыслѣ, что съ его человѣческою природою соединилась, въ ней, воплотилась сама субстанція Божества, но въ томъ, что его личность въ возможно высшей степени наполнена была Богомъ, силою Божіею, Духомъ Божіимъ, насколько это и вообще возможно для человѣка, какъ родственнаго Богу существа. Онъ съ восторгомъ принимаетъ опредѣленія вселенскихъ соборовъ о двухъ природахъ въ лицѣ Іисуса Христа, но толкуетъ эти опредѣленія въ чуждомъ имъ раціоналистическомъ смыслѣ. «Въ этихъ опредѣленіяхъ, такъ между прочимъ разсуждаетъ авторъ, высказанъ взглядъ на лице и дѣло Іисуса Христа, такъ глубокій и широкій, что съ нимъ должна

согласиться всякая здравая мысль. Именно, въ нихъ утверждается божественное происхожденіе христіанства, то есть признается, что этотъ могущественный дѣятель воспитанія человѣчества есть не дѣло случая или человѣческаго изобрѣтенія, что онъ, какъ выражается Писаніе, не отъ пожеланія мужа и не отъ пожеланія жены, но отъ самаго Бога родился, признается слѣдовательно съ одной стороны, что Богъ самъ ведетъ воспитаніе человѣчества, какъ имманентный ему духъ, а съ другой, что человѣкъ есть медиумъ и объектъ этого воспитанія, что человѣческая природа есть высшее откровеніе Божества и даже болѣе, что она, въ ея чистотѣ и истинѣ, воплощаетъ въ себѣ природу божественную. Никейскій соборъ опредѣлилъ, что Слово, ставшее плотію въ Иисусѣ, одной и тойже сущности съ Отцемъ. Въ этомъ опредѣленіи, съ одной стороны, Богъ представляется, какъ самосообщающийся человѣку, а съ другой—и человѣкъ представляется, какъ участникъ божественной природы, какъ сосудъ и откровеніе Божества, потому что имя «Сынъ человѣческій» обозначаетъ вообще природу человѣческую, а имя «Господь съ небесе» обозначаетъ небесный божественный образъ этой природы. Таково же и опредѣленіе собора Халкидонскаго, поелику сущность его въ томъ, что Богъ и человѣкъ во Христѣ соединились во едино, а внутренній смыслъ его тотъ, что Богъ и вообще человѣкъ суть едино, что человѣческая природа находится въ реальномъ общеніи и единеніи съ божественною. Что вѣрно относительно Христа исторически, то вѣрно потенциально и относительно всякаго человѣка: между Богомъ и человѣкомъ нѣтъ никакого другаго средотѣнія, кромѣ грѣховнаго отчужденія со стороны человѣка. И мнѣ кажется, что либеральнѣйшій изъ новѣйшихъ богослововъ Бауръ только повторяетъ эти опредѣленія Соборовъ православной церкви, когда утверждаетъ «что существенное отличительное вѣрованіе христіанства есть вѣрованіе, что Богъ во Христѣ сталъ человѣкомъ», или когда сущностію догмата пресв. Троицы пола-

гаетъ мысль, что Богъ и человѣкъ становятся едины въ самосознаніи Духа». Таково въ настоящемъ разѣ и мое пониманіе и я полагаю, что въ существѣ дѣла и никто не вѣритъ, или по крайней мѣрѣ не можетъ вѣрить, что Христосъ есть Богъ въ тѣсномъ смыслѣ слова, то есть что Иисусъ, родившійся въ Вилеемѣ и умершій на Голгоѣ, былъ тождественъ съ безконечнымъ Отцемъ и равенъ съ абсолютнымъ Существомъ. Если символъ Аѳанасія называетъ Отца нерожденнымъ, а Сына рожденнымъ, то этимъ самымъ утверждаетъ и безконечное различіе между ними». Не менѣе раціоналистичны и произвольны разсужденія автора и по другимъ вопросамъ христіанскаго богословія. Предѣлы нашей замѣтки не позволяютъ намъ не только критически разсмотрѣть, но даже и обстоятельно изложить всѣ его воззрѣнія, а потому мы ограничимся только приведеніемъ одного мѣста, въ которомъ резюмированы главнѣйшія изъ нихъ. Въ главѣ «Духъ въ Писаніи» онъ между прочимъ показываетъ слѣдующіе случаи, когда буквальное пониманіе священнаго ли то Писанія или церковнаго вѣроученія убиваетъ духъ человѣка, его разумъ и сердце. «Напримѣръ, разсуждаетъ онъ, ученіе о Троицѣ въ его обыкновенномъ церковномъ смыслѣ, проповѣдывающее трехъ Боговъ и въ тоже время называющее всѣхъ ихъ вмѣстѣ однимъ Богомъ, ученіе это есть смерть для разума и общаго смысла; но, понимаемое въ смыслѣ великихъ толкователей церкви Ансельма, Аквинаппа, Абелярда, какъ выраженіе самосообщающагося Бога, въ отличіе отъ деистическаго Бога іудейства и магометанства, или какъ указаніе на полноту жизни Божества, въ ея трехъ главныхъ видахъ силы, мудрости и любви, существованія, истины и дѣятельности, хотя такого представленія нѣтъ въ буквѣ евангелія, ученіе это есть самое естественное и успокоительное понятіе божественной природы. Божество Христа въ томъ его смыслѣ нынѣшняго православія, который, вопреки ясному ученію Писанія, игнорируетъ чисто человѣческую природу Иисуса Христа, и

тѣмъ поставляетъ разумъ въ необходимость или Бога считать ограниченнымъ индивидуумомъ, или Иисуса считать простымъ явленіемъ Божества, — такъ понимаемое Божество Христа есть буква, убивающая духъ, но, понимаемое въ смыслѣ древняго православія, какъ выраженіе осуществленнаго Христомъ единства божественной и человѣческой природы, оно есть истина, которая животворитъ духъ. Ученіе объ удовлетвореніи въ смыслѣ исторической сдѣлки между Богомъ и человѣкомъ, по которой Богъ соглашается прекратить дѣйствіе своего карательнаго закона только подѣ условіемъ смерти Христа, есть также смерть для разума и нравственнаго чувства, но, понимаемое какъ свободное посредничество Христа между Святымъ Богомъ и грѣховнымъ человѣчествомъ, оно есть жизнь и для разума и для сердца. Буква убиваетъ въ таинствахъ и обрядахъ, если они только въ своей внѣшности выполняются и поставляются мѣриломъ благочестія. Если въ крещеніи вы видите одну внѣшнюю обрядность омовенія, то оно есть мертвая и мертвящая формальность. Но, если вы вспомните и разъясните себѣ, что младенецъ, родившійся въ этотъ феноменальный, переходящій міръ выполнить роль вмѣстѣ съ другими мимолетными его тѣнями, есть вмѣстѣ съ тѣмъ дитя и наслѣдникъ вѣчности, родившійся въ міръ вѣчныхъ духовъ, въ семью самого Бога, превосходящую нашу видимую семью, но вмѣстѣ и содержащую ее въ себѣ, въ царство Божіе, трансцендентное по отношенію къ нашему гражданскому обществу, но вмѣстѣ и заключающее въ себѣ это послѣднее, въ трансцендентную вселенную Божію, которая однакожъ соединяетъ этотъ міръ нарождающихся человѣческихъ животныхъ съ самыми отдаленнѣйшими звѣздами, заглядывающими въ ихъ колыбели, съ церковію первородныхъ и съ церковію святыхъ послѣдняго дня, съ Судіею всѣхъ Богомъ и Ходатаемъ нашимъ, — если вы вспомните себѣ все это, тогда торжествованіе этого событія будетъ для васъ не пустою бессмысленной церемоніей, но самымъ натуральнымъ вы-

раженіемъ всѣхъ этихъ мыслей. Если вы вспомните, что крещеніе совершается во имя Отца, какъ первопричины и главы этого духовнаго міра, Сына, какъ связующаго звона между Богомъ и этимъ міромъ и Духа, какъ общей связи всей этой вселенной, совершается водою, самымъ всеобщимъ изъ осязаемыхъ твореній, и слѣдовательно представляющимъ самый наглядный символъ этой духовной вселенной, тогда обрядъ этотъ будетъ для васъ не простымъ возліаніемъ воды на голову ребенка, не торжественнымъ признаніемъ новаго пришельца и введеніемъ его въ эту вселенную духовъ. Точно также, кто въ таинствѣ евхаристіи видитъ только хлѣбъ и вино, для того она есть буква мертвящая, безжизненная формальность. Но понимайте ее въ смыслѣ общенія и вспомните, что то духовное *все*, о которомъ я сейчасъ говорилъ, существуетъ для насъ, только когда мы обращаемъ къ нему очи нашего сознанія объемлемъ его нашими внутренними помыслами, и вы увидите во всей глубинѣ значеніе выражающаго это сознаніе таинства. Для того, кто всею душею вѣрить въ этотъ сонмъ всего нашего человѣчества, какъ въ одного человѣка, только въ различныхъ эпохахъ его жизни и развитія, евхаристія есть не пустая форма, но высочайшій актъ сознанія своей связи съ универсальнымъ обществомъ. Евхаристія вовсе не есть воспоминаніе одного только индивидуума, который далъ истинное значеніе этому обряду. Воспоминаніе Христа, какъ вершины человѣчества, есть только средоточный пунктъ взаимодействія для всѣхъ душъ. Какой бы символъ ни вызывалъ это воспоминаніе, все равно оно служить дверью сообщенія съ церковію универсальною, вѣчною, объемлющею все святое и мудрое прошедшаго и настоящаго, неба и земли. Хлѣбъ и вино евхаристіи—это символы невещественнаго питанія, образы постоянного пиршества жизни, которое одинаково у душъ всѣхъ міровъ,—пиршество, котораго хлѣбъ есть Божія воля, какъ законъ еже-

дневнаго дѣланія, котораго гости суть вѣрные всякой религіи, всякой націи, всякаго званія, котораго веселье—любовь и котораго пѣснь—непрестанная хвала Вышняго».—Но довольно!...

*The limits of religious thought, by Henry Longueville Mansel.
fift edition.*

Быть можетъ, борьба разума противъ вѣры не достигла бы такихъ широкихъ размѣровъ, въ какихъ она ведется особенно въ новѣйшее время, если бы разумъ вѣрно опредѣлялъ себя и всегда затѣмъ помнилъ тѣ границы, до которыхъ простирается его познаніе въ области религіи. Довести разумъ до сознанія этихъ границъ и тѣмъ самымъ привести его въ послушаніе вѣры,—вотъ задача, которую принялъ на себя авторъ настоящаго сочиненія. Это—лекціи, читанныя имъ въ Оксфордскомъ университетѣ еще въ 1858 году; но, нынѣ онѣ расходятся уже пятымъ изданіемъ, и въ этомъ лучшее доказательство того, что обратить на нихъ вниманіе и теперь еще не совсѣмъ поздно.

Что разумъ человѣческій можетъ достигать настоящаго познанія о высочайшемъ существѣ, доказательствомъ этому служатъ фактическія попытки такого познанія. Но весь вопросъ въ томъ, какой характеръ и каково достоинство понятій, приобретенныхъ этимъ познаніемъ, суть ли онѣ, въ ихъ высшей формѣ, настолько точныя выраженія абсолютнаго существа Божія, что должны быть признаны за научныя истины, или же онѣ суть только приблизительныя, основанныя на аналогіи представленія, ведущія къ заключеніямъ, которыя хотя могутъ имѣть значеніе вѣроятности, но лишь въ той степени, въ какой эта вѣроятность подтверждается данными, почерпнутыми изъ другихъ источниковъ? Или короче, до какой самой высшей точки можетъ достигнуть въ религіозной области наше познаніе, независимо отъ откровенія, и что даетъ ему, чѣмъ помогаетъ съ своей стороны откровеніе?—Схоластическій догматизмъ, оправдывающій все от-

кровеніе разумомъ, и раціонализмъ, повѣряющій его разумомъ и отвергающій его во всѣхъ тѣхъ пунктахъ, гдѣ оно противорѣчитъ разуму, одинаково не разрѣшаютъ этого вопроса, поелику одинаково выходятъ изъ недоказаннаго научнымъ образомъ права разума быть судіею откровенія. Вопросъ этотъ, очевидно, можетъ быть разрѣшенъ иначе, какъ только научнымъ разсмотрѣніемъ познавательныхъ условій нашего разума и тѣхъ религіозныхъ понятій, какихъ онъ можетъ достигать при этихъ условіяхъ. Условія, которыми опредѣляется характеръ философіи религіи, не могутъ быть отличны отъ тѣхъ, которыми опредѣляется и характеръ философіи вообще; а потому, если окажется, что философія имѣетъ свои извѣстныя границы, то онѣ будутъ вмѣстѣ и границами философіи религіозной.

Самая основная проблема философіи, надъ которою она трудится съ поконъ вѣковъ,—это проблема природы абсолютнаго и безконечнаго Существа и Его отношенія къ міру существъ относительныхъ и конечныхъ. Для философа такое или иное рѣшеніе этой проблемы можетъ еще быть дѣломъ безразличнымъ: онъ можетъ рѣшить ее или теоріею пантеизма, или матеріализма, или даже прямаго атеизма. Но для насъ христіанъ она разрѣшена такъ, а не иначе. Если мы видимъ, что Богъ сотворилъ міръ не посредствомъ необходимаго и вѣчнаго процесса саморазвитія, но посредствомъ свободнаго акта во времени, то мы также должны вѣрить, что до творенія Богъ существовалъ самъ собою, безъ всякаго отношенія къ кому или чему либо другому и что, слѣдовательно, Онъ есть абсолютное существо. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы должны вѣрить, что Онъ есть и безконечное существо, потому что понятіе существа конечнаго заключаетъ въ себѣ возможность чего либо большаго и совершеннѣйшаго, чѣмъ само оно, а это несовмѣстимо съ идеею Бога. И наконецъ, если мы вѣримъ въ Бога какъ Творца, то вмѣстѣ съ тѣмъ должны вѣрить, что Онъ стоитъ въ извѣстномъ отношеніи къ міру конеч-

ныхъ существъ, что Онъ, будучи абсолютнымъ Самъ въ Себѣ, есть вмѣстѣ первая причина въ отношеніи къ Своимъ тварямъ. Такъ въ большей части случаевъ разрѣшала свою основную проблему и философія. Однако, лишь только мы отождествимъ абсолютное и безконечное Существо съ Божествомъ, и два различныя воззрѣнія религиозное и философское сейчасъ же стануть другъ противъ друга. Богъ, въ котораго мы вѣримъ, есть лице со всѣми атрибутами личности, между тѣмъ какъ абсолютное и безконечное большей части философовъ—Парменида, Платона, Спинозы, Фихте, Шеллинга, Гегеля, есть бытіе, лишенное всѣхъ атрибутовъ личности. Спрашивается теперь, какъ же мы должны поступить въ этомъ случаѣ, должны ли мы приять это абсолютное и безконечное философіи, не смотря на то, что въ немъ смерть всякой религіи? И если нѣтъ, то какъ смогрѣть на эти философскія понятія, какъ относиться вообще къ притязаніямъ философіи?

Вопросы эти авторъ рѣшаетъ во 2-й и 3-й лекціи, изъ коихъ въ первой старается показать, что метафизическія понятія абсолютнаго и безконечнаго, какъ онѣ построены у поименованныхъ философовъ, не могутъ быть приложены безъ явныхъ противорѣчій ни къ какому конкретному предмету и при томъ все равно, утверждается ли бытіе такого существа, или же отрицается, а въ послѣдней, въ объясненіе этихъ противорѣчій, показываетъ, что они возникаютъ не изъ невозможности, лежащей въ познаваемомъ предметѣ, но изъ условій или законовъ самого познающаго ума, условій и законовъ, по которымъ совершается всякое положительное мышленіе и нарушеніе которыхъ въ познаніи безусловнаго привело бы не къ мышленію, но къ отрицанію всякаго мышленія. Отсюда авторъ заключаетъ, во 1-хъ, что границы положительнаго мышленія не могутъ быть вмѣстѣ и границами вѣры, что по самой природѣ нашего ума мы принуждены вѣрить въ бытіе абсолютнаго и безконечнаго Существа, не

смотря на то, что философіи никогда не удастся съ надлежащею ясностію и основательностію установити понятіе этого Существа, и во 2-хъ, что тѣ явныя противорѣчія, въ которыя запутывается философія, утверждая бытіе такого существа, во все не могутъ служить доказательствомъ противъ истинности этой вѣры, поелику будучи общи одинаково какъ невѣрующему такъ и вѣрующему разуму, онѣ происходятъ не изъ законнаго употребленія разума въ подлежащей его знанію сферѣ, но именно вслѣдствіе незаконныхъ съ его стороны попытокъ переступить за предѣлы этой сферы. А потому, если бы оказалось, что всѣ наши религіозныя и нравственныя инстинкты требуютъ отъ насъ вѣры въ личнаго Бога, то мы не можемъ отвергать этой вѣры на томъ только основаніи, что она не можетъ быть примирена съ философіею безусловнаго. Вѣруя въ существованіе личнаго Бога, мы можемъ вмѣстѣ съ тѣмъ вѣрить, что Онъ есть и абсолютное и безконечное Существо, хотя мы не знаемъ, какимъ путемъ возможно примиреніе и соединеніе атрибутовъ безконечности съ атрибутами личности. Образецъ для насъ въ этомъ случаѣ, кромѣ многихъ другихъ отцевъ-церкви, Златоустъ, который говоритъ: «что Богъ вездѣсущъ, это я знаю, но какимъ образомъ Онъ вездѣсущъ, это мнѣ неизвѣстно; знаю я также, что Онъ безначаленъ, не рожденъ, вѣченъ, но какимъ это образомъ, я не могу внять».

Итакъ, прежде всего слѣдуетъ доказать, что наша религіозная и моральная вѣра требуетъ непремѣнно только личнаго Бога. Это и доказываетъ авторъ въ 4-й лекціи, гдѣ онъ показываетъ, что два основныя чувства, лежащія въ основѣ религіозной рефлексіи, чувство зависимости и чувство долга, необходимо предполагаютъ бытіе личнаго Существа, которое, какъ Свободный Дѣятель, можетъ слышать и принимать моленія религіознаго сердца, а какъ моральный Правитель, есть источникъ и виновникъ лежащаго внутри насъ нравственнаго закона. Это самые непосред-



ственные и положительные источники нашего познания о Богѣ, и какъ такіе, не могутъ быть устранены простыми отрицательными абстракціями такъ называемой философіи безусловнаго. Однако, сознаніе личнаго Бога и не есть само по себѣ сознаніе абсолютнаго и безконечнаго и не содержитъ въ себѣ объясненія, какимъ образомъ абсолютность и безконечность соединяются съ личностію. А это значитъ, что за этимъ положительнымъ понятіемъ Бога, какъ лица, лежитъ еще тайна, которая не можетъ быть разрѣшена нашимъ разумомъ, при его настоящихъ условіяхъ познания, именно тайна личности, которая абсолютна и безконечна и потому не тождественна, а только аналогична съ нашею относительною конечною личностію. Такимъ образомъ, мы опять должны признать допущенное выше различіе между вѣрою въ дѣйствительный фактъ и знаніемъ самаго какъ этого факта: мы вѣримъ, что личный Богъ, требуемый нашимъ религіознымъ сознаніемъ, есть вмѣстѣ Богъ абсолютный и безконечный, но мы не знаемъ и не можемъ знать, какимъ именно образомъ Онъ таковъ. Если же такимъ образомъ, соединеніе личности съ абсолютностію представляетъ такую тайну, которая принимается только вѣрою, но не можетъ быть разъяснена и доказана умомъ, то значитъ, что и вообще положительное знаніе, какое мы имѣемъ нынѣ о Богѣ, есть не знаніе Его въ абсолютности Его собственнаго существа, но только знаніе Его, какъ Онъ представляется намъ въ относительныхъ свойствахъ Его тварей, аналогическихъ, но не тождественныхъ съ Нимъ. Если бы мы могли имѣть знаніе о Божественной Личности въ ея собственномъ существѣ, то мы знали бы и самый способъ, какимъ Она есть безконечная, и тогда наша вѣра была бы уже не вѣрою сердца, но отчетливымъ, научнымъ понятіемъ разума. Но поелику, единственная личность, доступная нашему положительному знанію, есть наша собственная ограниченная не совершенная личность, то заключеніе отъ нея къ Личности Божественной, стоящей внѣ

всякихъ границъ и условій, очевидно всегда будетъ скачкомъ чрезъ цѣлую бездну, и значитъ будетъ не актомъ строгаго сознанія, но актомъ вѣры. Наши понятія о Богѣ имѣютъ поэтому значеніе не спекулятивное, то есть не значеніе непосредственно-достовернаго знанія, но только регулятивное значеніе знанія приблизительнаго, вѣроятнаго. Такъ напр. когда я говорю, что Богъ видитъ и слышитъ, что Онъ гнѣвается или милосердствуетъ, то я вовсе не утверждаю въ Богѣ точно тѣхъ самыхъ состояній, какія выражаются этими словами въ приложѣніи ихъ къ человѣку, но заимствую изъ человѣческой области термины и факты, которые только посредственно и аналогически указываютъ на божественные атрибуты, которые сами въ себѣ т. е. моему непосредственному знанію вовсе не доступны. Регулятивныя понятія вообще имѣютъ значеніе только правилъ, которыми руководствуется мышленіе наше въ представленіяхъ о всемъ томъ, что недоступно его непосредственному знанію, таково именно значеніе всѣхъ понятій, относящихся къ предметамъ области религіозной.

Въ 6-й лекціи авторъ входитъ въ ближайшее разсмотрѣніе этого различія между регулятивными и спекулятивными понятіями и показываетъ, что и въ области чистой философіи, точно также какъ и въ области богословія, попытки достигнуть абсолютно-перваго и безусловнаго принципа, и различныя понятія объ этомъ принципѣ, а также понятія пространства и времени, единства и множества, свободы и необходимости, души и тѣла, исполнены противорѣчій не менѣе, чѣмъ понятія и представленія богословскія, что всѣ эти противорѣчія и затрудненія необходимо связаны съ самою натурою нашего условнаго разума. Единственное по этому, что остается для нашего разума,—это успокоиться и утвердиться на тѣхъ принципахъ, которые мы допускаемъ инстинктивно, которымъ съ необходимостію слѣдуемъ въ практикѣ, хотя и не въ состояніи понять; почему и какъ они истинны, и которые потому самому несомнѣннѣйшимъ образомъ

свидѣтельствуютъ о существованіи подъ ними или надъ ними нѣкоей таинственной, непостижимой но реальнѣйшей реальности. Точно, также противорѣчія и затрудненія и въ области богословія возникаютъ не изъ антагонизма между богословіемъ и разумомъ, но изъ общей ограниченности человѣческаго ума, лучше всего свидѣтельствующей о существованіи истины, стоящихъ выше его разумнія. Тоже самое, наконецъ, слѣдуетъ сказать и о богословіи самого откровенія; потому что методъ, какимъ св. Писаніе сообщаетъ намъ различныя представленія о Божествѣ, именно основывается на признаціи этого самого закона человѣческой мысли и представляетъ собою одинъ изъ образцовъ представленія къ познавательнымъ условіямъ нашего разума.

Въ 6-й и 7-й лекціи эти общія положенія прилагаются къ тѣмъ частнымъ истинамъ христіанства, которыя болѣе всего оспариваются, подъ предлогомъ ихъ несовмѣстимости съ требованіями человѣческаго разума какъ спекулятивнаго, такъ и моральнаго. Несостоятельность попытокъ отвергнуть эти истины видна изъ того, что и параллельныя имъ чисто раціональныя философскія рѣшенія также не безпротиворѣчивы и не неопровержимы, и это совершенно натурально, потому что затрудненія и противорѣчія возникаютъ не изъ откровенія, какъ такого, но составляютъ неизбежное слѣдствіе ограниченности разума человѣческаго, какъ такого. Отсюда само слѣдуетъ, что такъ называемыя противорѣчія между разумомъ и откровеніемъ, суть противорѣчія только кажущіяся, а не дѣйствительныя. потому что дѣйствительное убѣжденіе въ противорѣчіи двухъ идей возможно лишь тогда, когда о каждой изъ нихъ имѣется положительное знаніе, какъ она есть сама въ себѣ, а между тѣмъ такого познанія о предметахъ такъ называемыхъ божественныхъ мы вовсе не имѣемъ и имѣть не можемъ.

Теперь уже возможенъ прямой и ясный отвѣтъ на поставленный въ самомъ началѣ вопросъ о значеніи нашихъ раціо-

нальных представлений божественного существа. Онъ суть не точныя понятія, дающія знаніе въ строгомъ смыслѣ слова подобно понятіямъ математики и естествознанія, но только приближительныя представленія, дающія вѣроятность, сила которой зависитъ отъ вѣроятности, почерпаемой и изъ другихъ источниковъ. Мы не можемъ достигнуть положительнаго знанія природы абсолютнаго и безконечнаго Существа, мы не можемъ вывести всѣ атрибуты этой природы съ ясностію и доказательностію математической дедукціи; точно также, если мы можемъ наблюдать эти атрибуты не непосредственно сами въ себѣ, но только въ аналогическихъ съ ними атрибутахъ человѣческой природы, то мы не можемъ построить и индуктивной теологіи, которая могла бы въ научномъ отношеніи равняться съ естествовѣдѣніемъ, основывающемся на непосредственномъ наблюденіи предметовъ и явленій. Мы припуждены въ теологической сферѣ мыслить по аналогіи; аналогія же даетъ только вѣроятность, которая, правда, изъ простаго гаданія можетъ обратиться въ моральную достовѣрность, но сила которой во всякомъ случаѣ опредѣляется сравненіемъ съ фактами другаго рода. Всѣ свои познанія о Богѣ мы почерпаемъ обыкновенно изъ трехъ источниковъ, — изъ своего собственнаго нравственнаго и интеллектуальнаго сознанія, изъ наблюденія устройства и порядка міра, и изъ откровенія. Гдѣ свидѣтельства изъ всѣхъ трехъ этихъ источниковъ согласны между собою, тамъ, конечно, мы имѣемъ полную моральную достовѣрность, равную всякой достовѣрности, слѣдующей изъ согласія всѣхъ доступныхъ данныхъ; но если гдѣ и окажется разногласіе, мы не можемъ отвергнуть свидѣтельства, почерпнутаго изъ втораго или изъ третьяго источника въ пользу свидѣтельства изъ перваго, потому что не имѣемъ права утверждать, что первое и только оно одно безошибочно. Этимъ однако вовсе еще не отнимается у разума право сужденія въ религіозной сферѣ: гдѣ откровеніе ничего не говоритъ, тамъ онъ первый и послѣдній

судія, гдѣ выступаетъ ученіе, объявляющее себя откровеніемъ, онъ можетъ потребовать нужныхъ въ подобномъ случаѣ доказательствъ, — онъ можетъ опровергать претензіи ложнаго откровенія, и толковать содержаніе истиннаго. Но признавая право разума во всѣхъ этихъ отношеніяхъ, необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ согласиться, что откровеніе, засвидѣтельствовавшее свою подлинность вполне достаточными неопровержимыми данными, выше разума и можетъ поправлять ошибки, отъ которыхъ онъ не изъять и вообще и въ области религіи тѣмъ болѣе. На этомъ основаніи, можетъ быть поставленъ слѣдующій законъ для отношеній между разумомъ и откровеніемъ: *«пропорціонально силѣ данныхъ въ пользу божественнаго происхожденія религіи, возрастаетъ вѣроятность, что разумъ заблуждается во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда опредѣленія религіи старается замѣнить противными имъ собственными опредѣленіями, —* поелику мы не можемъ повѣрить, чтобъ истинное откровеніе Божіе могло заключать въ себѣ что либо неразумное и несправедливое, между тѣмъ какъ очень легко можемъ допустить, что способный заблуждаться разумъ можетъ видѣть ложь и несправедливость тамъ, гдѣ ихъ вовсе нѣтъ, считать ложнымъ и несправедливымъ то, что на самомъ дѣлѣ истинно и справедливо. Этимъ само собою отвергается авторитетъ разума, какъ критерія откровенія, въ томъ конечно случаѣ, если оно истинное а не мнимое откровеніе. На этомъ основаніи, должно считать явную непослѣдовательностію поведеніе тѣхъ изъ богослововъ, которые, признавая божественное происхожденіе христіанства, съ тѣмъ вмѣстѣ однакожъ удер-



живають за собою право, на раціональних основаніяхъ, выдѣлять и оставлять неприкосновенными въ ученіи Іисуса Христа только элементы существенные и неизмѣнные, а все остальное вычеркивать изъ него, какъ не идущее ко всякому времени и несущественное. Если божественность ученія Христова вообще допущена, то само собою должно за этимъ общимъ признаніемъ слѣдовать признаніе и всѣхъ частей, составляющихъ это ученіе, какъ божественныхъ; и наоборотъ если хоть что либо изъ этого ученія отвергается на раціональных основаніяхъ, то это можетъ быть законно только при убѣжденіи, что и во всей цѣлости своей оно есть не божественное откровеніе, а чисто человѣческое измышленіе.

Это подчиненіе разума авторитету откровенія также, не есть въ строгомъ смыслѣ разрѣшеніе затрудненій, встрѣчаемыхъ разумомъ въ религіозной области, потому и оно не можетъ дать знанія въ строгомъ смыслѣ слова; оно даетъ только вѣру, способную устоять противъ всѣхъ этихъ затрудненій и противорѣчій и успокоеніе, что требуемое рѣшеніе ихъ есть въ откровеніи, но только не можетъ быть найдено и понято нашею мыслию. Такимъ образомъ изслѣдованіе и опредѣленіе границъ религіозной мысли, въ концѣ концовъ, приводитъ насъ не къ знанію, но къ вѣрѣ; оно не умножаетъ и не укрѣпляетъ нашихъ религіозныхъ познаній, но только уменьшаетъ и ослабляетъ наши сомнѣнія, показывая намъ, что наши интеллектуальныя сомнѣнія въ настоящей жизни аналогичны съ нашими нравственными искушеніями и ко-



— 400 —

лебаніями, и что какъ эти послѣднія, не смотря на свою неизбѣжность, не снимають съ насъ долга добраго поведенія, такъ и тѣ первыя не освобождаютъ насъ отъ долга вѣры.

Г. М.

