



## Ученіе о личномъ Богѣ съ точки зрѣнія этической цѣнности<sup>1)</sup>.

Цѣлостное знаніе пикогда не можетъ носить исключи-  
тельно только теоретическій характеръ; оно необходимо  
должно удовлетворить какъ запросамъ разума, такъ и стре-  
мленіямъ воли и требованіямъ чувства. Какъ строго уста-  
новленное наукою единство человѣческой личности не дозво-  
ляетъ признать нормальнымъ совершенный разладъ между  
вѣрой и знаніемъ, религіей и философіей въ міросозерцаніи  
одной и той-же личности; такъ и стремленіе къ единству  
теоретическаго разума, не допускающаго противорѣчій между  
частными науками, не позволяетъ смотрѣть на истину съ  
теоретической только стороны, отдѣляя проблему знанія отъ  
проблемы жизни. Истина должна имѣть отношеніе не къ  
разуму только, но къ волѣ и чувству; она должна быть  
цѣнной не въ логическомъ только, но въ этическомъ и эсте-  
тическомъ отношеніяхъ. Это всегда сознавалось въ исторіи  
философіи, представляющей немало попытокъ къ примире-  
нію философіи и религіи, вѣры и знанія. Но эти попытки  
часто шли одностороннимъ путемъ; монизмъ міросозерцанія  
часто достигался черезъ подчиненіе однихъ принциповъ дру-  
гимъ. То все содержаніе религіи и этики опредѣлялось  
принципами разума; то нравственные принципы возводились  
на степень той высшей инстанціи, отъ которой зависѣло  
признаніе истинности за теоретическими идеями разума; то,  
наконецъ, принципы эстетики — свобода, духовная мощь, яркая

<sup>1)</sup> Речь, произнесенная въ засѣданіи Совѣта Академіи, предъ защитою  
диссертации.

индивидуальность, внутренняя гармонія и сила личности считались высшими критеріями, съ точки зрѣнія которыхъ должна быть произведена „переоцѣнка всѣхъ цѣнностей“. Но какъ единство личности состоитъ не въ томъ, что вся ея жизнь должна быть выведена изъ одного основного свойства; какъ несостоятельна попытка крайняго раціонализма вывести волю и чувство изъ сознанія, и повѣйшаго волюнтаризма, наоборотъ,—вывести сознаніе изъ воли; такъ несостоятельно и стремленіе новой философіи построить монистическое міросозерцаніе черезъ подчиненіе теоретическихъ принциповъ практическимъ или—наоборотъ. Истина есть гармоническое единство принциповъ разума, воли и чувства; каждое философское построеніе, какъ продуктъ теоретическаго разума, удовлетворяя логическимъ требованіямъ мышленія, должно обладать абсолютной цѣнностью и въ практическомъ отношеніи, удовлетворяя требованіямъ этическаго характера. Если это должно сказать по отношенію къ каждому философскому положенію, то тѣмъ болѣе въ отношеніи къ проблемѣ реального бытія абсолютной личности. Удовлетворяя требованіямъ нашего разума, какъ логически необходимое понятіе, идея реального бытія абсолютной личности должна быть столь-же необходимымъ требованіемъ и нравственнаго чувства, какъ абсолютное благо для насъ.

Въ исторіи философіи выработаны четыре основные типа въ опредѣленіи понятія абсолютной личности. То эта личность разсматривается какъ продуктъ грубаго антропоморфизма, какъ порожденіе вѣковой ошибки человѣческаго разума, отъ которой человѣчество въ лучшей своей части только теперь начинаетъ постепенно освобождаться; то опредѣляется какъ идеаль практическаго разума, какъ результатъ художественнаго или религіознаго творчества, превращающійся, правда, въ ничто подъ всеокрушающей критикой теоретическаго разума, но за то удовлетворяющій этическимъ и эстетическимъ потребностямъ духа; то личное Божество счи-

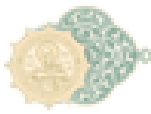


тается единственно истиннымъ реальнымъ, объективнымъ бытіемъ, но въ то же время ставится въ такую тѣсную, внутреннюю связь съ чувственнымъ міромъ, что превращается въ простую сущность мірового бытія; то, наконецъ, опредѣляется какъ объективно реальное бытіе, трансцендентно-имманентное въ отношеніи къ временному міру. Рассмотримъ каждое изъ этихъ понятій съ точки зрѣнія этической цѣнности; опредѣлимъ, могутъ ли они удовлетворять всѣмъ потребностямъ человѣческаго духа? какъ должно мыслить абсолютную личность, руководясь точкой зрѣнія этической цѣнности?

Ученіе объ абсолютной личности, какъ продуктъ первобытнаго человѣческаго разума, все разсматривавшаго съ точки зрѣнія грубаго антропоморфизма, принадлежитъ позитивизму. Защитники этого міросозерцанія не только не признаютъ никакого положительнаго значенія за религіей живого Бога, но приходятъ къ тому выводу, что человѣческая жизнь стала бы сильнѣе и богаче содержаніемъ, если бы окончательно исчезла вѣра въ живого Бога. Идея бытія потусторонняго, вѣчнаго и неизмѣннаго отвлекаетъ, по ихъ мнѣнію, человѣка отъ единственно реальной жизни и дѣятельности здѣсь, въ мірѣ временнаго, измѣняющагося бытія. Взглядъ этотъ далеко не представляетъ собою чего-либо непосредственно очевиднаго и можетъ имѣть смыслъ только при томъ предположеніи, что существуютъ особые психическіе эквиваленты, которые по своей этической цѣнности могутъ замѣнить идею личнаго Бога. Но такихъ устойчивыхъ эквивалентовъ нѣтъ въ этическомъ ученіи позитивистовъ. Отвергнувъ абсолютную личность, они должны были отвергнуть и нравственную цѣнность человѣческой личности, провозгласивъ грубый эгоизмъ, прикрытый ученіемъ объ общественной пользѣ, принципомъ человѣческой дѣятельности, и вѣщныя блага культуры—конечною цѣлью его жизни. Идеальное удовлетвореніе своихъ потребностей—вотъ чѣмъ долженъ, по

ученію позитивизма, руководиться человѣкъ; предметная культура—вотъ предъ чѣмъ онъ долженъ преклоняться. „Магазинъ-базаръ въ родѣ парижскаго „Лувра“—вотъ истинный храмъ позитивизма. Отвергнувъ вѣчное, идеальное, человѣкъ долженъ всецѣло отдаться разрозненному, измѣнчивому, временному бытію. Само собою понятно, что съ этической точки зрѣнія эти идеалы не выдерживаютъ критики. Достаточно обратиться къ жизни, сложившейся подъ вліяніемъ позитивизма, чтобы видѣть, какъ, отдавшись когда-то въ рабство внѣшней культуры, человѣческая личность теперь ищетъ, жаждетъ свободы. Вся современная литература, вся позднѣйшая философія, начиная съ Нитцше, есть исканіе измученнаго раба свободы для своей личности. Этой свободы ищутъ всюду: въ эстетизмѣ, аморализмѣ, культѣ сверхчеловѣка, совершенно забывая, что какъ рабство явилось результатомъ отрицанія абсолютной личности, а вмѣстѣ и религіи, такъ и освобожденіе отъ этого рабства возможно только въ вѣрѣ въ личнаго Бога, въ религіи живого Божества. Чтобы не погрязнуть въ рабствѣ чувственной измѣнчивой природы, человѣкъ, очевидно, долженъ имѣть предъ собою идеаль вѣчнаго абсолютнаго разумно-свободнаго бытія. Эту мысль инстинктивно чувствовать и Нитцше, когда, не найдя удовлетворенія въ своемъ сверхчеловѣкѣ, онъ невольно для самого себя воскликнулъ: „Боже, прости ко мнѣ свою руку“!

Мысль о высокомъ практическомъ значеніи идеи личнаго Бога было особенно развито Кантомъ и всѣми послѣдователями неокантіанства. Съ ихъ точки зрѣнія личное Божество это идеаль, необходимый для нравственной жизни человѣка. Но идеаль можетъ быть практически цѣннымъ только лишь въ томъ случаѣ, если онъ отличается устойчивостью, постоянствомъ. Можно-ли приписать эти признаки тому понятію объ абсолютной личности, которое строится въ философіи неокантіанства? Правда, въ основѣ этого понятія лежитъ апріорная нашему духу и потому устойчивая

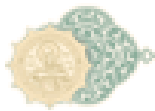


идея, но, съ точки зрѣнія Канта и его послѣдователей, имѣя только регулятивное значеніе въ процессѣ познанія, эта идея оказывается чисто формальнымъ безсодержательнымъ началомъ. Только религіозное творчество, необходимое выраженіе этической и эстетической потребности нашего духа, превращаетъ эту идею въ ученіе о личномъ Богѣ. Можно-ли при такихъ условіяхъ говорить объ устойчивости и неизмѣнности понятія объ абсолютной личности, столь необходимаго для нашего нравственнаго развитія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ дается самимъ понятіемъ религіознаго творчества, образовавшаго и ученіе о личномъ Богѣ. Творчество это—необходимое выраженіе этической и эстетической потребности нашего духа; но такъ какъ человѣкъ постоянно развивается въ эстетическомъ отношеніи, то и результаты творчества, удовлетворяющіе этой потребности, должны также постоянно развиваться и видоизмѣняться. Если угольникъ и простой народъ, разсуждаетъ Ланге, вполне удовлетворяется самою простою и безыскусственною вѣрой, то нельзя того же требовать и отъ людей высоко развитыхъ въ культурномъ отношеніи. Шиллеръ, поэтому, былъ вполне правъ, когда въ своемъ „Царствѣ тѣней“ обобщилъ христіанское ученіе объ искупленіи грѣха смертію Спасителя въ художественную идею эстетическаго искупленія. Возвышеніе духа въ вѣрѣ это—полетъ въ идеальную область прекраснаго; здѣсь нѣтъ и не можетъ быть никакого контроля разума. Но въ такомъ случаѣ этотъ неустойчивый, постоянно измѣняющійся идеалъ и не можетъ имѣть особенной цѣнности въ этическомъ отношеніи.

Съ другой стороны, всякій идеалъ, какъ мотивъ для волевой жизни человѣка, долженъ быть конкретнымъ, живымъ началомъ, какъ-бы осязательнымъ для нашего мышленія. Стремиться къ осуществленію какого-либо идеала возможно только при любви къ нему; но какъ любить то, что ускользаетъ отъ нашего сознанія, что оказывается абстрактной,

безсодержательной идеей? Правда, съ точки зрѣнія Канта и его послѣдователей, мы можемъ мыслить этотъ идеалъ по аналогіи съ нашей личностью,—но въ то же время должны твердо помнить, что это—далеко не строгая аналогія, что это—простая поэтическая концепція, не совпадающая съ дѣйствительностью. Личность абсолютнаго, его разумъ и воли такъ же похожи на нашу личность, разумъ и волю, какъ созвѣздіе льва походитъ на животное льва. Точнѣе, поэтому, было бы говорить не о личности, а сверхличности абсолютнаго идеала. Но такое понятіе сверхличности оказывается опять понятіемъ безсодержательнымъ, абстрактнымъ; мы не можемъ заполнить его никакими извѣстными намъ свойствами личности, а слѣдовательно не можемъ стать въ конкретное живое отношеніе къ нему. Такая сверхличность, отчетливо не сознаваемая человѣкомъ, никогда не сдѣлается объектомъ его любви, никогда не будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ мотивомъ его нравственной жизни и дѣятельности. Вотъ почему и съ точки зрѣнія неокантіанцевъ олицетвореніе этого идеала оказывается необходимымъ требованіемъ нашего нравственнаго чувства.

Послѣдній признакъ, которымъ долженъ обладать всякій идеалъ, чтобы быть мотивомъ воли, есть его реальность, объективность. Но если понятіе о личномъ Богѣ есть поэтическая концепція олицетвореннаго нравственнаго идеала, то оно неизбежно превращается въ простую иллюзію нашего разума, не имѣющую никакого объективнаго значенія. Правда, Кантъ пытался установить важное значеніе въ практическомъ отношеніи идеи абсолютной личности и при ея субъективномъ характерѣ; но можно ли считать эту попытку вполне удавшеюся?—Никогда и никто не можетъ руководиться въ своей жизни пустою иллюзіей, тѣмъ боже не рѣшится вступить въ борьбу съ внѣшней и внутренней природой, противостоящей идеальнымъ стремленіямъ его духа, лишать себя земныхъ благъ, постоянно быть готовымъ пожертвовать своею



жизнью, итти на самыя страшныя мученія ради пустой иллюзіи нашего разума. Ошибка Канта и неокантианцевъ состояла въ томъ, что объективность этой идеи они хотѣли обосновать на нравственныхъ стремленіяхъ нашего духа, тогда какъ должно было бы поступить совершенно наоборотъ: нравственную дѣятельность основывать на объективности абсолютной идеи. Чѣмъ интенсивнѣе нравственная и религіозная жизнь человѣка, тѣмъ сильнѣе въ немъ потребность живого общенія съ Богомъ, какъ подобною намъ нравственною личностью, тѣмъ сильнѣе стремленіе его, какъ „я“ обращаться къ Богу, какъ „ты“. Эту жажду признанія объективнаго бытія Абсолютной Личности, какъ живого, конкретнаго, какъ бы осязательнаго начала, такъ художественно выразилъ поэтъ-кантианецъ, обращаясь къ идеѣ:

„О стань же, стань менѣе блѣдной  
Для любящихъ взоровъ моихъ!  
Для тѣхъ, кто всю жизнь ищетъ свѣта,  
На свѣтъ, на лучи не скупись:  
Останься,—и взорамъ поэта  
Живою богиней явись“!

Съ признаніемъ объективнаго бытія абсолютной разумно-свободной личности неизбежно возникаетъ вопросъ объ отношеніи ея къ міру и конечной личности человѣка. Еще въ глубокой древности въ Упанитадахъ на этотъ вопросъ давался такой отвѣтъ: „Брама—это Атманъ, это душа внутри тебя, это ты самъ“, такъ что въ себѣ самомъ, въ своихъ собственныхъ глубинахъ ты и долженъ искать Божество. Эта мысль о субстанціальной имманентности Бога міру и человѣку—основная мысль пантеизма и пантеистическихъ религій, гдѣ Абсолютная Личность рассматривается какъ основа міра. Съ точки зрѣнія Гегеля, напр., внѣ человѣка, внѣ его „я“ нѣтъ Бога; высшее—это наиболѣе внутреннее въ насъ,

и восхожденіе къ Богу—это углубленіе въ самихъ себя. Если Абсолютная Личность есть единственно истинное бытіе, то все временное и измѣнячивое есть уже неистинное бытіе, есть міръ чувственныхъ иллюзій, потому что самое время есть простая иллюзія, есть „только внутренняя призма“, черезъ которую мы разлагаемъ истинное бытіе, вѣчную жизнь, есть какъ бы „перспектива раскрывающейся предъ нашими взорами въ исторіи и міровомъ процесѣ—вѣчности“. Итакъ, Абсолютная Личность субстанціально имманентна міру; истинное бытіе принадлежитъ только ей, а временный, измѣняющійся міръ оказывается простою иллюзіей, простою перспективой. Этическая проблема при такихъ условіяхъ должна получить такую форму: то, что во времени является какъ множественность, какъ развитіе, въ вѣчности должно сконцентрироваться въ абсолютномъ единствѣ. И вѣчность, при этомъ, лежитъ не за временемъ, а во времени, открываясь въ душѣ челоуѣка, когда онъ достигаетъ высшей степени самоуглубленія. Отсюда переходъ отъ временнаго къ вѣчному не имѣетъ исторіи, и борьба за приобщеніе къ вѣчности утрачиваетъ характеръ реальности. Конечная задача челоуѣка, поэтому, путемъ самоуглубленія приобщиться вѣчности и достигнуть такого состоянія, при которомъ „этотъ міръ“ уже не существуетъ, а остается одно безконечное блаженство. Идеаль челоуѣка, говоритъ Будда, „погрузиться въ раздумье; подобно лебедямъ, покидающимъ болото, покинуть дворъ и домъ; стряхнуть съ себя всѣ страсти, всѣ ненависти, какъ дерево обрасываетъ съ себя увядшіе листья“; или, по ученію Платона, окрыленной мыслью душой возноситься въ ноуменальный міръ идей; или же, наконецъ, по глубокомысленному совѣту Спинозы, „созерцать вещи въ свѣтѣ вѣчнаго“. Но можно-ли этому этическому идеалу придавать дѣйствительную цѣну? Та нирвана, которая является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ стремленія къ такому идеалу, нир-





вана для воли и чувства, нирвана или даже полная смерть ума человѣческой личности заставляютъ дать отрицательный отвѣтъ на поставленный вопросъ.

Волевая жизнь человѣка проявляется прежде всего въ осуществленіи намѣченнаго идеала въ своемъ собственномъ духѣ. Повидимому и пантеистическая этика предполагаетъ такую волевую жизнь, какъ трудъ, какъ усиліе, необходимы для перехода отъ временнаго къ вѣчному. Но, превративъ все временное въ иллюзію, пантеизмъ необходимо долженъ былъ признать, что и этотъ трудъ, усиліе не имѣютъ никакого реальнаго значенія; это—тѣ же усилія, какія мы употребляемъ во снѣ, чтобы превратить образы сновидѣнія въ ничто и перенести свою жизнь въ міръ истинной реальности; этотъ трудъ та же иллюзія, какъ и весь временный міръ, это—лѣстница, которую отталкиваютъ, когда поднимаются вверхъ. Съ этой точки зрѣнія нельзя приписать никакой самостоятельной цѣнности ни внутренней работѣ духа, ни его развитію. Еще меньшее этическое значеніе можетъ имѣть волевая жизнь человѣка, поскольку она направлена на вѣншній міръ. Да такой вѣншей жизни и не должно быть. Если человѣкъ сумѣлъ пробудиться отъ сна, разрушить міръ иллюзій, то зачѣмъ ему возвращаться снова къ этимъ иллюзіямъ? Зачѣмъ лебедь долженъ возвращаться къ болоту? оказывать помощь другимъ въ достиженіи того блаженства, которое пріобрѣтено имъ самимъ?—Но по завѣту основателя пантеистической религіи „не должно входить въ связь съ другимъ, и должно бѣгать связи съ непріателемъ, потому что горько быть въ разлукѣ съ любимымъ, и мучительно быть связаннымъ съ немилымъ“. Борются съ дисгармоніей временнаго міра? Но захваченное своимъ внутреннимъ идеальнымъ содержаніемъ, созерцаніемъ Бога, человѣческое сознаніе уже не можетъ замѣчать дисгармоніи въ жизни. Для него идеалъ не является судьей надъ дѣйствительностью; онъ не предъявляетъ никакихъ требованій къ



жизни во имя того вѣчнаго, что открывается въ немъ самомъ, и потому для него не только безцѣнна, но и невозможна борьба съ мрачнымъ и дисгармоничнымъ во временномъ мірѣ. Превративъ всю свою внутреннюю жизнь въ одно только интеллектуальное созерцаніе, онъ отказывается отъ своей воли, не придавая никакого этического значенія внутренней работѣ своего духа и отказываясь отъ всякой переустройства временнаго міра по идеаламъ вѣчности. Полная нирвана воли—вотъ конечный результатъ пантеистической этики. Такая же нирвана или даже полная смерть неизбежна и для чувствна челоуѣка. Любовь, ненависть, желаніе, всякое волненіе души мѣшаютъ ясному созерцанію вѣчнаго, мѣшаютъ углубиться въ себя, чтобы въ тайникахъ своего духа слиться съ Божествомъ. Освобожденіе отъ всякой потребности и страданія, отъ ненависти и страсти, отъ смерти и рожденія—вотъ единственный путь для концентраціи мыслей на идеальномъ содержаніи своего духа.

Но такое умерщвленіе воли и чувства, умерщвленіе того, что, съ точки зрѣнія Спинозы, индивидуализируетъ абсолютную субстанцію, есть уже предвареніе смерти, или—даже—сама смерть для индивидуальной личности. Она, по образному выраженію поэта, становится подобною каплѣ росы, которая стремится „Къ солнцу, восторга полна“,

Но „Солнце ей смерть посылаетъ“...

Само собою понятно, что такое ученіе, которое смерть личности ставитъ конечною цѣлью челоуѣка, не можетъ имѣть этической цѣнности. Такимъ образомъ, признаніе Абсолютной Личности, какъ основы личности челоуѣка и всего чувственнаго міра, приводя къ признанію всего временнаго за простую иллюзію, не оправдывается съ точки зрѣнія нравственнаго принципа. Очевидно, Абсолютная Личность при всей своей тѣсной связи съ міромъ и челоуѣкомъ, какъ проявленіемъ своей вѣщней жизни, должна стоять выше міра, не



сливаясь съ нимъ, не превращая конечныхъ личности въ пустыя фикціи,—проявленія одной дѣйствительно существующей Личности Божества.

Только такая личность, какъ разумно-свободное абсолютное начало, стоящее выше міра и въ тѣсной связи съ нимъ, можетъ имѣть дѣйствительно этическую цѣнность. Только при такомъ понятіи объ Абсолютной Личности возможно развитіе религіознаго чувства, проявляющагося прежде всего въ молитвѣ, когда человѣкъ, какъ „я“, обращается къ Богу, какъ „ты“,—возможно развитіе чувства любви къ Богу, такъ какъ эта любовь необходимо предполагаетъ отвѣтной любви со стороны Бога, какъ живой личности. Наконецъ, при такомъ только понятіи о Богѣ, какъ личномъ существѣ, возможна и этическая волевая жизнь человѣка. Если Богъ, какъ Абсолютная Личность, стоитъ выше міра, то время и жизнь во времени становятся неподлежащей сомнѣнію реальностью. Поэтому и задача человѣка состоитъ не въ томъ, чтобы уйти, стать выше этой реальности, а въ томъ, чтобы побѣдить ее, поскольку она носитъ въ себѣ принципы зла, и внести въ нее черты идеальности. Отсюда борьба, которая должна быть доведена до конца, не только получаетъ характеръ реальности, но и высокое значеніе съ этической точки зрѣнія. Съ этой точки зрѣнія прежде всего получаетъ значеніе цѣнности внутреннее развитіе, усиліе, какъ необходимое условіе для уподобленія Абсолютной Личности, для возрожденія въ жизнь новую, для вступленія въ то царство, которое уготовано отъ начала, но усвоается только внутреннимъ усиліемъ. Съ этой же точки зрѣнія получаетъ значеніе и историческое развитіе всего человѣчества. Уже бл. Августинъ въ своемъ твореніи о „Царствѣ Божіемъ“, составляющемъ какъ-бы религіозное ученіе о томъ, что въ позднѣйшее время получило названіе философіи исторіи, указываетъ смыслъ историческаго процесса въ постепенномъ воплощеніи на землѣ Царства Божія. Человѣкъ, по-

этому, долженъ не уклоняться отъ участія въ этомъ историческомъ процессѣ, но вносить въ него идеальныя черты и устранять ту дисгармонію, которая создается имъ отъ противоположенія вѣчнаго и временнаго. Эта идея Царства Божія, которое должно наступить здѣсь, не только придаетъ смыслъ историческому процессу, но и требуетъ самаго тѣснаго общенія между людьми, соединяя ихъ чувствомъ любви, такъ какъ совершенство отдѣльнаго индивидуума стоитъ здѣсь въ тѣсной связи съ совершенствомъ другихъ.

Итакъ, идея Абсолютной разумно-свободной Личности, не какъ ошибочное порожденіе теоретическаго разума, или нравственный идеалъ разума практическаго, а какъ объективное бытіе трансцендентно-имманентное въ отношеніи къ міру, является необходимымъ принципомъ нравственной жизни человѣка,—условіемъ всесторонняго развитія его личности, и потому только это понятіе имѣетъ дѣйствительную этическую цѣнность.

Но такъ какъ самъ по себѣ принципъ цѣнности не можетъ быть критеріемъ истинности, то и понятіе объ абсолютной объективной разумно-свободной Личности, для признанія его истинности, должно быть обосновано логическимъ путемъ. Задача нашей работы „О Богѣ, какъ личномъ существѣ“ и состоитъ въ логическомъ обоснованіи и раскрытіи этого понятія.

*И. Четвериковъ.*